

Τάξις

Revista de Filosofía

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



1

Volumen 3
2021

Τάξις

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

ISSN 2718- 8892

Universidad Nacional de Lanús
Rectora: Dra. Ana Jaramillo
Vicerrector: 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
Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

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

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

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

Índice

Presentación	pág. 3
Índice	pág. 4
Primera Página	pág. 5
Artículos	
José Luis González Quirós, “Una aproximación ‘política’ a la teoría de la conciencia”	pág. 11
H. Daniel Dei, “Una visión filosófica frente a la problemática de la despenalización de la droga”	pág. 27
Aldo Osiadacz Rastelli, “El instante: Eichmann y el destino de Occidente”	pág. 33
Carlos Alberto Casali, “Realidad pandémica”	pág. 55
Jorge Fernando Navarro, “La filosofía política en Epicuro, una propuesta de fundamentación filosófica”	pág. 73
Horacio E. Correa, “Aproximación a Alejandro Magno (Dhūl-Qarnayn), como enviado de Dios en el islam. Una interpretación junguiana”	pág. 92
Notas breves	
Susana Espinosa, “Si la belleza en el arte ya no es lo que era... entonces ¿qué es?”	pág. 109
Reseñas críticas	
Maximiliano Loria, Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neorristotélica. Dykinson, S L, Madrid, 2021, 274 pp. (Mario Caponnetto)	pág. 121
Celina A. Lértora Mendoza, Filosofía: 5 minutos en dial, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2ª ed. 2020, 114 pp. (Carlos Enrique Berbeglia)	pág. 125
Actualidad académica	
Gabriela Balcarce, “Lanzamiento de <i>Estudios Posthumanos</i> ”	pág. 128
Paola Druille, II Congreso Internacional de Filón de Alejandría	pág. 132
Normas de publicación	pág. 137

Primera Página

A pesar de la manera en que fueron afectadas la mayoría de las actividades académicas de la Universidad por la pandemia, nuestra revista mantuvo su actividad, fiel a esa aspiración de vincularidad que la caracterizó desde su gestación. Vocación de encuentro que anima nuestro trabajo académico entre todas las personas que integramos el Doctorado y el Centro de Investigaciones Éticas. Así, tuvimos la suerte de editar el Segundo número y ya estamos junto a ustedes con el Tercero.

Como es habitual, hemos integrado en esta entrega diferentes trabajos, provenientes de fuentes diversas, producciones de alumnos y profesores, colegas de otras instituciones, reseñas bibliográficas y difusión de las actividades que realizan algunas entidades amigas de nuestro Doctorado. Por cierto, no hemos podido ampliar muchas de estas informaciones, que nuestros colegas tienen con asiduidad la gentileza de acercarnos, porque excederían las posibilidades de los espacios disponibles para ello. En esta oportunidad, hemos integrado algunos trabajos, diversos temáticamente, pero ricos en propuestas cada uno de ellos.

Así, comenzamos con el valioso y rico aporte de **José Luis González Quirós**, reconocido docente e investigador español y miembro de nuestro Comité Académico. Su contribución, “Una aproximación ‘política’ a la teoría de la conciencia”, permite descubrir una faceta de la problemática de la conciencia que, entre otros aspectos, ilumina las relaciones de las especulaciones sobre ella y el contexto político, facilitando una entrada a su problemática actual y los interrogantes sobre la objetividad. En este aspecto, el autor sugiere con una referencia a Arendt y a la historia que el ideal científico de objetividad tiene más un origen político que científico. Así, podremos revisar las ideas modernas sobre la conciencia y los enfoques de las teorías políticas, el lugar de lo que se llama filosofía de la mente y, en definitiva, la relación con la ciencia y las cuestiones relacionadas con la conciencia moral, decisivas al plantearse las cuestiones de fondo.

“Una visión filosófica frente a la problemática de la penalización de la droga” (**H. Daniel Dei**) es una reflexión que nos interpela por una definición ética en la cuestión considerada. Lo interesante es que se trata de una exposición en un debate con importantes magistrados, en la que asumimos, ante la disyuntiva temática convocante, una postura que quiere representar un cierto abordaje filosófico del planteo. Por eso su título subraya y recoge el espíritu de lo que se piensa es -insistimos- un enfoque filosófico, y por tanto no absoluto. Perspectiva filosófica que no suele estar expresada en los debates que dan origen a esta presentación, porque se trata de un asunto humano que excede ampliamente los límites de la ciencia médica y jurídica, y la complejidad de matices que implica particularmente no perder de vista la dignidad de las personas involucradas y el destino de la comunidad a la que pertenecemos.

En la siguiente entrega, el autor **Aldo Osiadacz Rastelli** (UV – Chile) -un doctorando que está a las puertas de su defensa de tesis- explica con claridad el propósito de su propuesta: “El instante: Eichmann y el destino de Occidente” nos trae la tesis de que en un preciso instante de tiempo, el cuerpo disciplinado de Eichmann fue atravesado por el pliegue de dos paradigmas: el paradigma de la utilidad y el paradigma del deber. Este pliegue, que definiremos como *officium*, operó como un deber ser en una función determinada y en un instante específico de tiempo, provocando como efecto no solo el vaciamiento de la subjetividad del oficial nazi, sino que comprometiendo el destino de la subjetividad en Occidente.

La contribución que presentamos de **Carlos Alberto Casali** (UNLa-UNQ) lleva como título “Realidad Pandémica” y refiere a un cuestionamiento de lo que llamamos “realidad”, de esta realidad extrañamente irreal que se aproxima a las convicciones terraplanistas, pero que es una realidad demasiado real para ser ignorada. “Nuestro tema -dice el autor claramente- es un asunto clásico de la filosofía que, a lo largo de su desarrollo histórico, se fue presentando con diferentes ropajes o, si se prefiere, con diferentes máscaras. Tal vez, porque una realidad “desnuda” resultaría difícil de soportar (como sugiere el joven Nietzsche bajo la influencia de Schopenhauer); tal vez, porque, no tenga ningún sentido aludir a la “realidad” sin los ropajes culturales y lingüísticos que la presentan o las máscaras categoriales que la expresan y le dan ‘expresividad’ (como demuestran Kant y todos los que pretendemos filosofar después de él).”

Jorge Fernando Navarro (ISHIR/CONICET-UNR), también doctorando pronto a defender su tesis, colabora con una temática afín a la problemática en la que se viene especializando: “La filosofía política en Epicuro, una propuesta de fundamentación filosófica”. El autor explica que la famosa sentencia *láthe biósas*, recogida por Plutarco como una expresión proferida directamente por Epicuro, ha favorecido una interpretación favorable a la idea de la inexistencia de una filosofía política en su pensamiento, en la medida en que el que *vive ocultamente* excluiría todo interés por reflexionar sobre la politicidad de la vida en comunidad. De este modo, en virtud de su invitación a hacer una cautelosa retirada de los asuntos de la *pólis* y de su defensa de la seguridad individual (*aspháleia*), la filosofía epicúrea fue con frecuencia interpretada como apolítica o impolítica. No obstante, es posible sostener, a partir de los fragmentos atribuidos al filósofo, que existe en ella una más que profunda reflexión en torno de lo político. El autor asevera categóricamente que “el Maestro de Samos sí formuló una filosofía política, novedosa y coherente con su naturalismo, que fundamentó a través del análisis de la sociabilidad humana”.

Finalmente, como coronación de los artículos de este tercer número de abundante variedad de propuestas, presentamos desarrollo temático de **Horacio Esteban Correa** (ESGN), en su bien cuidado artículo: “Aproximación a Alejandro Magno (*Dhūl-Qarnayn*), como enviado de Dios en el islam. Una interpretación junguiana”. El autor, especialista en estudios islámicos, explica la presencia de Alejandro Magno en la principal fuente islámica, el *Corán*, en la azora 18, aleyas desde la 83 a la 101. En la azora 18 titulada “La caverna” *Al-kaḥf* " الكهف ", *Dhūl-Qarnayn* aparece como un mensajero de Dios, justo y piadoso.

En la sección **Notas Breves** el lector encontrará un aporte de la Dra. **Susana Espinosa** (UNLa), quien se formula esos interrogantes siempre vigentes en la filosofía y en el arte con su propuesta: “Si la belleza en el arte ya no es lo que era... entonces ¿qué es?”.

A continuación presentamos, como es habitual, dos **Reseñas Bibliográficas**, cada una resultado de una historia particular: la de **Maximiliano Loria**, sobre su libro de edición española, producto de su trabajo de tesis de doctorado y la de **Celina A. Lértora Mendoza**, fruto de su ingente

labor de difusión de la ciencia y de la cultura desde el CEPAL y otros institutos a su cargo.

Cierran la publicación de este segundo semestre de 2021 dos novedades magníficas de nuestra sección **Actualidad Académica**: Una contribución de la Dra. **Gabriela Balcarce**, habitual colaboradora de nuestro doctorado, en la que nos informa en detalle sobre un lanzamiento que dirige: *Estudios Posthumanos*. Se trata de una revista vinculada, a través de su directora, con *Cosmografías: Red Iberoamericana de Ontologías Posthumanas*, y con *Posthuman Latin-American Network*. La otra novedad a que nos referimos es la admirable continuidad del esfuerzo de nuestros colegas, en especial de la Dra. Paola Druille y de todo el equipo de colaboradores de la Universidad de La Pampa que la acompaña, en la difusión, investigación y producción de material específico sobre la figura y la obra de Filón de Alejandría. Esta vez nos informa sobre el *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría (II International Congress on Philo of Alexandria)*.

Artículos

Una aproximación 'política' a la teoría de la conciencia

José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos – España)

Las ideas modernas sobre la conciencia se formularon al tiempo que se formuló el canon que define los elementos básicos de la teoría política, y en un determinado contexto cultural de cuya consideración se ha hecho, habitualmente, un abstención muy específica en lo que se conoce como *filosofía de la mente*, de forma que el desarrollo de esta *especialidad* ha dependido mucho más de un diálogo con la ciencia que de la comprensión de los problemas de la vida moral y colectiva, y eso tal vez constituya una limitación que no debiéramos tomar demasiado en serio, que es lo que se pretende argumentar en estas páginas¹.

Una afirmación de Hanna Arendt puede amparar una pesquisa como la que aquí les presento; decía la filósofa (1993, 352 n. 26):

La fundación y primera historia de la Royal Society es muy sugestiva. En época de su fundación, los socios tenían que comprometerse a no intervenir en actividades ajenas a las señaladas por el rey a la sociedad, en especial a no intervenir en la lucha política o religiosa. Uno se siente tentado a concluir que el modelo ideal científico de *objetividad* nació allí, lo cual sugeriría que su origen es político y no científico.

11

En esta misma dirección, aunque en un sentido contrario, pero que muestra la contaminación metafórica y categorial de la física y la política, querría citar la afirmación de un gran pensador político español, de Dalmacio Negro, quien afirma que el Estado es una creación inspirada en el orden de los cielos.

Pues bien, de la misma forma que cabe relacionar los orígenes del ideal de objetividad con el poder político, lo que quiero es sugerirles que en la teoría de la mente no se puede ignorar que el protagonismo moderno de este concepto, la novedad del modo en que se plantea, puede vincularse no solo con argumentos acerca de la naturaleza del mundo físico o el ideal de la ciencia, que sin duda son esenciales al caso, sino también con litigios que remiten más a la condición moral y política de los hombres que a cualquier intento de categorización más o menos naturalista, y que eso no es sólo algo que ocurrió de manera contingente sino que debiera adquirir un peso mayor del que habitualmente tiene en esta clase de cuestiones. Como para compensar esta asepsia metódica de los filósofos profesionales, el tratamiento que hacen de estas cuestiones quienes no lo son no incurre, desde luego, en estas cautelas, aunque

¹ Este texto recoge mi intervención en la Conferencia inaugural del Simposio "O que é?" dedicado a filosofía de la mente, Facultad de Humanidades, Lisboa, 16 de octubre de 2015.

seguramente adolece de otras especies de limitación, porque los prejuicios filosóficos no están reservados en exclusividad, ni mucho menos, a quienes se dedican a la filosofía de manera profesional.

Cuando Descartes rompe el paradigma clásico a la hora de hablar del alma y el cuerpo, un problema que no había tenido una especial virulencia en los siglos pasados, lo hizo seguramente no sólo por motivos epistémicos o metafísicos, sino por cuestiones de carácter religioso y moral, y hasta pudiera decirse que políticas. A mi entender, y no es una idea de la que pretenda atribuirme ninguna clase de autoría, lo que le preocupa a Descartes, por encima de todo, y más allá de las arduas cuestiones de la terminología, que siendo importantes, nunca son lo esencial, es poder establecer un marco categorial en el que pueda inscribirse la libertad de la conciencia, la libertad intelectual. Siempre estuve persuadido de esta idea, pero no me quedé tranquilo hasta leer unas palabras del gran Hermann Weyl que ya cité en mi vieja tesis doctoral sobre el problema mente cerebro en el pensamiento contemporáneo. Decía Weyl (1963:208-9):

exhibiendo la libertad ("freedom of will") en los actos teóricos de afirmación y negación, Descartes consigue hacer ver con claridad el punto decisivo en el problema de la libertad: cuando con razón clara yo juzgo que $2+2=4$, este juicio que emito no se produce por sí mismo en mi interior a través de una ciega causalidad natural, (un punto de vista que eliminaría al pensamiento como algo que yo quiero expresar). Más bien un algo puramente espiritual, señaladamente la circunstancia de que $2+2$ es en verdad 4, ejerce un poder determinante sobre mi juicio.

12

Pocas páginas después, Weyl (1963, 215) añadía lo siguiente

el verdadero enigma, si no estoy equivocado, radica en la doble posición del ego: quien no es sólo un individuo existente que efectúa concretos actos psíquicos sino también visión, una luz autopenetrante (conciencia sensorial, conocimiento, imagen, o como quiera llamársele).

Puede que ese sea el verdadero enigma para un científico natural, pero al filósofo no debería escapársele la idea de que esa defensa de una libertad tan ligada a la razón, al propio juicio, tiene inevitablemente que ver con la necesidad de dar un soporte, digamos; "realista", a la pretensión humana de no verse reducido a un caso igual a otros muchos, a la defensa de la singularidad radical del individuo y de su libertad de conciencia. Por otra parte, quisiera apuntar que, desde el punto de vista más tradicional y académico, no está de más recordar que tal vez Descartes no haya sido tan cartesiano como lo dibujan los anticartesianos o los antidualistas. Putnam

recordó en su trabajo sobre el pragmatismo (1997, 26) que no había que perder de vista que,

En la concepción de Descartes, las sensaciones eran imágenes materiales en el cuerpo más que fenómenos "mentales" en el sentido cartesiano..., Descartes está, entre otras cosas, continuando la tradición que se remonta a Aristóteles, la tradición de considerar las sensaciones como "materiales".

Si volvemos al momento presente, a la segunda mitad del siglo XX, en especial, ha sido muy corriente plantear la objeción de que los argumentos a favor de la no materialización de la conciencia, los supuestos argumentos no fisicalistas, estaban, en el fondo, basados en la oculta intención de subrayar la singularidad humana, que podrían considerarse como formas ideológicas de defender privilegios ontológicos que nos habíamos otorgado sin demasiadas buenas razones. Un filósofo tan sutil y discreto como Rorty ha sugerido en alguna ocasión consideraciones de este estilo. Lo que está implícito en esa objeción es, a la vez, una presunción, digamos, de especialista, y la creencia en que sea posible una pretendida hiperobjetividad cuando estamos hablando de nosotros mismos, hasta el punto de que podríamos llegar a dar por válida la autoimagen en la cual no quedaría nada de lo que generalmente piensa el hombre común que somos, la destrucción de cualquier *psicología popular*, para alcanzar una imagen pura y desnudamente científica de quiénes somos. No me entretendré en examinar, ni siquiera en mencionar, las numerosas paradojas que afectan a un punto de vista tan peculiar, pero sí querría afirmar que tomarse en serio las divisiones escolásticas que se conocen como especialidades filosóficas puede ser una buena disculpa práctica para hacer carrera académica en esas revistas profesionales de las que se puede afirmar, parafraseando lo que decía Julio Cortazar de esos golfos del estrecho de Magallanes *en los que no entra nadie nunca*, que nadie ha leído jamás. Me acogeré de nuevo a la autoridad de Putnam (2001, 85), a quien no se podría negar haber pasado por casi todas las etapas concebibles en el desarrollo de la filosofía de la mente, cuando sostiene que

ahora debería estar ya claro que no tiene verdadero sentido la asignación precisa de los problemas filosóficos a diferentes "campos" filosóficos. Suponer que la filosofía se divide en compartimentos estancos etiquetados como "filosofía de la mente", "filosofía del lenguaje", "epistemología", "teoría de los valores" o "metafísica" es una manera segura de perder todo el sentido sobre cómo están conectados los problemas, lo que significa perder toda comprensión de las fuentes de nuestras dificultades.

Al hablar de la conciencia, de lo que pueda ser, hemos de hablar indefectiblemente de nosotros mismos, de la extrañeza que nos produce ser, a la vez, una luz y una enorme y problemática oscuridad, de la radical paradoja que consiste en que podamos hacer preguntas que no estamos en condiciones de contestar, y, aún peor, que no estemos exactamente en condiciones de evitarlo, naturalmente si es que pensamos que la razón tiene alguna tarea que ejecutar distinta al mero cálculo, a la pura adaptación. Esta situación, que los seres humanos componemos una especie condenada a formular preguntas para las que no somos capaces de hallar una respuesta convincente resulta muy difícil de soportar para quienes estén poseídos por la convicción de poseer una respuesta primordial que pueda extenderse sin especiales precauciones, y tal vez sólo acierten a soportarla los pensadores muy fajados en el trato polémico con las añagazas y embelecocos del lenguaje.

Ahora bien, nosotros mismos no somos nunca un *puro yo*, como algunos suponen, de manera un tanto ligera, que quiso verlo Descartes, un extraño recipiente más o menos transparente, hacia afuera, aunque plenamente opaco hacia dentro, en el que se representan imágenes de la realidad, de nosotros mismos incluso. No, nosotros hemos venido a la conciencia en un mundo humano, familiar, social, tecnológico, dotado de un lenguaje, unas creencias y unas tradiciones, y no podemos llevar a cabo alegremente la experiencia de prescindir de todo eso, por más que podamos y debamos ponerlo entre paréntesis para analizarlo y tratar de ver cómo se articulan unos y otros elementos formando esa idea de la realidad y de nuestro lugar en ella. Nosotros somos pues, seres que hablamos y que pensamos con las palabras que se nos han enseñado, no podemos pretender ser puras conciencias ajenas a todo, no creo en realidad que nadie lo haya pretendido nunca a no ser de manera puramente hipotética, camino de cualquier argumento más o menos concebible.

Trataré de aplicar lo que propongo haciendo un análisis crítico de dos discursos muy distintos, pero que comparten el defecto común de eliminar del panorama la conciencia singular, la única de la que, por otra parte, podemos afirmar con rotundidad que efectivamente existe. La meditación sobre la conciencia, esa parte esencial de la teoría de la mente, no debe ser vista únicamente como un requisito para lograr una visión coherente de la naturaleza, y, menos aún, como una especie de ejercicio de contorsionismo para adaptarse a lo que diga la metafísica de moda sobre la ciencia, sino que habría de ser parte esencial de la imagen que queramos hacernos de nuestra presencia en el mundo humano, de nuestra urdimbre moral y de nuestras ideas políticas.

Una gnosis wilsoniana

Si no lo hacemos así, con certeza que la respuesta a cuál es nuestro lugar en el Cosmos y cuales han de ser nuestras preocupaciones y obligaciones se construirá desde otros supuestos que tal vez ignoren cosas esenciales sobre nuestra forma de ser,

y que pueden pretender para sí la exclusiva de ser la voz de la salvación y de la evidencia, por más que, como sucede en el caso que voy a fijarme, una obra bastante reciente de Edward O. Wilson (*The Meaning of Human Existence*, 2014), se pretenda una cierta compatibilidad entre lo que se conoce como *humanidades* y lo que se da por hecho que enseña la ciencia biológica, que es el modelo de Wilson. Una manera hoy mucho más habitual de hacer esto, y me parece que se trata de un hábito intelectual peligroso, consiste en hacer que la ciencia nos dicte una moral y una política, una nueva manera de volver a contraponer la verdad y la libertad, a hacerlo de forma que la libertad no tiene otro remedio que perecer, como si hubiese sido un capricho pasajero de la historia evolutiva primero, y cultural después. Esta contraposición entre la verdad y la libertad suele acabar mal para una de esas ideas, es muy fácil edificar un gigantesco malentendido si no se acierta a hacerlo con cautela.

Probablemente es inevitable que el proceso de crecimiento de la ciencia haya traído consigo formas nuevas de reflexión, puesto que, como se ha repetido muchas veces, el sentido último del esfuerzo de los científicos es, precisamente, encontrar una respuesta coherente a la cuestión esencial sobre el significado o el sentido de nuestra existencia, sobre quiénes somos. Desde un punto de vista histórico, la ciencia moderna se ha edificado, sin embargo, tratando de zafarse, de algún modo, de tamaña responsabilidad, expulsando de su *camino seguro* todo lo que no pudiera ser objeto de un saber estricto, al menos eso es lo que se ha creído desde los tiempos de Kant, pero ese proceder ideal dista mucho de ser regla general de conducta, especialmente en unos tiempos como los de hoy, acostumbrados a la urgencia de la noticia y a equiparar las verdades con cualquier *fake* con mediano aderezo.

Así pues, ¿cómo resistirse a poner al día las más viejas respuestas, o las no tan viejas, cuando se pueden hermopear con los dijes de saberes prestigiosos, con novedades sorprendentes que nadie en sus cabales osaría poner en cuestión? No se puede dejar de recordar que tal conducta puede que constituya un fraude intelectual por el que se pretende convertir respuestas verosímiles en certezas básicas, una conversión de la ciencia en creencia que siempre aparece debajo de las propuestas de quienes creen que la ciencia ha proporcionado ya todas las respuestas a las preguntas más viejas. Reducir la evidencia a la verosimilitud, convertir lo meramente pensable, sin más, en lo verdadero, es una de las tentaciones más comunes de la inteligencia ordinaria, aquella contra la que siempre se ha alzado el espíritu crítico, el fondo de provisión escéptica del que ha surgido la buena ciencia. Es obvio que cuando la ciencia es tan pródiga, como lo es hoy, en resultados se hace más atractiva la tentación de cerrarla en un sistema, de convertirla en pura metafísica. Es una opción cuya legitimidad lógica dista mucho de ser inobjetable, aunque vivamos tiempos en que la coherencia podría ser tenida por extravagante.

En un marco que se presenta como teóricamente insuperable, la evolución orgánica ha precedido a nuestra propia evolución histórica, de modo que no resulta posible comprender quiénes somos si no sabemos retroceder hasta los orígenes y atravesar todas las encrucijadas que nos separan del momento inicial, y ese es el camino que la ciencia, y muy en particular la Biología, nos ha enseñado a recorrer con un grado muy alto de verosimilitud, de racionalidad. Wilson afirma que nos encontramos, pues, ante una epopeya trabada sobre una pequeña serie de teoremas, ante un hercúleo trabajo en el que, primero un cierto capricho, y luego nuestra propia voluntad, pueden escribir una historia de la que podamos sentirnos legítimamente orgullosos, un relato en el que podremos empezar a ser de manera suficientemente sólida no sólo protagonistas sino autores.

Este tipo de doctrinas omnicomprensivas comparte rasgos con análisis de muy diversos orígenes intelectuales, pero tiene una pretensión muy especial, hablar con la voz de la sabiduría frente al griterío de los diversos charlatanes (que van desde los creacionistas, a los *tribalistas*, los *deconstruccionistas*, o los *misterianos*) y hacerlo con una dosis inagotable de supuesto desinterés, movido por el único afán de hacer que se conozca una verdad que tropieza, según Wilson, con los mismos obstáculos que ya identificó Francis Bacon hace unos cientos de años. Wilson expresa de manera particularmente brillante y sugestiva una convicción profunda, no siempre clara ni explícita, pero muy común: la evolución nos ha hecho, casualmente, ser lo que somos, (la indeleble marca de nuestro humilde origen a que se refirió Darwin en *The Descent of Man*), pero nos ha puesto en condiciones de decidir lo que queremos ser, mediante una acertada política en relación con la *evolución cultural* que sí parece estar en nuestras manos.

Wilson afirma que el secreto del peculiar éxito de la especie humana no está en nada extranatural, en ningún diseño, ni en una quimérica voluntad creativa, sino en su historia, una trayectoria que ahora podemos explicar en términos de estricta biología darwiniana que resulta perfectamente capaz de dar una clave suficiente de los enigmas de la existencia humana. Esta historia natural de nuestra condición social y moral responde perfectamente, según Wilson, a la pregunta por su carácter permanentemente conflictivo. El esfuerzo por contrapesar la tendencia instintivamente individual a disolver la sociedad se ha apoyado en la tendencia contraria, en el impulso del que nos ha dotado la selección de grupo para llegar a ser, como en el caso de las especies *eusociales*, casi como robots angélicos, el equivalente de una *super-hormiga* (p. 33). No se trata ni de una prueba divina ni de una maquinación de Satán, es la tensión entre dos fuerzas selectivas contrapuestas que han actuado a lo largo de nuestra historia biológica.

Wilson no se recata en usar la expresión de *especie escogida* para referirse a la humanidad. Ahora bien, ¿escogida para qué? La ciencia y la tecnología no le parecen

ser lo esencial. Son síntomas de singularidad, pero lo decisivo reside en nuestra capacidad de crear humanidad, de construir unas narrativas iluminadas por lo que la ciencia está pudiendo enseñarnos, y ese será el camino por el que pueda llevarse a cabo el sueño de la Ilustración. Se nos aparece aquí en todo su esplendor la idea de que es la evolución cultural, enteramente dirigida por nuestros cerebros, quien puede obrar sobre la evolución natural sin dejar de ser influida por ella. Este es nuestro principal tesoro y nuestra marca más distintiva, una forma de ver la realidad desde el interior de nuestras mentes en que la realidad cobra un significado nuevo, una tarea en la que los símbolos creados por nuestra mente y las historias vividas y narradas adquieren un papel decisivo en su capacidad de cambiar la realidad, en su vocación de humanizarla. Wilson llega a sugerir, incluso, que el crecimiento de la ciencia está a punto de dejar de ser un factor decisivo de progreso, mientras que serán las humanidades quienes podrán proporcionar un potencial de cambio y de evolución prácticamente infinito.

Tras insinuar el torso de su propuesta, Wilson se enfrenta con los errores intelectuales que pueden ponerla en peligro, con los *ídolos* (falsos en el sentido baconiano) de la mente humana. Tales ídolos, en su forma actual, forman un conjunto que trata de evitar que la ciencia biológica sea completamente capaz de explicar, al tiempo, el origen de la humanidad, despejando el misterio que nimba su existencia, y esclarecer y determinar el destino que le cumple desempeñar.

El primer error que Wilson trata de desenmascarar es el que pretende explicar la conducta humana mediante razones meramente culturales, ignorando el peso de nuestro origen biológico. La historia natural de los seres humanos ha fabricado una naturaleza que consiste en un conjunto de regularidades hereditarias que han condicionado nuestro desarrollo mental favoreciendo la evolución cultural en determinados sentidos al permitir la conexión de las tendencias genéticas con el desarrollo cerebral de cada persona. No es que esta sea una explicación muy precisa, ni que lo que se pretende explicar esté muy claro, pero, por ejemplo, no se puede negar, sugiere Wilson, que la religión se ha hecho al tiempo que nuestro cerebro, el uno para el otro, que hay algo profundamente enraizado en nuestra naturaleza biológica que nos mueve a preguntarnos por lo Absoluto y por nuestra relación con lo divino. Pero la religión da lugar a paradojas insolubles y, en consecuencia, no hay que preocuparse ni de Dios ni de nuestra forma de relación con Él, porque basta con comprender el papel que esta creencia ha jugado en nuestra evolución cultural, sin negar el consuelo que ha procurado a muchos, para hacernos llegar al pináculo de la biosfera, pero para comprender también que aquí estamos solos, que podemos actuar con libertad y que lo mejor será que sepamos librarnos de los tribalismos y demonios que tanto nos han dado que hacer.

¿Liberarnos? ¿Es que acaso somos libres en cualquier sentido? Wilson se consagra a esta cuestión aunque se siente eximido de escuchar los argumentos de los filósofos, ya que piensa que la inocencia biológica les ha condenado a una cierta irrelevancia, a no llegar a ninguna parte, si bien Wilson nos dispensa, de manera harto piadosa, de la acusación de no haber hecho otra cosa que fabricar modelos fracasados del cerebro humano; además de esta condescendencia con los clásicos, Daniel Dennett y Patricia Churchland se libran de cualquier reproche por su supuesta habilidad para aprender de la neurociencia el modo de evitar el fracaso en los trabalenguas de la filosofía de la mente.

¿En qué consiste la libertad wilsoniana y para qué sirve? Wilson recuerda que ya Darwin advirtió de que la mente no es una fortaleza que pueda ser tomada por asalto y a la primera, de forma que procede de manera bastante circunspecta, aunque sin renunciar a su objetivo final. Cree que el poder para explicar la conciencia, y, por tanto, la libertad, que tendrá seguramente la misma base material, seguirá siendo limitado, pero avanzará de manera significativa en el corto plazo.

Henos pues, según nuestro autor, a la espera de lo que se nos ha de enseñar, de lo que ha de suceder, porque hemos tenido la relativa mala suerte de llegar demasiado pronto al proceso en el que se da esta revelación salvadora, en que se confirmará cuanto Wilson nos adelanta, sin necesidad de hacer mucho más que estar atentos a lo que nos digan él y sus colegas. Sin que se precise hacer aplicaciones críticas de sociología de la ciencia, es evidente que nos encontramos aquí en una encrucijada muy distinta a la que trataba de plantearnos el Discurso del Método y las Meditaciones cartesianas. No se trata sólo de que la especulación haya sido superada por la ciencia, sino de que, si somos buenos chicos, debiéramos renunciar a hacer cualquier clase de objeciones en un momento en que la Ciencia y el Estado piensan por nosotros y están en condiciones óptimas de decidir también por nuestra cuenta. Darwin decía que quien explicase al babuino habría hecho por la metafísica mucho más de lo que hizo Locke, pero si leyese a Wilson se asombraría, sin duda, de la fecundidad que, sus ideas han adquirido en apenas siglo y medio, de lo que se ha avanzado a partir de la biología de los himenópteros.

1. Fantasía, omnisciencia, responsabilidad

Dejemos la historia wilsoniana y vayamos a fijarnos en otra clase de narrativas. Uno de los cuentos más conocidos de Jorge Luis Borges, *Emma Zunz*, puede ser visto como una epopeya literaria que es, en cierto modo, paralela a determinadas consecuencias implícitas en las pretensiones gnósticas de Wilson. Me he referido a él por escrito en dos ocasiones anteriores (en González Quirós, J. L. 2013 y 2015b) porque creo que sirve magníficamente bien para expresar una cosmovisión determinista y trágica de la vida que puede relacionarse estrechamente con filosofía científicistas de la más reciente actualidad. Se trata de un texto brillante, pero lleno de

trampas, narrativas y lógicas. Por eso me interesa, especialmente, porque resulta ser una especie de retrato de las democracias pero no por lo que cuenta, que también, sino por el hecho de que sus trampas funcionan admirablemente, sólo se captan tras una reflexión sostenida, y, en su conjunto, configuran un espacio narrativo que guarda estrechas relaciones con el espacio político, con los papeles respectivos de los individuos, de las vidas y peripecias personales, las creencias colectivas, los usos, las instituciones y los poderes públicos, aparte de sugerir desde el principio, lo que es muy interesante, que hay una *verdad pública* y una *verdad privada*, que la primera la conoce todo el mundo y la segunda nadie, salvo cada cual, y que podría haber y hay en muchas ocasiones unas contradicciones insalvables entre ellas. Por último, los ingredientes dramáticamente decisivos del texto son la libertad, y su negación en forma de destino, la justicia, la mentira y la muerte, cuatro elementos esenciales de la realidad del poder político. Pues bien, cabe que se pregunten, ¿y que tiene que ver todo esto con el análisis wilsoniano? A mi modo de ver la respuesta es relativamente simple, tanto en el relato borgiano como en el análisis wilsoniano no hay cabida alguna para el yo, no ya para el yo cartesiano sino para cualquiera de las caretas que le pongamos a este curioso personaje que somos, según entiendo, cada uno de nosotros.

Borges puede ayudarnos a comprender de qué manera resulta absurdo prescindir en la ciencia social, o en la política, de una metafísica y de una ética, una pretensión a la que se enfrentó de modo rotundo Erik Voegelin. Se trata de una cuestión en la que no es difícil ponerse de acuerdo, porque, por decirlo en palabras de Daniel Bell, carecemos de una teoría coherente del hogar público, de manera que no somos capaces de encontrar un lugar para la verdad, sin necesidad de ponerla con mayúsculas, y todo queda reducido a un juego de poderes y a un sistema de *dobles verdades*, que es el que funciona perfectamente en el relato borgiano: hay una justicia aparente y una justicia verdadera, una verdad policial y una verdad del narrador que es ineficiente porque no está en el plano de los actores sino como una mentira perfectamente urdida, cosa que puede ser vista como una consecuencia de la separación entre una moral objetiva y política del tipo griego y una moral subjetiva y cristiana en la que predomina la pureza de intención y a la que se le suele olvidar la ilegitimidad objetiva de los medios, como lo hace la señorita Zunz al urdir su crimen contra el culpable metafísico al que ningún tribunal ordinario habría condenado jamás. La distinción entre la bondad o la justicia según la ley y la naturaleza y la bondad según la intención y la libertad muestra hasta qué punto está exenta de regla o ley la conducta moral, y de qué forma carecemos de un sistema jurídico que pueda ir más allá de la condena según las apariencias, que se ha de limitar a perseguir la verosimilitud olvidándose de la justicia que quedaría únicamente para la mano ultramundana de Dios, que no es magro consuelo pero no permite solución alguna y por eso es hablar por hablar referirse a una *lex aeterna* o a una *lex naturae* para organizar nuestras sociedades.

Sobre la base de esta clase de graves y específicas carencias del pensamiento político moderno, la gnosis científicista del estilo de Wilson, o las componendas más o menos chapuceras de un Dennett, un Dawkins o un Gazzaniga al que me referiré luego brevemente, pretenden proporcionar un relato legitimador suficientemente capaz de proporcionar un fundamento de verdad a la humanidad que hemos de construir siguiendo lo que ellos nos sugieren como enseñanzas de la ciencia, como una metafísica definitiva e indiscutible.

El científicismo pretende acabar con la cuádruple escisión típica de la modernidad entre la metafísica, la física, la ética y la política, y lo hace procurando compatibilizar la libertad humana con la armonía forzada entre una especie de omnisciencia y el determinismo más o menos casual y ciego, justamente como ocurre en la narración borgiana de la que venimos hablando, o en el panorama de salvación que Wilson nos ha propuesto. En el crimen perfecto hay la omnisciencia del narrador, el determinismo de la condición humana que lleva a la venganza, dice Borges que los hechos graves están siempre fuera del tiempo, la inteligencia instrumental al servicio del crimen disfrazado de justicia, mediante una teoría de la justicia que consiste en una metafísica privada, un plano en el que es especialmente difícil distinguir la venganza de la justicia, y en el que el determinismo vengativo hace que el mal necesario se realice de forma inexorable mediante un dramatismo de la mentira, tal como es contado por el narrador omnisciente. La ambigüedad moral del relato es tal que la fuente de certeza se convierte en una fuente de confusión y la necesidad no excluye ni la euforia ni la alabanza ni la impresión de estar cumpliendo con un deber, un círculo moral en el que, efectivamente, el crimen queda sin castigo y se disfraza de la justicia que siempre, aún en los años que Borges narra, se reconoce piadosa y espontáneamente a la autodefensa de la mujer abusada. El escritor argentino no nos dice nada sobre cuál fue el destino final de la protagonista, la historia se corta a voluntad, de forma que no podemos sino adivinar las consecuencias que para ella tuvieron sus actos, si tuvo luego, o no, un sentimiento de responsabilidad, o de culpa, pero queda claro que la responsabilidad es, más bien, algo externo, algo que no existe en el acto mismo, en la medida en que se planea y ejecuta una venganza necesaria, un *fatum*.

Un tipo de análisis igualmente elusivo de la responsabilidad, cuando no hay nada que pueda considerarse libre en el sentido fuerte del término, es el que nos propone el neurocientífico Michael Gazzaniga que, en 2011, decidió meterse en harina sugiriendo que si bien es claro que hablar de libertad de acción puede carecer completamente de sentido, hay un procedimiento claro para salvar la idea de responsabilidad. De la misma manera que Wilson razona suponiendo que la evolución ha creado nuestra mente y que ahora nuestra mente podría y debiera aspirar a dirigirla, Gazzaniga parte de que el cerebro crea la mente, y la mente reobra sobre el cerebro. Ahora bien, como el cerebro es un autómatista determinista, la idea de

responsabilidad no tiene cabida alguna, y tendríamos que obtenerla de otro lugar distinto al cerebro, en la interacción con el mundo social, en las relaciones con el entorno en que se produce nuestro agrupamiento, de la misma manera que el problema del tráfico no viene del motor del coche, sino de la aglomeración en las calles, no puede ni adivinarse estudiando los coches individuales. Como ya he escrito en otra ocasión, con esta idea sobre la naturaleza de la responsabilidad, Aaron Loewenthal sería realmente culpable, puesto que pagó por ello, y Emma Zunz, inocente, pero no porque haya ejecutado una justicia ideal, sino porque nadie le recriminó su acción. La negación de la libertad no sólo hace que desaparezca cualquier responsabilidad, cosa que Dawkins no tendrá mayor empacho en admitir, sino que da lugar a una radical subversión de los valores, una nueva transmutación al estilo de lo que dijo Nietzsche que habíamos hecho con Dios, pero esta vez el crimen de la ciencia trata de disimularse con sofismas sorprendentes, especialmente en quienes debieran ser más fieles a los mandamientos del escepticismo metódico. Como es obvio, esta reducción de la responsabilidad a una especie de aura que nace del entorno no deja lugar alguno para cualquier concepción de la política como algo distinto de la persuasión forzada y la pura propaganda, y, desde el punto de vista moral, significa la negación absoluta de uno de los polos más poderosos de la intuición moral, el que subrayó Kant, la interioridad y autonomía de la idea de deber, su universalidad, su desinterés, y la capacidad que comporta de resistencia a lo establecido y/o supuestamente natural, su apertura a la heroicidad.

2. La política y lo que Descartes quiso decir

Como ha escrito Arendt, la política, se entiende que en el sentido moderno o actual del término, no es algo que el hombre tenga por naturaleza, sino algo que se hace entre los hombres, es una acción, no un rasgo natural más o menos inevitable, y, por tanto, algo sobre lo que recaen discusiones, sospechas y rechazos, algo, en fin, sobre lo que ha llegado a ser inevitable hacer teoría, al tiempo y después que se hace la realidad de la política en las muy distintas formas en que se ha hecho, especialmente desde que existe la libertad, cristiana y moderna. Es verdad que, como ha señalado la propia Hanna Arendt, hay un cierto sesgo antifilosófico incluso en los más grandes escritores políticos, del mismo modo que, se podría observar, que hay un sesgo antipolítico en muchos de los grandes filósofos, me bastará con citar a Ortega cuando escribió (1954, 371) a comienzos de los años treinta que

La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo.

Pero todo esto no obsta para que se pueda sostener que la moderna invención cartesiana de la idea de mente no sólo atiende a necesidades metafísicas, sino que busca una manera de insertar la libertad en dos marcos en los que corre serio peligro, el marco de la física y la naturaleza material, y el marco de la física social, por emplear

la expresión kantiana, en el que la libertad humana está en riesgo apenas asoma. Se trata, pues, de afirmar que al reconocer la autonomía, libertad y originalidad de la conciencia se está apuntando a algo más que a una pretendida exclusión de las leyes físicas. Como ha escrito Putnam (2001, 54) tras décadas de intenso cuestionamiento del estatuto teórico en el que inscribir nuestras capacidades mentales, el hecho mismo de la conciencia,

No deberíamos pensar que, al no aceptar la identificación de la mente con el cerebro, nos veamos obligados a concebir la mente como si fuera una parte inmaterial de nosotros; definiendo que el discurso sobre la mente se comprende mejor como un hablar de ciertas capacidades que poseemos, capacidades que dependen de nuestros cerebros y, en especial, de los diversos intercambios entre el entorno y el organismo, pero que no tienen que explicarse reductivamente utilizando el vocabulario de la física y de la biología, ni siquiera añadiendo el vocabulario de las ciencias de la computación.

Aunque Putnam no aluda ni a la libertad política ni a ninguna especie de tal género, su alusión a las *capacidades que poseemos*, puede perfectamente ser leída como la reivindicación de un derecho a ser como somos y no como nos querrían hacer ser ciertas dogmáticas. La libertad moral es una de las capacidades que, sin duda, poseemos, por más que a veces nos empeñemos en perderla, pero eso es otra cuestión, y hay que estar prevenido contra aquellas explicaciones de carácter determinista que, además de no advertir sus propias contradicciones, puesto que por muy cierto que fuere el determinismo jamás podría garantizarnos un acceso inmediato a todo tipo de verdades, pretenden negar el carácter absoluto de esa libertad que ha querido caracterizar Descartes como una cierta unidad entre la inteligencia y la voluntad, como una síntesis de elementos de apariencia extraña en la que la libertad quiere a la vez su propio querer y su propio entender, en que la mente se siente libre, independiente y autónoma. Cassirer (1947, 340), lo expresó muy bien explicando el punto de vista kantiano

Lo que indica una acción libre no es la ausencia de motivo, sino el carácter de los motivos. En sentido ético, un hombre es un agente libre cuando estos motivos dependen de su juicio y de su propia convicción sobre lo que sea el deber moral. De acuerdo con Kant, libertad equivale a autonomía. No significa "Indeterminismo", sino más bien una clase especial de determinación. Significa que la ley a que obedecemos en nuestras acciones no se impone desde fuera, sino que el sujeto moral se la dicta a sí mismo.

Se piense lo que se piense de la política, en la constitución de las sociedades modernas resultaba imprescindible garantizar teóricamente el recurso a la libertad, y hacerlo de un modo distinto al que era admisible e inevitable en el contexto de la teología cristiana, y esa es seguramente la intención de un Descartes que quiere garantizar la autonomía de la razón frente al poder ciego de la naturaleza, el sustituto moderno de la propia Omnipotencia divina, pero también frente al dictado de la Iglesia o del naciente Estado moderno. Aplicar a la realidad individual, social y moral de la conciencia humana, estrategias de tipo reduccionista implica confundir lo que es un excelente programa de investigación, qué tiene que ver con qué y cómo podemos entender ese tipo de relaciones tan especiales, con una pésima metafísica que, además, amenaza con colapsar la propia investigación, precisamente en la medida en que demos en suponer que ya sabemos lo que en realidad no sabemos, un error categorial decisivo que puede esterilizar la imaginación, la audacia y la exigible irreverencia hacia los supuestos que siempre ha estado y debiera estar detrás de la buena ciencia, evitando los del reduccionismo que eleva a evidencias metafísicas los prejuicios del hombre común, ese que en ciencia casi siempre se equivoca, como decía Truesdell.

La rica diversidad de lo vital, lo moral y lo político, de lo que ahora llamaríamos histórico, ha estado detrás de la resistencia de los metafísicos a una visión puramente mecanicista de la realidad, al monismo materialista. Es claro que eso sucede con Descartes, que ve la libertad como la otra cara de la pureza de la mente, como una exigencia implícita en cualquier discurso racional, de manera no muy distinta a la que luego utilizará Kant, por cierto, si nos olvidamos de las peculiares políticas lingüísticas que usan autores de talentos tan distintos y en situaciones académicas y culturales bastante diferentes. Naturalmente, el otro motivo para resistirse al imperialismo de las explicaciones mecánicas está en la Teología y encuentra en la *Teodicea* de Leibniz la más acerada expresión: la libertad es nuestra forma de ser semejantes a Dios y la única manera en la que podemos decir con fundamento que este mundo sea el mejor de los posibles, como es lógico y teológico, sobre todo, que sea.

El reduccionismo y el determinismo se han topado con una objeción de la que no se han podido deshacer nunca del todo, con una auténtica china en el zapato, que les ha condenado a ser una concepción pretendidamente coherente y radical, pero no completa y, en ciertos aspectos, contradictoria. De una manera muy simplificada, podríamos decir que Kant representa el último intento moderno por mantener al tiempo las dos velas encendidas, mientras que Laplace es el primero que se decide a asumir que el mensaje final de la ciencia natural, que incluye también al hombre como parte de un sistema total, es el de que una inteligencia infinita podría predecirlo todo, lo que equivaldría a afirmar, si nos tomásemos esta sugerencia completamente en serio, que también toda política, y toda acción moral, resultará no ser otra cosa que el despliegue de un proceso que, si bien pudiera desbordar momentáneamente nuestra

capacidad de cálculo y de entendimiento, no puede ser conceptualizado de otra forma que como una sucesión de eventos enteramente necesarios.

Frente al abuso de la razón que pretende el cientificismo, los filósofos deberíamos seguir haciendo las preguntas que siguen sin respuesta. Puede que pensemos, como ha escrito Nagel (1987, 101), "Life maybe not only meaningless but absurd", pero lo característicamente humano es luchar contra esa carencia construyendo un mundo que pueda vencer la tentación del desánimo y la desesperanza. Hemos de hacerlo planteando sin cesar preguntas que pueden ser consideradas como demasiado simples, pero que son siempre mejores que las respuestas sin fundamento que nos pretenden proporcionar en nombre de la ciencia, del Estado o de cualquier otra construcción que pretenda anonadarnos. Me refiero a cuestiones muy cercanas a las de las Meditaciones cartesianas, preguntas sobre la existencia, sobre la vida en cualquiera de sus casi infinitas dimensiones por encima y por debajo de la biología molecular o del evolucionismo más pretencioso, sobre la conciencia, la nuestra y la de los demás seres vivos que no es mucho menos problemática, sobre cómo es posible la objetividad, y sobre nuestra paradójica libertad.

Hay que reparar en que de manera casi fatal, cuando queremos comprender qué es la libertad, incurrimos en el riesgo de negarla, porque, tal como funciona nuestro entendimiento, suele acabar ocurriendo que entender en que consiste una acción libre acabe, en la práctica, en su negación. Sucede pues que el entendimiento que necesita ser y es libre pierde esa libertad cuando reconoce la evidencia, y esa particularidad puede acabar trasladando la pérdida de libertad desde el entendimiento al objeto, porque, tal como lo expresó Bergson, para un observador externo toda nuestra actividad podría ser reducida a un automatismo absoluto, y todo entendimiento es siempre un observador externo de lo que estudia o analiza. Se puede denominar de muchas maneras a esta clase de paradójicas dificultades, pero sin perder de vista de que nuestra libertad es entendimiento y es voluntad, querer. Como ha escrito Jesús de Garay (1991, 111)

El intento cartesiano consiste en reemprender el camino iniciado por los griegos, que se ha interrumpido bruscamente, cuando se ha descubierto la dificultad de articular la razón con la libertad.

No se trata sólo de una cuestión epistémica, sino de que esta clase de consideraciones tienen su exacto paralelo en el terreno moral e, incluso, en el terreno político, ámbitos en los que la libertad es la condición misma de existencia de la moralidad y de la propia política, entendida como algo distinto del mero ejercicio de un poder basado en el sometimiento por la fuerza.

Así, pues, no debíamos perder mucho tiempo en considerar la teoría de la conciencia como un mero intento de establecer un estatuto de excepcionalidad lógica en el conjunto de principios que nos permiten entender la naturaleza, como el empeño en producir una especie de vaciado del mundo para poner en su lugar un yo inextenso y, a la vez, paradójicamente casi infinito. Es obvio que tenemos dificultades casi insuperables para hablar de la conciencia como lo que indudablemente es, como un fenómeno natural, y lo es también que el intento de reintroducir el yo como un objeto más en el mundo que el yo contempla ha producido toda clase de intentos categoriales y conceptuales más o menos arriscadas y caprichosas, pero nunca debíamos confundir las dificultades de nuestro lenguaje y las limitaciones de nuestro entendimiento con problemas puramente objetivos, al margen de nuestro proyecto de comprensión, de manera que eso debiera darnos una enorme libertad para admitir categorías de lo real que no quieran y/o no puedan reducirse al tipo de forzada unidad que nuestro entendimiento postula. Como dijo en cierta ocasión Sherrington, es difícil entender el empeño en que todo sea uno en contra de la posibilidad de que pudiera ser dos, o más, pero, al margen de ello, no debíamos ignorar que nuestra meditación sobre la naturaleza de la conciencia, de la conciencia humana y racional, en este caso, que es la única que conocemos de algún modo directo, forma parte de un proyecto de emancipación, de creación de derechos y garantías, de dignificación de la acción y de respeto a quienes parecen ser, e indudablemente son, otros como yo, mis semejantes en algo más que lo que se ve y se toca. Esa dimensión moral y política de la conciencia es un elemento al que no hay que renunciar a la hora de hacer un inventario de las realidades con las que nos tropezamos, y si eso parece estar en contra de tales o cuales dimensiones de la imagen científica del mundo no hay que lamentar sino que esa imagen sea todavía indeseablemente estrecha.

Referencias

Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

Cassirer, E. (1947): *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.

De Garay, J. (1992): *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid.

Gazzaniga, Michael (2011): "Neuroscience and Justice", Edge Master Class 2011,

<http://edge.org/conversation/neuroscience-and-justice-gazzaniga>

Gazzaniga, Michael (2012): "Las mentiras de la mente", Entrevista,

http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/psicologia/mentiras-mente_0_791320877.html

González Quirós, J. L. (2013): "Ética y política del reduccionismo" en Monismo, Dualismo, Pluralismo, número monográfico de Naturaleza y libertad, Revista de estudios interdisciplinarios, ISSN, 2254-9668, Número 2, Málaga, pp. 91-114, accesible en <http://grupo.us.es/naturalezayl>.

- González Quirós, J. L. (2014): *La comprensión de la vida humana. Historia, ciencia y libertad*, Noesis, ISBN 978-84-87462-72-6, Madrid, segunda edición.
- González Quirós, J. L., (2015a) "La Biología como gnosis contemporánea", Revista de libros, accesible en <https://www.revistadelibros.com/la-biologia-como-gnosis-contemporanea/>
- González Quirós, J. L., (2015b) "El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política" en H. Daniel Dei (ed.), *Caminos para pensar la Democracia. Reflexiones desde la filosofía, las humanidades y las artes*, Ediciones de la UNLa - Editorial Biblos/Politeia, Buenos Aires, 2015, ISBN 978-987-691-395-9, pp. 77-89.
- Nagel, T. (1987): *What does it all mean? What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, New York, accesible en <http://xa.yimg.com/kq/groups/19143263/1413421300/name/What+does+it+all+mean+-+Nagel.pdf>
- Ortega y Gasset, J. (1954): *Obras Completas*, R. de Occidente, Madrid.
- Putnam, H. (1997): *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona
- Putnam, H. (2001): *La trenza de tres cabos. La mente, le cuerpo y el mundo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid
- Weyl, H. (1963): *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Atheneum, N. York.
- Wilson, E. O. (1980): *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México.
- Wilson, E. O. (2014): *The Meaning of Human Existence*, Liveright Publishing Corporation (W.W. Norton and Company Inc.), New York.

Una visión filosófica frente a la problemática de la despenalización de la droga²

H. Daniel Dei (UNLa)

El tema con el que me he comprometido es un asunto humano que excede ampliamente los límites de la ciencia médica y jurídica. La complejidad de matices que su abordaje reclama no van a poder ser considerados, pues, en detalle en esta brevísima exposición. Quiero, al mismo tiempo, advertir como principio general, que cualquier consideración legislativa al respecto que no sea capaz de evitar discusiones de ribetes políticos extratemáticos, ofrecerá todavía más debilidades que nuestro modesto debate para un tratamiento satisfactorio de la cuestión. En ese caso, la necesaria intervención del Parlamento estaría condenada por el juego de falacias argumentativas e intereses mezquinos de poder de dominio que alejarían la dimensión del problema del único punto importante: la dignidad de las personas involucradas y el destino de la comunidad a la que pertenecemos.

He titulado conscientemente mi contribución: “Una visión filosófica frente a la problemática de la despenalización de la droga”. Entiéndase entonces para ser consecuente con mis anteriores afirmaciones que es “una visión”. Y una visión filosófica. Ello implica que muchos de los aspectos más técnicos, jurídicos y médicos de la cuestión, los dejo en el buen criterio profesional de mis colegas aquí presentes. Una visión filosófica pretende aportar una perspectiva diferente, generalmente no considerada en los debates pero siempre supuesta en la legitimación de los argumentos esgrimidos a la vez que presente en el dolor de los que sufren las adicciones, directa o indirectamente, esto es, por sus implicancias en la capacidad de autonomía de los sujetos que las padecen o por las consecuencias sociales de sus conductas. Una perspectiva filosófica está orientada entonces necesariamente a pensar los fundamentos existenciales del problema y a considerar los alcances antropológicos y éticos de las decisiones que derivan de él.

La incumbencia de la perspectiva filosófica en el debate no puede ser soslayada. Baste repasar mentalmente lo que entendemos desde las ciencias por droga y adicción en estas conversaciones, cualquiera sea la postura, para advertir que hablamos de un trastorno de efectos psíquicos y físicos compulsivos, cuyo consumo refiere siempre a una modificación de las funciones naturales del organismo, pues afecta el sistema nervioso central y las funciones cerebrales y produce alteraciones, en algunos casos irreversibles, en el comportamiento, la percepción, el juicio y las emociones. Por consiguiente, no hay que interpretar con

² Presentado en la *II Jornada de Ciencia y Tecnología UM2008*, organizada por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Morón. Mesa Redonda Tema “Adicciones: Despenalizar la tenencia para el consumo de drogas, ¿sí o no?”, 28 de agosto de 2008, Morón, Argentina. Publicado inicialmente en *UM Tesouro IV* (23).

mucha agudeza que este tipo de drogas, lejos de contribuir a restituir un estado de salud en el individuo, pareciera acotar progresivamente la libertad de los sujetos a la iteración de impulsos que satisfagan su necesidad de consumo, en una carrera creciente de mayor dependencia y acelerada pérdida de todo principio de realidad. Y esto significa sencillamente un proceso que va vaciando a las personas de toda capacidad de discernimiento axiológico para conectarse con su entorno y establecer vínculos conscientemente placenteros con sus semejantes.

Sin embargo, este proceso al que acabo de aludir que, dicho de otro modo, constituye un vaciamiento del sentido del mundo y de la vida, no responde solamente a inclinaciones personales. Es la respuesta de los más débiles, psíquica y espiritualmente, a la realidad social en la que vivimos y, sin duda, el resultado de la lógica propia en que nos movemos y tratamos de ser en una sociedad poco menos que “anómica”.

Queda claro entonces que el fenómeno que nos ocupa, si se quiere analizar en profundidad, solamente puede comprenderse y enfrentarse si consideramos la totalidad de las dimensiones en que se manifiesta. Por eso, así como aceptamos que hay una dimensión social (en la que incluyo lo político, jurídico y económico, aspectos que suelen exceder la jurisdicción de los Estados), y una realidad psicofísica, tanto social como individual de los efectos de la drogadicción, claramente deberíamos aceptar que existe también una dimensión ontológico-existencial subyacente a la manifestación de este fenómeno. Esta dimensión, que no tiene nada de abstracta, una vez descubierta y aceptada, es la que nos ayuda a visualizar el carácter determinante, concreto, de la tensión de identidad que viven las personas en las condiciones de la globalización mediática de este fenómeno; condiciones que generan representaciones sociales benignas y hasta necesarias del uso de estupefacientes y, por consiguiente, de la presencia de la droga como algo obvio, cotidiano, como recurso de pseudo satisfacción a la mano, en los modos de interacción social públicos y privados. Endefinitiva, la realidad de su existencia como problema en todos los órdenes de la vida humana. En otras palabras, puede decirse que el fenómeno obedece a una multicausalidad que podría expresarse en una suerte de *maniobra* convergente, lo que me hace pensar —de ahí la elección del término “maniobra”— en el carácter voluntario de la acción, tanto de los sujetos que la consumen como de quienes la producen, comercializan y medran con su circulación. Así, es fácil ver que: 1) la corrupción institucional, que viene de la mano de las ambiciones de poder de dominio, falsamente legitimadas o simuladas por circunstanciales líderes que contribuyen a la existencia de las bandas de narcotraficantes y a la instalación del facilismo como *modus vivendi* y técnica de manipulación en los niveles de población con menos contención psicosocial (sean éstos sectores excluidos socioeconómicamente o de mediano y alto poder adquisitivo), implica la existencia de una conciencia responsable que aprovecha,

permite por omisión o acción que el fenómeno deteriore todo el tejido social; y 2) la promoción pseudo educativa y la exaltación mediática consecuente de una lógica de derechos sin obligaciones ni responsabilidades, la ponderación social de las experiencias de la inmediatez, el goce de la satisfacción instantánea y puntual y la imposición del cuerpo como único valor, en cuyo espejo se reflejan niños, jóvenes y adultos inmaduros, sumada a la sujeción al mandato social del éxito y a la relativización de todo compromiso con los otros, supone en el punto de partida también una elección preferencial respecto de otras posibilidades que puede ofrecer la vida, aun cuando las condiciones contextuales no sean ciertamente las más adecuadas.

Se comprenderá a esta altura por qué afirmé al comienzo de esta charla que la propuesta temática es un asunto humano bien difícil. Se dan cita en la cuestión desde la dolorosa e infeliz experiencia de la libertad de una persona, a quien, sin duda, la comunidad debe auxiliar mediante mecanismos eficaces, hasta el genocidio perpetrado como negocio en el que interviene una diversidad de eslabones de una larga cadena de intereses. Empero, curiosa y paradójicamente, nos planteamos si debemos penalizar la tenencia personal de drogas o no.

O la disyuntiva está mal formulada o se confirma que padecemos de cierta tendencia esquizoide. Así, somos testigos de que el Estado, las organizaciones sociales y sanitarias con la cooperación de la población vienen haciendo esfuerzos importantes para controlar el consumo de tabaco. Lo mismo puede decirse en cierto modo sobre el alcohol. Estos programas han demandado grandes inversiones en recursos de toda índole. Pero la sola mención de estos hechos dispara numerosos interrogantes. Preguntas que, por su obviedad, deberían ser desocultadas en el debate. Por ejemplo: ¿Qué necesidad hay de abrir un nuevo frente de batalla, despenalizando el consumo de drogas, problemática cuya complejidad es insospechada y para nada reglada? ¿Acaso los intereses vinculados a la droga y al comercio ilegal de estupefacientes no superan largamente en capacidad de maniobra las restricciones o resistencias que tuvieron inicialmente los programas de control de consumo de tabaco y alcohol? Aun así, ¿no son punibles en la actualidad los excesos de alcohol en los análisis de alcoholemia y la venta de bebidas a menores? ¿Por qué entonces la despenalización del consumo al mismo tiempo que la penalización de la venta? ¿Cómo explicar al consumidor de drogas de paco, crack, cocaína o marihuana que su consumo le hace daño si no es delito? Y si no fuera punible, ¿no tendría la obligación de informar cuando la justicia lo requiriese para conocer dónde compró la sustancia que consume? ¿Los que consumen no saben ya que les hace daño? ¿No dan cuenta de este daño quienes han podido salir de esta situación después de un largo y penoso tratamiento? ¿Quién asegura que la despenalización permitirá reducir el consumo en lugar de estimularlo?

Las preguntas pueden sucederse sin fin. Lo que me parece claro es que *el planteo no puede limitarse a la despenalización del consumo*. Instalar en la opinión pública el tema bajo la máscara del padecimiento de quien la consume es a todas luces una falacia argumentativa, engañosa y distractiva, orientada a manipular la realidad del problema y beneficiar en última instancia a quienes comercian con la muerte. El consumo de drogas ilegales no es un asunto individual, personalísimo; no afecta solamente la privacidad. Como tampoco es un asunto individual fumar en un ambiente donde haya personas que no desean hacerlo, cualquiera sea la causa de su deseo. Y esto ya no es una discusión en nuestra sociedad. Todos sabemos que hacerlo contra la voluntad de los no fumadores es violar derechos de terceros.

¿Por qué pues la limitación del consumo de tabaco o alcohol no afecta el derecho a la privacidad de las personas y sí, en cambio, el consumo de estupefacientes?

Existe consenso científico acerca de que el consumo de drogas limita o anula la autonomía de las personas. Les impide controlar su comportamiento. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cuáles son las consecuencias ético-antropológicas y sociales de esta información? La libertad de los seres humanos se gana contra sí mismos. Esto es, si no hay capacidad de autolimitación no ejercemos efectivamente la libertad. La idea del ejercicio de una libertad absoluta, sin condiciones o sin límites es una contradicción en los términos. Es su negación. La libertad siempre es determinación de un bien que preferimos entre otros. Preferir todos los bienes es elegir ninguno. Si aceptamos que la libertad es además un bien social al que aspira toda sociedad democrática, y más aún, de personas, entonces el ejercicio de nuestras libertades individuales no puede ser ajeno al compromiso con los otros que forman parte de la sociedad en que vivimos. Libertad y responsabilidad son figuras de un solo acto: la capacidad del ser humano de darse un orden de sentido en el que ha decidido vivir.

Si consumir el tipo de drogas que hemos puesto en consideración es un acto privativo de las personas, entonces, necesariamente quienes las consumen son responsables jurídica y moralmente ante la sociedad cuando sus efectos perjudican a terceros. Esta afirmación es independiente de la comprensión social que debemos tener —y que de hecho se tiene— con quienes padecen de drogodependencia. De ahí que no se invalidan las consecuencias legales derivadas de las alteraciones de su comportamiento (accidentes, asesinatos, robos, promiscuidad social, etc.). Si no lo son porque la adicción a ellas es en definitiva una enfermedad por la cual las personas no pueden responsabilizarse de sus actos, entonces estamos aceptando que efectivamente es un mal que debe evitarse, un desequilibrio en la salud individual de las personas y del cuerpo social y, por consiguiente, una responsabilidad del Estado que debe proteger física, psíquica y socialmente a los ciudadanos. A los consumidores por su enfermedad y a los no consumidores por las consecuencias de su comportamiento. Con muchos esfuerzos individuales, contribución de ONGs, y

limitaciones institucionales se trabaja a favor de los consumidores. Sin estrategias y medios públicos suficientes dejamos a la buena de Dios las consecuencias sociales de las alteraciones del comportamiento que derivan del consumo de estupefacientes.

En síntesis, a la pregunta de la mesa que dio lugar a esta contribución mi respuesta es *no*. Creo que despenalizar el consumo de la droga altera y potencia toda la cadena del delito. Y no vale el argumento expresado en la distinción “drogas blandas y drogas duras”. La experiencia estestigo de que unas llevan al consumo de las otras. Por otra parte, la necesidad de consumo favorece la existencia del producto y su comercialización. Oferta y demanda no pueden separarse. Hay pues también una responsabilidad legal del que consume que, en la mayoría de los casos, es el primer promotor consciente o desesperado de la circulación de la droga entre sus compañeros o amigos. Para no hablar de los sospechosos mecanismos de represión, “mexicaneadas” y demandas no controladas seriamente por los países que más consumen.³

Sin acciones gubernamentales coherentes, integrales y respaldadas con auténtica voluntad política no puede enfrentarse esta cuestión. Lejos de combatir el daño que causa en las personas y por extensión a toda la comunidad, se contribuye a alimentar la lógica que sustenta la modalidad de interacción social y el imaginario de la sociedad en la que vivimos: individualismo, narcisismo, seducción por el éxito a cualquier precio, competencia sin reglas como estrategia, relativización del esfuerzo, afán desmedido de lucro y fascinación por las experiencias extremas instantáneas.

Aun en condiciones económicas y sociales adversas, las personas saben que la vida es un bien, una posibilidad. En realidad, es el único bien sobre el que se puede construir una historia personal y la historia de una comunidad. Pero así como existe una diferencia entre vivir y vivir con conciencia de la gracia que es la vida, respetar el bien que representa es una virtud que se modela en el tiempo solamente con la educación testimonial, tanto en el seno de las familias, en las aulas, como a través de modelos de identificación social no contradictorios de dirigentes, líderes, educadores y figuras circunstancialmente mediáticas en cada uno de los ámbitos institucionales u organizacionales que componen nuestra sociedad. Nada asegura que la despenalización disminuya el consumo. Más bien, todo hace suponer por la envergadura de los intereses en juego (países, traficantes, organizaciones terroristas *ad hoc*, políticos y agentes de seguridad comprometidos, comerciantes del espectáculo sin escrúpulos, etc.), que su despenalización aumentará la marginación de los que ya viven marginados, los “muertos vivos”, que día a día se destruyen con el paco. ¿Qué aportamos nosotros como docentes? ¿Cuánto somos capaces de cambiar para que este mal que vacía a nuestros hijos de todo sentimiento de futuro desaparezca?

³ Excepto para uso terapéutico, estrictamente medicinal.

Una comunidad sin esperanza no tiene destino. Y la esperanza es la confianza de ser y existir en la posibilidad de un horizonte de sentido, horizonte de la autonomía de las personas que crecen aligerando sus cargas de las dependencias de los miedos y de las incertidumbres. Y esto no se resuelve con acciones reactivas, debates parciales y evasivos, o con imposiciones de poder de dominio.

El instante: Eichmann y el destino de Occidente

Aldo Osiadacz Rastelli (UV – Chile)

Introducción

La tesis de este artículo es demostrar que en un preciso instante de tiempo Crono, el cuerpo disciplinado de Eichmann fue atravesado por el pliegue de dos paradigmas: el paradigma de la utilidad y el paradigma del deber. Este pliegue, que definiremos como *officium*, operó como un deber ser en una función determinada y en un instante específico de tiempo, provocando como efecto no solo el vaciamiento de la subjetividad del oficial nazi, sino que comprometiendo el destino de la subjetividad en Occidente.

Para ello, nos situaremos en un instante preciso del tiempo Crono, que es el instante en que Eichmann recibe la orden de coordinar la solución final. En ese tiempo se pone en juego el tiempo como Crono y como Kairós. Quién se enfrenta a ese tiempo es un “hombre normal”, como diría Arendt. Un hombre que esquivo el tiempo Kairós y asume el tiempo Crono, porque argumenta que él “solo cumple con su deber”. Desde ese lugar, indagaremos la idea de comunidad homogénea en Bataille y el rol que juega la utilidad. Rastreamos junto a Esposito la noción de deber como deuda con la comunidad, para luego continuar con el desplazamiento del deber en la institucionalidad moderna, particularmente en Auschwitz, donde se une deber y acción racional. Finalmente, este proceso será explicado por la tesis arqueológica de Agamben sobre la ontología de la praxis y el concepto de *officium*, aspecto que, a juicio del autor, influye fuertemente en la concepción ontológica moderna.

Eichmann era un “hombre normal” muy moderno, quizás demasiado moderno. Cuando Arendt llega al juicio de Eichmann en Jerusalén, pensaba encontrar a un ser abyecto, un hombre sádico, un mentiroso que manipulaba los hechos, un fanático antisemita, en síntesis: un ser que representaba el mal radical. Sin embargo, al escucharlo hablar y justificar sus actos, Arendt ve que ese hombre, que se encuentra enjaulado en una caja de cristal, no era más que un “hombre normal”. Que a juicio de especialistas era un buen padre de familia, un buen esposo, un buen amigo, un cumplidor de la ley y, sobre todo, un buen funcionario. La verdad es que los jueces y fiscales no podían creer que quién tenía al frente, en un cubículo de vidrio, era una persona normal, “que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, (solo un hombre que) fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal.” (Arendt, 2003: 21) De este modo, Eichmann es un hombre vulgar, lo aterrador es la distancia abismal entre su insignificancia como persona y la atrocidad indescriptible que ha cometido. En

la banalidad del mal, no es que el mal sea banal, sino que quién cometió ese mal indescifrable sea un “hombre normal”. Eichmann es un hombre banal, que hace referencia a la total superficialidad e irreflexión del oficial, no se interroga sobre el mundo, solo recibe órdenes sin preguntar.

La interrogante que emerge es: ¿cómo el régimen nazi confió a “hombres normales” las tareas de exterminio y no a sus seguidores?, ¿por qué “hombres normales” llevarían a cabo con eficacia “la solución final”? Bauman (2006) afirma que no casualmente la SS reclutaban en sus filas personas con un perfil psicológico que se alejaba del sádico y del antisemita furibundo y que, por el contrario, se inclinaban hacia personalidades como las de Eichmann. Por ello, para Arendt, Himmler “Demostró su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, sino, primero y, ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia.” (Arendt, 2003: 341). Sí hay un fenómeno moderno, dice Arendt, es la del pequeño burgués, la del individuo que está pendiente únicamente de su existencia privada-familiar, anulando, su vida pública, desarraigándose del mundo.

La indiferencia ante los asuntos públicos, la neutralidad en los asuntos políticos, no son en sí mismas causa suficiente para el auge de los movimientos totalitarios. La sociedad competitiva y adquisitiva de la burguesía ha producido la apatía, incluso la hostilidad, hacia la vida pública no sólo, y ni siquiera primariamente, en los estratos sociales que fueron explotados y excluidos de la participación activa en la dominación del país, sino, en primer lugar, dentro de su propia clase. (Arendt, 1951: 318)

Es el tiempo de la emergencia del individualismo moderno y de una sociedad burguesa muy competitiva, en la cual lo privado se ha convertido en el único interés común que nos queda. Al referido individualismo, Hannah lo denominará filisteísmo, como lo expresa la pensadora: “El retiro del filisteo a la vida privada, su devoción sincera a las cuestiones de la familia y de su vida profesional, fueron el último y ya degenerado producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase (...)” (Arendt, 1951: 421). Ese hombre concentrado en su propio interés y en el de su familia es el tipo de aislamiento organizado por el mundo moderno. Es este “hombre normal” o superfluo el que se encuentra desarraigado del mundo y de su pluralidad, que acepta la existencia dada como la única existencia posible, en síntesis, un modo de vida obediente y conformista con lo que se nos hace presente.

Dicho de este modo, lo que necesitaban los nazis era un ejército de hombres cumplidores del deber, obedientes, escrupulosos, superficiales, respetuosos de la ley y

productivos. Para alcanzar dicho logro la SS captó gente normal. Himmler, sabía que este tipo de hombre estaría dispuesto a cumplir con su deber y obedecer lo que fuese necesario obedecer.

Dado esto, sostenemos que no solo la vida de Eichmann se decidió en un instante de tiempo, sino que en ese instante de tiempo se decidió, en parte, el futuro de occidente, ya que “el hombre normal”, obedeciendo su deber de cumplir con la utilidad institucional, impactó fuertemente en el destino de la cultura occidental. El instante de tiempo, al que hacemos alusión, corresponde a un momento muy preciso: Cuando Adolf Eichmann, teniente coronel, recibe la orden de preparar la “Solución final” de parte Reinhard Heydrich, comandante de la Oficina Central de Seguridad del Reich. “El hombre normal” que es Eichmann se ve enfrentado, en un instante de tiempo Crono, a uno de los dilemas paradigmáticos de la tanatopolítica moderna: El instante, ese preciso momento que transcurre entre el imperativo dado por el Reich y su respuesta obediente. Afirmamos que, en ese instante de tiempo, Eichmann enfrenta el pliegue de dos paradigmas que definen su actuar.

El instante es una fracción ínfima de tiempo, que cuando lo queremos advertir de un futuro cercano se ha convertido en presente y ya casi es pasado... Lo propio del instante es la fugacidad, su pérdida. El instante presente expresa la fragilidad del tiempo. Borges decía en su poema El Instante: “El presente está solo. La memoria erige el tiempo. Sucesión y engaño es la rutina del reloj. El año no es menos vano que la vana historia.” Borges nos revela la verdadera naturaleza del tiempo, es presente y ese presente es un instante, un instante solitario. Lo que ocurrió y lo que va a acontecer reluce brevemente y se consume en un sólo instante que es el mismo repetido infinitas veces.

Por su parte, el filósofo italiano Giacomo Marramao (2008) establece una distinción radical en el concepto de tiempo. Habla del tiempo Kairós y del tiempo Cronos. Al definir ambas distinciones, dice Marramao, por un lado, tenemos “El tempus-kairós, es el instante como tiempo oportuno para cambiar el destino del hombre. Es el tiempo oportuno de la templanza, de la mezcla propicia, del encuentro y la tensión productiva, entre energías y potencias distintas.” (Marramao, 2008: 14). Es decir, es el tiempo del sí mismo, de la potencia del hacer deseante y el pensar reflexivo. Kairós es el punto de inflexión, de ruptura, de interrupción del tiempo. Es el tiempo que Eichmann eludió.

Por otro lado, tenemos el tiempo de Cronos, que es el tiempo cronológico o sucesivo, es decir, el tiempo que nos domina, como único tiempo posible. El tiempo de la velocidad que genera un impulso a la aceleración como síndrome de la prisa, provocado por la tecno-productividad. El tiempo objetivo, como tiempo medido, puede parecernos lleno o vacío según el número o intensidad de los estímulos que recibamos. En la modernidad, este tiempo objetivo es ocupado desesperadamente por

la modulación tecno-económica-institucional de modo constante y con diferentes intensidades. El crono moderno no solo economiza el tiempo, sino que es un instante de tiempo que busca economizar el pensar, que busca economizar el deseo, que busca economizar el sentir. El presupuesto de Cronos es que el tiempo es escaso, “que nos falta el tiempo”, es decir, comprende el tiempo como una ausencia, un vacío, como una falta y en esa falta el sujeto se desubjetiviza, ya que deviene el sujeto en algo que no es: un no-ser-tiempo-máquina.

Afirmo que cuando la brecha de tiempo entre la orden y su ejecución se amplía, es porque nosotros la hacemos extensa, porque nos apropiamos de ese instante de tiempo presente solitario, así emerge el tiempo interno del sujeto: Kairós. Ahí aparece el tiempo del juicio y el pensar reflexivo, tiempo que le reclama Arendt a Eichmann. En cambio, en el tiempo de la máquina tecno-productiva, Cronos, es cuando el tiempo se nos escapa, porque es un tiempo que no nos pertenece, es un tiempo-deuda. Por tanto, cuando más se ajusta la orden a la ejecución, cuando existe menos tiempo flotando, existe mayor automatización, actuamos bajo la operatividad del mando dado por la máquina. Es decir, somos incapaces de detener el tiempo cronológico y terminamos sometiéndonos al tiempo objetivo ya determinado, que busca acortar, incluso reducir a cero la brecha, materializando así el mandato. Acá no hay distinción entre imperativo y obediencia de hecho, son una unidad indivisible, sostenida por su carácter performativo: la orden se da, se hace.

Lo acontecido sucede en solo un instante, en un relampagueo de tiempo, en unos segundos, quizás unos minutos, donde se define todo. ¿Qué sucedió en ese instante, en ese solo instante?. Lo que la historia nos deja claro es que Eichmann eludió todo conflicto, ya que sí se hubiese dado la posibilidad, aunque sea mínima, de interrumpir el tiempo y pensar reflexivamente, se hubiera visto enfrentado a una operación muy precisa: llenar la brecha entre la orden dada y su ejecución, tuvo la posibilidad de apropiarse del tiempo. En esta apropiación de tiempo, su conciencia hubiera sabido que sería un héroe nazi que cumplió con su deber o en cambio ser un reconocido oficial que desobedeció las órdenes porque atentaban con su conciencia. ¿Por qué decide Eichmann cumplir con su deber? Es difícil definir que pasó por su mente en ese momento. Es difícil saber si intentó detener el tiempo o el tiempo se aceleró y se dejó llevar por la dinámica de un tiempo impuesto. No tenemos evidencias de ello. Solo sabemos que asumió “su deber”.

De este modo, Eichmann operó en este tiempo Crono, que es un tiempo que no le pertenecía, un tiempo que adeudaba, un tiempo que faltaba y, por tanto, que le demandaba ser cubierto por la acción racional, destinada al rendimiento y la productividad en un “hombre normal”. La acción racional opera dentro de un ámbito muy concreto: la comunidad y la comunidad más próxima a Eichmann es la comunidad homogénea del nazismo.

Para Bataille, el fascismo se define como un proyecto comunitario que se piensa a sí misma como acabada, es decir, como una comunidad homogénea. Así lo define en su texto: *La estructura psicológica del fascismo* (1933). Para comprender la influencia de la comunidad en Eichmann, se hace necesario comprender la comunidad como algo que precede fáctica y ontológicamente a todo sujeto o individuo. La idea de comunidad en Bataille es entendida como el vínculo inexorable entre homogeneidad y heterogeneidad, entendida en sus dos acepciones: pura e impura. Lo que trabajaremos acá será la connotación de una comunidad pura.

Lo que nos interesa del concepto de comunidad de Bataille es la noción de homogeneidad y la función de la utilidad en dicha concepción. El filósofo francés intenta dar cuenta del hecho de que el fundamento de la psicología colectiva del fascismo remite a un ideal comunitario finito: “La descripción psicológica de la sociedad debe comenzar por la parte más accesible para el conocimiento -en apariencia, la parte fundamental- cuyo rasgo significativo es la homogeneidad como tendencia.” (Bataille, 1993: 10). De este modo, el teórico francés establece que la psicología de la sociedad está definida por una tendencia a lo homogéneo. Esta tendencia se define como una disposición corporizada en el individuo hacia la mismidad. En situaciones de crisis, la tendencia opera como catalizador y expulsión de lo extraño y regreso a lo mismo. Esta tendencia a lo homogéneo es lo que define a Eichmann, como oficial nazi. Luego Bataille, define la homogeneidad como la “(...) comensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha comensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse por una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definidas).” (Bataille, 1993: 10). Esta idea de comensurabilidad, es decir de algo que es medido o valuado, Bataille la explica a través de la idea de lo útil: “La base de la homogeneidad social es la producción. La sociedad homogénea es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil.” (Bataille, 1993: 10). El componente homogéneo de la sociedad se ajusta, entonces, a una lógica de la acción racional útil, acción que es predeterminada por la comunidad. De esta forma, toda acción es útil en la medida que es reconocida por la mismidad y desarrolle a la sociedad. La sociedad productiva y el mercado se identifica con el componente útil-homogéneo. De esta forma, si todo es utilidad en una sociedad, las nociones de inclusión/exclusión serán desarrolladas bajo este criterio. De tal modo que, “Todo elemento inútil resulta excluido, no de la sociedad total, sino de su parte homogénea, en la que cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad homogénea pueda alcanzar nunca la forma de la actividad válida en sí misma. Una actividad útil siempre tiene una medida común con otra actividad útil, pero no con una actividad para sí.” (Bataille, 1993: 10,11). Sólo así, es útil todo aquello que no es para sí sino para beneficio de la comunidad. Lo útil como posibilidad de ser usado por otros, es decir, algo o alguien que esta para otros, un instrumento que esta para producir en otros satisfacción y beneficio, este es el sentido de lo homogéneo. Lo útil

expresa lo productivo de cada cual, con su comunidad, no es un para sí, sino un para otros, una disposición a otros, en lo productivo de mí.

En este sentido, el valor de cada hombre está determinado porque, “Cada hombre, según el juicio de la sociedad homogénea, vale según lo que produce; es decir, que deja de ser una existencia para sí y es tan sólo una función ordenada en el interior de límites mensurables de la producción colectiva (que constituye una existencia para otra cosa que para sí).” (Bataille, 1993: 11). Lo homogéneo hace vivir al hombre en una exterioridad permanente que los desubjetiviza, ya que deja de vivir para sí y vive para otros, siendo una pieza ordenada dentro de la estructura de la utilidad. De esta forma, lo homogéneo reduce toda vitalidad humana e instala al sujeto como pieza sumisa en la estructura de producción. Esta sumisión a la estructura es un elemento clave para comprender el cumplimiento al deber en Eichmann.

La validez de la praxis humana está en función de los otros, para Campillo (1993) “Los elementos homogéneos de una sociedad son aquellos que se someten a leyes generales de utilidad y de conmensurabilidad, de modo que ninguna actividad homogénea es válida en sí sino en relación con otras, según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica.” (Campillo, en Bataille 1993: XVI). La validez de toda actividad homogénea es siempre en relación dinámica de funcionalidad de medio-fin, donde unos son instrumentos de otros, alejándose por completo de los fines. Para el filósofo español, esta forma de homogeneidad posee una finalidad inherente a ella, “Esta dimensión homogénea está destinada a asegurar la supervivencia de los individuos y de las sociedades, a protegerles de la muerte posible. Los hombres se aseguran la vida, pero a cambio se hacen esclavos del tiempo, es decir, del cálculo económico, del conocimiento científico-técnico y del orden jurídico-político.” (Campillo, en Bataille 1993: XVI). En este contexto, la comunidad, para su supervivencia, debe comunicar y expresar orden, disciplina, regularidad y fidelidad al deber. Se caracteriza por la uniformidad máxima no admitiéndose divergencias con los superiores, el Estado, los capitalistas, quienes interpretan las circunstancias y los acontecimientos y son aquellos a quienes se les confía la toma de decisiones, por lo que la obediencia debe prevalecer por encima de todo. Debe existir, en una sociedad regulada y uniforme, una disposición a obedecer, una obediencia como ser existenciarío en el mundo. Eichmann es el mejor ejemplo de esta obediencia al deber. Sabía que debía cumplir con su “deber”, es decir, que su deber era ser útil a la comunidad. Era su obediencia como modo de ser y su modo de cumplir con su “deber” como participante de una comunidad de la mismidad.

Sí el paradigma de la utilidad pretende, a través de la productividad, ocupar el tiempo falta como tiempo total, deberíamos concluir que dicho proceso es insuficiente y requiere de un respaldo ontológico que sostenga dicho proceso. ¿Es posible pensar en un imperativo que permita garantizar y sostener el tiempo productivo como

tiempo-falta, para que el tiempo no sea *tempus-kairós*? Por ello, propongo leer este tiempo-falta desde el paradigma del deber, es decir, bajo el imperativo: “tú debes”, es decir, entender la productividad como un deber a la acción racional. Esto implica analizar a un Eichmann contraído en la intersección entre la dinámica de la institución burocrática y la exigencia del deber.

Para comprender el término deber, necesitamos hacer dos alcances: Primero, deber viene etimológicamente del latín *debere*, que es tener algo procedente de otro, es decir: deber es deuda y, segundo, en el alemán, el término *shuld* se denota indistintamente como deuda y culpa. Por tanto, en Eichmann se establece un doble juego: por un lado, siente una deuda con sus superiores que donan su confianza en él para la ejecución de la solución final y, por otro lado, el no cumplimiento de esa deuda le significaba culpa. Es decir, su culpa, la única culpa que podía sentir Eichmann, era la culpa por desobedecer y no cumplir con su deber, como dice Arendt, “Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud harto alabada.” (Arendt, 2003: 148). De esta forma, obediencia y deuda-culpa son una unidad indiferenciada: toda obediencia es obediencia de una deuda-culpa y, toda deuda exige su retribución obediente para eliminar su potencial de una culpa desobedecida.

La deuda en Eichmann, como en todo “hombre normal”, está inscrita en la constitución de su ser-en-común, que es siempre deuda con-otros, por tanto, la deuda opera en el mismo lugar que ocupa la comunidad.

Desde otra perspectiva, aunque no tan divergente con Bataille, se hace necesario analizar y profundizar la noción de deber contenida en la relación comunidad/deuda, del filósofo italiano Roberto Esposito. Quién entiende la comunidad como nuestro ser en el mundo común, es el estar-con-otros, es la comunidad como ontología. El sentido de la comunidad viene dado, dice Esposito “porque es el lugar mismo -o, mejor dicho, el presupuesto trascendental- de nuestra existencia, dado que desde siempre existimos en común.” (Esposito, 2009: 26). Esto supone que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común: la comunidad es simplemente lo que nos está ya dado con el ser o, aún más, el único modo en el que nos es dado el ser.

Para ello, Esposito propone una labor de excavación filológica y filosófica sobre nuestra noción de comunidad, a partir del latín *communitas*. La etimología latina de *communis* contiene dos acepciones: la primera, la más conocida, *com*, significa junto y *unis* significa uno, significados tradicionales donde se naturaliza la imagen unitaria y totalizante de la comunidad, cuya expresión hemos analizado en la comunidad homogénea. Y, la segunda alternativa, es *munis* que significa obligación y don. Significado que despliega Esposito en su análisis. Aquí se nos ofrece otra imagen de lo común y la comunidad, donde lo compartido no es una unidad sino un *munus*. Así en el centro de la comunidad, no hay una unidad, es decir, una propiedad que los sujetos

comparten, sino una obligación común y sin fundamentos a la que estamos expuestos originariamente.

Esta obligación común es el *munus* que es: «don», «oficio» y «deber». Esto significa operativamente que, una vez que alguien ha aceptado el don del *munus*, está obligado a retribuirlo, ya sea en términos de bienes o de servicio. Pero es una obligación que no emana de subjetividades agradecidas, sino por el contrario, se origina por una ley del don que opera independiente de los sujetos. Quien es receptor del don está en deuda con el otro, es decir, posee algo de lo cual no es propietario y tiene la obligación de devolver, en palabras de Esposito: “estoy, (...) dando algo que no se puede conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño.” (Esposito, 2003: 28)

De esta manera, para Esposito la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en un empeño donativo del uno al otro, bajo la forma de deber, así lo afirma el filósofo italiano: “(...) el sentido (...) originario, de *communis*, debía ser quien comparte una carga (un cargo, un encargo). Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda.” (Esposito, 2003: 29): es decir, una carencia común, un menos, una ausencia, una falta, una deuda común y obligatoria ante la cual se constituyen los sujetos y que, por ello mismo, los endeuda o expropia desde siempre. La comunidad es la comparecencia del otro que, como yo está incompleto y, paradójicamente, se realiza en la expropiación. La comunidad tiene un origen negativo, pero es precisamente esta falta la que nos remite a la responsabilidad de cargar con esta deuda. De esta forma, el centro de la comunidad está vacío, como afirma Esposito “el don de sí al que el sujeto se siente arrastrado con un deber ineludible, porque coincide con el propio deseo.” (Esposito, 2003: 48) Como nos relacionamos desde la falta, todo lo que busqué retribuir a esa falta, no será más que una virtualidad que expresé que pese a la acción retributiva seguimos estando en falta. De este modo, toda deuda es infinita, es decir es no retribuable. Sin embargo, he ahí la paradoja, pese a esta imposible retribución de la deuda, la acción o servicio retributivo es necesaria de realizar, en tanto retribución que obliga la ley del don.

Estamos en presencia de una comunidad del vacío, de la nada, ya que la comunidad produce como efecto, dice Esposito “Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.” (Esposito, 2003: 31). La deuda como deuda infinita destituye y expropia al sujeto, de su única propiedad: su subjetividad. La comunidad no es sino su común exposición, interrumpe su individualidad abriéndolos al afuera de la alteridad. Por tanto, la comunidad es la alteración misma del sujeto, la coincidencia del sujeto y la alteración, la alteración como dimensión originaria del sujeto. Pero por ello mismo, la alteridad es el borde en

el cual corre todo el tiempo el riesgo de perderse, el sin-fondo al que se abisma, la nada en la que “la subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extraviarse” (Esposito, 2003: 33). Como afirma Esposito: “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro, lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2003: 31) La comunidad es la exposición al otro que destituye, expropia y altera, la subjetividad. Por ello, la comunidad es de los no sujetos, de los “sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio” (Esposito, 2003: 31).

Decíamos ante, que la noción de comunidad homogénea no es tan divergente a la noción de comunidad/deuda. En efecto, ambos autores ven en la comunidad un desbordamiento del sujeto en una exterioridad que los aprisiona. Solo que Bataille no desarrolla la noción de deber como deuda, lo que implicaría en Esposito que la comunidad homogénea lleva en su inscripción su propio vacío, su propia muerte.

Para que la comunidad no se pierda en su propio vacío, que desubjetiviza al sujeto, surge en el mismo munus, su opuesto: la inmunidad. La inmunidad se priva y niega el munus y, al negarlo implica una excepción, un privilegio con respecto a una obligación de retribución del don del munus. De este modo, inmune es quien no debe nada a nadie, sea de modo originario o por exoneración de una deuda. Pero también inmune es quien esta dentro de toda inclusión, es decir, es quien incluye/excluye, quien define sobre la base de la inmunidad todo aquello que debe ser expulsado. En este sentido, opera la comunidad homogénea de Bataille.

Por tanto, si la comunidad supone una negatividad que constituye a la vez que expropia, descentra y desubjetiviza, la inmunización es el proceso por el cual se pone un límite negativo a esa negación, dando sentido a los límites propios de la individualidad. En este contexto, para Esposito la modernidad se constituye sobre la noción del individuo moderno, y el paradigma inmunitario: “Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales, es decir, perfectamente individuos, individuos ‘absolutos’, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos (...) al contagio de la relación” (Esposito, 2002: 40). De esta forma, el individuo opera separado de los otros, inmunizado de los otros, pero a la vez unidos a los otros por la institucionalidad y la ley, que mediatiza la relación con-los-otros.

Sí para Hobbes, el munus lleva en sí su propia destrucción, lo que propone el filósofo inglés es, eliminar drásticamente toda vida común a cambio de la seguridad que ofrece el Leviatán y, así sacrificar la vida común en nombre de la sobrevivencia: esto es, inmunizar la sociedad. De esta forma, con Hobbes se perfila el dispositivo sacrificial y biopolítico moderno, que implica la conservación de la vida, renunciando a toda con-vivencia.

Siendo así, la modernidad inmunizada a través de la institucionalidad y la ley, se nos presentan como dispositivos profilácticos que mediatizan e higienizan ese estar-con-otros. Ya en *Communitas* (2003), Esposito señala que el derecho occidental une por medio de la separación a los individuos, protegiendo a los unos de los otros de la posible muerte violenta (Hobbes). Se sigue de aquí que la vinculación entre los individuos solo se hace por medio del derecho, siendo la investidura de persona su mejor manifestación. Al relacionarnos como personas estamos en el interior de la juridicidad occidental, sosteniendo que el derecho es, como dirá Brossat (2010), un profiláctico, a saber, relaciona a los unos con los otros, separándolos o, dicho de otro modo, separa para relacionarlos.

Sin embargo, la presencia tozuda de la comunidad/deuda emerge de modo imperceptible en la misma institucionalidad inmune que la expulsa, a través de la re-emergencia de la noción de deber. Emerge, como deber en el sentido de una función que debe cumplir. En efecto, paradójicamente el paradigma don-deuda, que reprimido vuelve a aparecer a la base y como el fundamento de relación en la institucionalidad moderna. La institución al desplazar a ese estar-con-otros, mantienen en su mediación el vínculo don/deuda, como ontología de mando, en donde el individuo es siempre un deudor de la institución inmunizada.

Esta institución inmunizada y utilitarista juega un rol central en Auschwitz. A diferencia de otros autores, que afirman que Auschwitz es una ruptura de la civilización occidental. Bauman sostiene que Auschwitz no podría explicarse sino como consecuencia de la modernización y, en particular, sin la ruptura ética con que actúa la racionalidad burocrática moderna, como producto de una sofisticada organización social que opera con altos índices de eficiencia y desobjetivación, cuya característica fundamental es el seguimiento acrítico de las órdenes superiores. De esta forma, las actividades que condujeron hacia el exterminio no se diferenciaban -en un sentido formal- de las otras tareas realizadas y supervisadas de forma sistemática y cotidiana por los aparatos administrativos, productivos y económicos.

En este contexto nos preguntarnos: ¿De qué modo la razón burocrática y utilitaria produce el “hombre normal”? La gente normal, común y corriente, que capturó Himmler (como señalamos anteriormente) se le encapsuló en la racionalidad burocrática, solo así fue posible la obediencia ciega al cumplimiento del deber que provocó que “Un asesinato concienzudo, completo y exhaustivo exigía que se sustituyera a las muchedumbres por la burocracia, la ira compartida por la obediencia a la autoridad.” (Bauman, 2006: 98). Los requisitos estaban claros,

Esta burocracia imprescindible debía ser efectiva, aunque estuviera compuesta por antisemitas convencidos o tibios, lo que ampliaba considerablemente el número de candidatos potenciales. Dirigiría la actuación de sus miembros, pero no despertando pasiones sino por

medio de la rutina organizada. Solamente haría las distinciones que tenía programadas, no las que sus miembros se sintieran movidos a hacer, por ejemplo, entre niños y adultos, eruditos y ladrones, inocentes y culpables. Reaccionaría con entusiasmo ante la voluntad de la autoridad, fuera la que fuera, por medio de una jerarquía de responsabilidades. (Bauman, 2006: 98)

La economía del exterminio moderno se distingue de las anteriores porque “Se caracteriza por la casi completa eliminación de la contingencia y de la casualidad y por su independencia de las emociones del grupo y de los motivos personales. Se distingue por su función fingida o marginal, disfrazada o decorativa, de movilización ideológica. Pero, ante todo, destaca por su intención”. (Bauman, 2006: 98)

En este sentido, la preocupación de Arendt era resolver el problema más importante con que se encontraron los nazis, al poner en marcha la Endlösung (Solución final): “cómo vencer (...) la piedad animal que sienten todos los hombres normales en presencia del sufrimiento físico”. (Arendt, 2003: 106). Lo que intentaremos reconstruir es el mecanismo social de la utilidad para vencer la piedad animal, una producción social de conductas contrarias a las inhibiciones morales, capaces de convertir a personas en asesinos o colaboradores conscientes en el proceso.

Sabemos que las personas pertenecientes a las organizaciones más directamente involucradas en el asesinato en masa no eran ni anormalmente sádicas ni anormalmente fanáticas. Lo que implica que los autores del genocidio fueron personas normales, “(...) que pasarían tranquilamente por cualquier cedazo psiquiátrico, por tupido que éste fuera, resulta moralmente perturbador.” (Bauman, 2006: 31). Esta normalidad también alcanza a “las estructuras organizativas que coordinaban las acciones de estos individuos normales para llevar a cabo un genocidio.” (Bauman, 2006: 31). Dicho en otros términos, estas instituciones no eran ni patológicas ni anormales. De este modo, el problema se hace más complejo ya que “Ahora vemos que las personas cuyas acciones encuadraban en instituciones que tampoco se desviaban de las pautas de la normalidad.” (Bauman, 2006: 31).

Por tanto, no se buscaba personas con una fuerte carga emocional o entusiastas ideológicos. Bauman confirma que “Sabemos que se desaprobaban las iniciativas individuales y que se dedicaba mucho esfuerzo a mantener el conjunto de la tarea dentro de un marco estrictamente impersonal y semejante al de una empresa. El provecho personal y, en general, los motivos personales eran censurados y penalizados.” (Bauman, 2006: 32). Se podría hablar de cierto “profesionalismo objetivo e impersonal” en la operación. Solo bajo estas premisas, “Los dirigentes de las SS contaban (acertadamente, por lo que parece) con la rutina organizativa y no así con el celo individual, con la disciplina y no así con la entrega ideológica. La lealtad a la

sangrienta tarea debía derivar, y derivó, de la lealtad a la organización.” (Bauman, 2006: 32).

Bajo estas condiciones, la moral del funcionario nazi se sustenta en el control y negación de los impulsos en función de un objetivo mayor, “No se podía buscar y encontrar la «forma de vencer la piedad animal» dejando que otros instintos animales básicos se expresaran. Esto provocaría, con toda probabilidad, una disfunción en la capacidad de acción de la organización.” (Bauman, 2006: 32). Estaba claro: esa era una “gran empresa” y cada cual debía cumplir con el rol asignado en cada fase de la operación, solo así cada acción correspondía a una acción racional, en el sentido que estaba programada y se realizaba “objetivamente”, extrayendo de ella todo impulso emocional que perjudicara los fines de la organización.

En estas condiciones Bauman se pregunta, “¿cómo se convirtieron estos alemanes corrientes en alemanes autores de asesinatos en masa?” (Bauman, 2006: 33). Para enfrentar dicha interrogante no queda otra alternativa que observar detalladamente las “(...) pautas normales de la acción racional moderna. Es en estas pautas donde podemos esperar descubrir esa posibilidad que de forma tan dramática reveló la época del Holocausto.” (Bauman, 2006: 31).

Bauman, citando a Herbert C. Kelman, quien sostiene que las inhibiciones morales disminuyen cuando se cumplen tres condiciones: “la violencia está autorizada (por unas órdenes oficiales emitidas por los departamentos legalmente competentes); las acciones están dentro de una rutina (creada por las normas del gobierno y por la exacta delimitación de las funciones); y las víctimas de la violencia están deshumanizadas (como consecuencia de las definiciones ideológicas y del adoctrinamiento).” (Bauman, 2006: 33). Para Bauman las dos primeras condiciones, “Se han enunciado detallada y repetidamente en los principios de la acción racional que las instituciones más representativas de la sociedad moderna han convertido en principios universales.” (Bauman, 2006: 33).

El primer principio tiene relación con la disciplina organizativa. Bauman interpreta este principio como “la exigencia de obedecer las órdenes de los superiores hasta el punto de eliminar cualquier otro estímulo de la acción, de colocar la devoción por la suerte de la organización, tal y como ésta viene definida en las órdenes de los superiores, por encima de cualquier otra devoción o compromiso.” (Bauman, 2006: 33). La obediencia bajo el reinado de la acción racional supone una obediencia que someta los impulsos, los deseos, los compromisos y la propia voluntad, en un rebaño racional de operaciones fríamente calculadas, ejecutadas eficaz y eficientemente. Es una obediencia ciega reconocida y aceptada legalmente por las órdenes recibidas. La negación del yo, propia de este tipo de obediencia pasa por suprimir todo tipo de influencias que provienen del sujeto y que provienen de determinaciones externas, “las más relevantes y susceptibles de interferir con el espíritu de dedicación, y que por

tanto hay que eliminar, son las opiniones y las preferencias personales.” (Bauman, 2006: 33).

De este modo, se logra la finalidad de la disciplina, esto es: “(...) apuntar a la identificación total con la organización lo cual quiere decir estar dispuesto a destruir la identidad individual y a sacrificar los intereses personales (los intereses que no coincidan con las tareas de la organización).” (Bauman, 2006: 33). Solo así, se produce una identidad entre individuo y organización que deviene en funcionario, es decir, en el celoso deber a la institución. Una identidad que presupone eliminar en el individuo toda diferencia que provenga de sus costumbres, hábitos, opiniones, deseos y afectos personales. Esta identificación busca sostenidamente anular la subjetividad, transforma al sujeto en un no-ser, desmundanizándolo. El funcionario, como un no-ser, debe expulsar de sí lo diferente que hay él, aquello que lo diferencia de la organización. Solo así, se alcanza el ideal de identificación con la organización y su no-ser se dispone a una obediencia ciega al mando institucional.

Esta identificación total entre el funcionario y la institución tiene como correlato la disposición absoluta a la obediencia al deber en el funcionario, tanto así que: “En la ideología de la organización, esta disponibilidad para un sacrificio personal tan extremado se considera una virtud moral; de hecho, como la virtud moral que dispensa de toda otra exigencia moral.” (Bauman, 2006: 33) Bauman afirma que la obediencia forma parte del honor del funcionario, citando a Weber, dice: “El honor del funcionario reside en su capacidad para ejecutar a conciencia las órdenes de las autoridades superiores, exactamente igual que si las órdenes coincidieran con sus propias convicciones. Esto ha de ser así incluso si las órdenes le parecen equivocadas y si, a pesar de sus protestas, la autoridad insiste en que se ejecuten”. (Bauman, 2006: 33). La identidad, entendida como complacencia, como coincidencia entre las convicciones personales y las convicciones de la institución, es un aspecto no menor en el análisis. En la lógica de la institucionalidad, para que la materialización de una orden (obediencia) se realice, ésta no debe ser realizada contra nuestra voluntad. Todo lo contrario, nuestra voluntad tiene falencias que se deben anular, para así ajustar, calibrar la voluntad con la orden, es decir, esa orden y la voluntad individual se deben hacer una, debe existir una identidad entre orden y voluntad. En la institución, la orden y su realización se deben hacer una. Bauman sostiene que “este tipo de comportamiento supone, para el funcionario, una elevada disciplina moral y la negación de uno mismo” (Bauman, 2006: 33-34) El sociólogo considera que la identidad supone un abandono de uno mismo, un abandono, que al hacerse repetición, es decir, hábito, se trasfiere la conciencia personal a una conciencia organizacional, la cual garantiza que las acciones sean racionalmente realizadas. Solo bajo la ontología de mando del deber obedecido, se produce el trasfondo ontológico que sostiene y garantiza la eficacia de la acción racional.

Sin embargo, la experiencia del Holocausto posee otra operación novedosa. Bauman lo define así: “implicar en la perpetración de un genocidio a un número mucho más amplio de personas y sin que durante el proceso estas personas lleguen a enfrentarse conscientemente ni con difíciles opciones morales ni con la necesidad de sofocar la resistencia de sus conciencias.” (Bauman, 2006: 36). Los cuestionamientos morales se evitan porque “Nunca se produce un conflicto de orden moral, porque los aspectos morales de las acciones no son inmediatamente evidentes o deliberadamente se evita descubrirlos y discutirlos. En otras palabras, el carácter moral de la acción o bien es invisible o bien permanece intencionadamente oculto.” (Bauman, 2006: 36). La acción perversa, de este modo, queda oculta o invisible a los ojos de quienes cooperaron. Al concentrar la acción en la acción misma se pierde de vista su concatenación serial con otras acciones que dan un resultado final. En efecto, el funcionario realiza acciones determinadas, muy precisas, unas desvinculadas de otras, aparentemente: “El efecto inmediato de su acción es otra tarea técnica, hacer algo al aparato eléctrico o a la hoja de papel que se encuentra en el escritorio.” (Bauman, 2006: 167). Así, una vez realizada la acción asignada esta deja de ser el deber de quien la ejecutó y pasa a formar parte de la cadena de montaje, “Era difícil identificar las relaciones causales entre sus acciones y el asesinato en masa. Y poco oprobio moral merecía la natural y humana inclinación a evitar preocuparse más de lo estrictamente necesario y, por tanto, a abstenerse de examinar la totalidad de la cadena causal hasta sus eslabones más lejanos.” (Bauman, 2006: 36). Cuando el “hombre normal” se concentra en la acción, como acción única y finita, pierde de vista el proceso y el resultado final. Solo sabe que es una pieza de la compleja maquinaria. Con ello, lo desresponsabiliza del resultado, siendo solo eficaz y obediente en la acción asignada.

Surge interrogarse, ¿cómo se relaciona el deber con la fragmentación técnica del trabajo? Para Bauman, toda posibilidad de una moral se ve reducida por la facticidad, “todas estas posibilidades teóricas desaparecen o se debilitan considerablemente cuando se complementa o se sustituye la jerarquía lineal por la división funcional y la separación de tareas. El triunfo de la responsabilidad técnica es entonces completo, incondicional y, a los efectos prácticos, inatacable.” (Bauman, 2006: 109). De esta forma, el deber, como deuda con la institución, es deber a la productividad, a la eficacia técnica, a la eficiencia, es decir, es un deber con la utilidad tal como la hemos entendido. Así las cosas, el deber es solo deber con la tarea, el deber por el deber, sin ningún fin, “la responsabilidad técnica se diferencia de la responsabilidad moral porque olvida que la acción es un medio para otra cosa que no sea ella misma. Como se eliminan del campo de visión las conexiones exteriores de la acción, la actuación del burócrata se convierte en un fin en sí misma. Solamente se puede juzgar por sus criterios intrínsecos de conveniencia y éxito.” (Bauman, 2006: 109). Concentrado exclusivamente en la tarea el funcionario pierde de vista el fin y, con ello, pierde la posibilidad de pensar reflexivamente lo que hace y los efectos de lo

que hace. En otras palabras, envuelto en la dinámica de la velocidad para cumplir rápidamente con lo asignado, impide que el funcionario interrumpa el tiempo, como tiempo Kairós, para quedar desamparado en el tiempo utilitario: Crono. Por tanto, “una vez aislados de sus consecuencias más lejanas, las actuaciones funcionalmente especializadas o bien pasan con toda facilidad el examen moral o bien son moralmente indiferentes.” (Bauman, 2006: 109). El impacto de este aislamiento, deja despejado el camino para que los parámetros técnicos se desplieguen sin contratiempos, ya que el deber es solo con la tarea ordenada así, “la actuación se puede juzgar sobre bases claramente racionales cuando no lo impiden las preocupaciones morales. Lo que importa entonces es que la actuación se haya realizado de acuerdo con el mejor procedimiento tecnológico y que su resultado haya sido rentable. Los criterios están bien definidos y son muy fáciles de utilizar.” (Bauman, 2006: 109-110).

De esta manera, el deber se contrae en la tarea, sobre el presupuesto de anular toda subjetividad y de separar la tarea de los fines. El sujeto se vacía en un no-ser, en un no-ser máquina indispensable para la mecánica institucional. Solo así, el deber “(...) se centra por completo en realizar la tarea con la mayor perfección.” (Bauman, 2006: 110)

Los funcionarios desean ser reconocidos por el trabajo bien realizado, “una vez que, gracias a la compleja diferenciación funcional dentro de la burocracia, se distancian de los resultados finales de la operación a la que contribuyen, sus preocupaciones morales se pueden concentrar por completo en hacer bien el trabajo. La moralidad se reduce ante el mandamiento de ser un buen trabajador, eficiente, diligente y experto.” (Bauman, 2006: 110). En este sentido, el deber queda reducida a estos valores disciplinarios. En el sistema burocrático la moralidad adquiere un nuevo sentido de hecho, esta institucionalidad “está plagada de conceptos como lealtad, deber y disciplina, todos ellos señalando a los superiores como objeto supremo de preocupación moral y, al mismo tiempo, la más elevada autoridad moral.” (Bauman, 2006: 166). En la práctica, todos estos nuevos preceptos del trabajo convergen y se reproducen una y otra vez, “(...) todo converge: lealtad implica realizar las propias tareas tal y como las define el código de disciplina. Como convergen y se refuerzan mutuamente, crece su poder como preceptos morales hasta el punto en que pueden inutilizar y dejar de lado todas las otras consideraciones morales (...)” (Bauman, 2006: 166). El super yo de los subordinados se moviliza desde el orgullo hasta la vergüenza, dependiendo de lo bien o mal que hayan realizado las tareas, lo que interesa no es si siento que está bien o mal lo que hago, sino sí estoy bien o mal en mi funcionamiento dentro del sistema de autoridad. Sí mi desempeño no es valorado altamente mí deuda con la institución aumenta y sí mi desempeño es óptimo mí deber es seguir con los estándares fijados. La deuda con la institución está siempre presente, es una deuda infinita.

En este sentido, Bauman nos ofrece el fundamento moral de la técnica, es decir, cómo el deber garantiza la eficacia de la acción racional en la tarea misma. Parte advirtiendo Bauman: "(...) al contrario de la interpretación generalmente sostenida, un sistema de autoridad burocrático no milita en contra de las normas morales como tales y tampoco las deshechas como esencialmente irracionales, como presiones afectivas que contradicen la fría racionalidad de una acción auténticamente eficiente." (Bauman, 2006: 167). Dado esto, el sociólogo afirma que, "por el contrario, las utiliza o, más bien, las reutiliza. La doble hazaña de la burocracia es la moralización de la tecnología unida a la negación del significado moral de las cuestiones no tecnológicas." (Bauman, 2006: 167). Lo que se produce con este proceso es un desplazamiento de la moral tradicional a una moral sustituta. La valoración que hace el sujeto como correcto o incorrecto depende de que lo haya ejecutado tal como se lo pedían dentro de los procedimientos establecidos, "la conciencia del actor le dice que actúe bien y le incita a medir su diligencia por la precisión con que obedece las normas organizativas y su dedicación a las tareas tal y como las definen sus superiores." (Bauman, 2006: 167). Es decir, la moral sustituta asegura la eficacia del funcionario a través de la obediencia a las normas y la precisión en las tareas. El presupuesto que sostiene este proceso es que la moral no opera como un mecanismo interno, sino que, fundamentalmente se exterioriza en un otro-amo que es quién acepta o rechaza una tarea como acción moral, en otras palabras, la moral depende directamente de un otro validado para juzgar la acción. Sobre esta base, la moral sustituta de la técnica no solo ocupa el lugar de la moral tradicional, sino que opera sobre su misma estructura: una ontología de mando que define como deben ser realizadas las tareas, solo sobre esta base de cómo deben ser realizadas las tareas, se valoriza el cumplimiento o no del deber en el funcionario a través de la eficacia en el trabajo. La autoridad de quien asegura este orden moral ya está justificada por la institución. Por tanto, al sujeto "el derecho a mandar y el deber de obedecer eran suficientes." (Bauman, 2006: 168). Esto confirma un hecho esencial, Bauman citando los experimentos de Milgran (2016) sostiene: "Estos estudios confirman un hecho esencial: el factor decisivo es la respuesta a la autoridad y no la respuesta a una orden concreta (...). Las órdenes que tienen su origen fuera de la autoridad pierden toda su fuerza (...) Lo que cuenta no es lo que hagan los sujetos sino por quién lo hacen" (Milgran, 2016: 104). La obediencia al deber, la deuda que el sujeto siente es siempre una deuda con otro-autoridad, es siempre deuda con alguien concreto.

Esta relación del sujeto u "hombre normal" con la institución tiene como correlato la imagen del funcionario. El funcionario es aquel que se des-subjetiva para alcanzar el rol de funcionario. La imagen de funcionario tiene un efecto importante en el siglo pasado. Su deber ser desbordó la institución y se instaló como forma de vida existencial. El funcionario, está seguro y protegido, abocado a satisfacer sus necesidades vitales de existencia, que considera son lo más importante, y por cuya realización es capaz de asumir condiciones de obediencia; orientado, entonces, a su

única preocupación: mantenerse vivo (zoé). De este modo, el funcionario razona de modo tecno-instrumental y está cruzado por la perenne satisfacción de necesidades vitales de existencia. Su vida está administrada, domesticada, gestionada y procedimentada desde políticas gubernamentales e institucionales. Bajo estas condiciones el funcionario Eichmann operó en ese instante de tiempo.

En este contexto, surge interrogarnos si está acción racional proviene de una ontología de la praxis. La noción de funcionario, aquí tratada, se puede asociar al concepto de oficio, que el filósofo italiano Giorgio Agamben (2012) elaboró en su inscripción arqueológica de la praxis. Agamben reconstruye la noción de oficio desde la praxis del sacerdote y afirma que: lo que el sacerdote realiza es un oficio,

El sacerdote es sólo, como dicen los teólogos, un instrumento viviente, *instrumentum animatum* de un misterio que lo trasciende. Y, sin embargo, en tanto que es un ministro, el sacerdote es un agente, lleva a cabo la acción sacramental que sin él no podría volverse real y efectiva. Esta práctica paradójica es lo que los teólogos llamaron el *officium*, el oficio. (Agamben, 2012b: 42)

Agamben aborda la liturgia desde la perspectiva del ministerio sacerdotal, para sacar a luz las raíces de una ontología de la efectualidad. Los comienzos de esta ontología de la efectualidad que definen el obrar de la modernidad hay que buscarlos, en primer lugar, en la liturgia cristiana. En ella habitan en tensión el misterio y el ministerio, como señala Agamben,

Lo que define la liturgia cristiana es, precisamente, el intento aporético, pero siempre reiterado, de identificar y de articular conjuntamente, en el acto litúrgico entendido como *opus Dei*, misterio y ministerio; de hacer coincidir, entonces, la liturgia como acto soteriológico eficaz y la liturgia como servicio comunitario de los clérigos, el *opus operatum* y el *opus operantis*. (Agamben, 2012a: 32)

Para el autor italiano, es fundamental para la noción de *officium* la distinción teológica entre *opus operatum*, la obra llevada a cabo por Dios, y *opus operantis*, la actividad sacerdotal de los ministros de la Iglesia. A través de ella, según la expresión del autor, “se vacía de su substancia personal la acción del sacerdote”, (Agamben, 2012a: 38) quien se convierte, de este modo, en una causa sólo instrumental que no actúa en virtud de su propia forma, en palabras de Agamben, “la definición del ministro y del instrumento son idénticas...El instrumento no obra según su propia forma sino en virtud de aquel por el que es movido” (Agamben, 2012a: 89). Siendo así, al instrumento le es indiferente la forma que asume. Por ello, la eficacia de los sacramentos, el *opus operatum* no depende de las condiciones morales o psicológicas

de los ministros, sino de la acción misma de Dios. Más allá de dignidad o indignidad de que quienes los celebren, los sacramentos son eficaces.

De este modo, lo que caracteriza al opus operatum es que “hay una acción que es buena y eficaz en sí misma sin relación con el status moral del agente y sin embargo el agente es esencial no como un cuerpo o una persona, sino en tanto y en cuanto tiene el poder y la legitimación para actuar, sólo en tanto y en cuanto ejerce una cierta función.” (Agamben, 2012b: 42). Esta característica del opus operatum demuestra que la acción por sí misma tiene legitimidad por el poder conferido independiente de las cualidades morales del agente que la ejecuta. Al igual que el funcionario, tal como vimos, tiene validez en su actuar por el poder transferido sin importar si él como agente tiene cualidades morales innobles.

Ahora bien, al hablar de eficacia no lo hacemos en términos técnicos, sino como efectualidad. Para Agamben la concepción de efecto aquí referida es un momento decisivo para la historia de la ontología. En la noción clásica, el ser es independiente de sus efectos, en el paradigma cristiano el ser de la efectualidad es inseparable de sus efectos. Es así que el desarrollo de la noción de liturgia nos instala en una nueva visión de la realidad en Occidente.

Agamben da cuenta de la transformación de este paradigma de la praxis humana y considera que este paradigma requiere de una transformación idéntica en la ontología. Para ello, en sus investigaciones, Agamben llega a conclusiones que lo llevan a afirmar que “la primera traducción latina del término griego *energeia* no es *actúalitas*, que es parte de una terminología escolástica tardía, sino *effectus*, *effizienz*, *eficacia*.” (Agamben, 2012b: 42-43). Estos términos han aparecido en la primera mitad del siglo III creados por la Teología cristiana. Para Agamben acá lo importante es que: “el locus de la transformación ontológica, que se volverá evidente por el anterior modelo, no está en la fe en la creación sino en la liturgia y la teoría de los sacramentos.” (Agamben, 2012b: 43). Luego explica este proceso de transformación de un modelo a otro: “mientras *energeia* fue para Aristóteles un modo del ser, una morada en la presencia basada en el modelo, el *ergon*, la obra; ahora el ser se vuelve una *Wirklichkeit*, una praxis, una actividad, una actividad peculiar, una efectividad, una praxis que coincide con sus efectos. (Agamben, 2012b: 43). Esta transformación produce inevitablemente un cambio radical en el modo de entender lo que es el ser “(...) no tenemos más representación del ser que esta *Wirklichkeit* o *realitas*.” (Agamben, 2012b: 43) lo que ahora tenemos en adelante es que el ser se vuelve una obra, una praxis. Una praxis, que como vimos arriba, tiene valor por sí misma, ya que ha sido conferida por el mando, es decir por una ontología de la operatividad. Este proceso queda aún más claro cuando Agamben propone su tesis de la arqueología del oficio: “la operatividad y la efectualidad definen el paradigma ontológico que, en el curso de un proceso secular, sustituyó al paradigma de la filosofía clásica. En última

instancia (...) tanto del ser como del obrar hoy no tenemos otra representación diferente a la efectualidad. Sólo es real es lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz” (Agamben, 2012a: 9).

Para evidenciar la secularización de la liturgia cristiana y el presupuesto teológico que ella contiene, Agamben dirige su mirada especialmente a Heidegger. Afirma que, para el filósofo alemán, la ontología de la efectualidad garantizó el paso de la verdad a la certeza, lo que hizo viable el dominio técnico del mundo. En este sentido, la esencia de la metafísica de la técnica no se le debe entender en términos de producción, sino de gobierno y oikonomía, como “gestión de los hombres y de las cosas”. (Agamben, 2012a: 76)

En este sentido, para el filósofo italiano, la noción de oficio ejerció una influencia determinante en la cultura occidental. Tanto así, que afirma que “el paradigma del oficio santo es el mismo que el paradigma del oficio civil. El funcionario y el clérigo están justamente en el mismo nivel.” (Agamben, 2012b: 42). La influencia del oficio alcanza a la noción de Beruf, con que Weber define por igual al religioso y al funcionario.

El officium (oficio, función) es el término latino que expresa la praxis sacramental de la Iglesia. A partir del siglo XVII, se tradujo officium como deber. Lo cual desplaza la idea de officium de un componente jurídico o moral a un contenido más bien funcional, lo que hace que una persona se comporte de manera coherente de acuerdo con la función que desempeña: “como prostituta, si es una prostituta; como delincuente, si es delincuente; pero también como cónsul, si es un cónsul; y, más tarde, como obispo, si es un obispo”. (Agamben, 2012a: 87). Por tanto, el contenido de deber remite a una condición o a un estado del que se sigue una determinada manera de comportarse. Remitiendo al libro I del *De officiis* de Cicerón Agamben se expresa en estos términos, el officium

es lo que hace la vida gobernable, aquello a través de lo cual la vida de los hombres es ‘instituida’ y ‘formada’. Lo decisivo es que, de este modo, la atención del político y del jurista se desplace del cumplimiento de determinados actos al ‘uso de la vida’ en su totalidad, que el officium tienda a identificarse con la ‘institución de la vida’ como tal, con las condiciones y los status que definen la existencia misma de los hombres en sociedad. (Agamben, 2012a: 90)

En este sentido, el deber como función desempeñada desborda la institución y define un orden en la manera de comportarse en la existencia. Desde esa perspectiva, el impacto del paradigma del oficio a la ontología occidental ha sido la transformación del ser en deber ser o la circularidad entre ser y deber-ser. En el paradigma del oficio, el ser (del sacerdote, del funcionario, del ministro) prescribe determinadas acciones (la

celebración de los sacramentos, la gestión, el gobierno) como deber-ser; pero son estas acciones las que, recíprocamente, define el ser de aquello respecto de lo cual se presentan como deber-ser.

Como consecuencia de ello, a juicio de Agamben, el deber tiene como presupuesto una unidad indistinta entre el ser y el hacer: lo que se es y lo que se hace, se nos presentan en una relación de circularidad, al punto tal que se produce una indistinción entre ser y obrar. De esta forma, el sujeto es lo que hace, sí lo que se hace es lo que es, surge una interrogante: ¿Qué es lo que se-hace?

Lo que se-hace es lo que debe ser, el deber ser define todo el ser como ser-haciendo, este es el quid de la ontología de mando, como afirma Agamben, “se es lo que se debe ser y se debe ser lo que se es” (Agamben, 2012a: 9). Esto implicó un cambio en el lenguaje. La filosofía clásica implica una relación denotativa del lenguaje: “esto es”. En cambio, la ontología de mando se inscribe en otra tradición, la del derecho y la religión, donde la relación mundo lenguaje pone el acento en la palabra, de modo imperativo, bajo la forma de una orden: “que sea”. Es decir, “que sea”, es como “debe ser”. La ontología de mando no pone el acento en lo que las cosas son, sino lo que deben ser. En una ontología del mando, como en el derecho y en la religión, no se dice “es” sino “que sea”. De este modo, las cosas, las tareas, las funciones son como deben ser, como deben ser para quien ordena. Es un deber ser en constante deuda infinita, ya que:

solo es real lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz: a tal punto, bajo las modestas vestiduras del funcionario o bajo las gloriosas del sacerdote.” (Agamben, 2012: 9). Este deber ser se instala en el corazón del mundo moderno, como dice Agamben: “este implica y define una ontología que se afirma progresivamente y se ubica en la historia como la ontología de la modernidad. (Agamben, 2012a: 9).

En esta perspectiva sostenemos que el ser y el hacer, como circularidad, se expresan en la ética kantiana, como ontología de la operatividad: tanto los imperativos hipotéticos como el imperativo categórico en Kant, están apoyados sobre la base de una ontología de la operatividad. Para Agamben, el deber ser moderno se inscribe en la ontología de la operatividad, ya que establece el vínculo entre deber y ser, propio de la ética kantiana. Dice Agamben: “en la forma del deber-ser, en Kant se cumple justamente la ontología de la operatividad [...] En ella, [...] el ser y el obrar se indeterminan y se contraen uno en el otro y el ser se vuelve algo que no es simplemente, sino que debe ser obrado.” (Agamben, 2012a: 181). Para el autor italiano no se comprende una ontología de la operatividad sin comprender una ontología de mando, es decir, una ontología del deber-ser, del mando, que se expresa en imperativo y en términos performativos, es decir, actos de habla que realizan lo que

dicen. Como afirma Agamben, “(...) no es posible entender la naturaleza y las características propias de la ontología de la operatividad si no se comprende que, desde el comienzo y en la misma medida, ella es una ontología del mando. La contracción de ser y de deber-ser tiene la forma de un mando; es esencial y literalmente un ‘imperativo’” (Agamben, 2012a: 181). Esta genealogía del deber, es la idea de una acción que tiene que suceder por obediencia a la ley. La obediencia remite al respeto a la ley independiente de su contenido, como un deber infinito.

La relevancia de este análisis, es que sus efectos nos permiten entender la acción racional como secularización de una praxis. La tesis de Agamben dice relación con esto: “la hipótesis con la que me gustaría concluir es que este paradigma litúrgico de la praxis ha ejercido una influencia decisiva tanto en la ética como en la política de la modernidad.” (Agamben, 2012b: 46). Desplegando este análisis el autor italiano sostiene que “(...) la concepción occidental de la acción ética y política ha sido formada por la idea del oficio (officium).” (Agamben, 2012b: 46). Agamben incluso va más lejos, quizás compartiendo la conclusión de Bauman de que Auschwitz es una continuación profunda de la modernidad, afirma que “y tal vez no podremos realmente entender el caso Eichmann sin la referencia a esta idea de un oficio, de un officium.” (Agamben, 2012b: 46) .

En este contexto, es preciso decir que el “hombre normal” del officium impactó en el futuro de Occidente y fue develado por los experimentos de Milgram. En efecto, Bauman citando a Amitai Etzioni dice que “Milgram había descubierto al Eichmann latente oculto en el hombre corriente” (Bauman, 2006: 173. El gran peligro de Occidente esta precisamente en sospechar: “(...) que en mucha gente, sino en todo el mundo, hay un hombrecillo de las SS dispuesto a salir” (Bauman, 2006: 173). Esta latencia que todo hombre posee hizo que “John Steiner acuñara el concepto de durmiente para designar la capacidad de crueldad normalmente aletargada pero que a veces se despierta.” (Bauman, 2006: 173) Ciertamente,

El efecto durmiente se refiere a esa característica latente de la personalidad de los individuos con tendencia a la violencia, tales como autócratas, tiranos y terroristas, cuando se establecen las adecuadas relaciones. Entonces, el durmiente se levanta de la fase normativa de sus pautas de comportamiento y se activan las características aletargadas de las personas propensas a la violencia. En cierto modo, todas las personas son durmientes, ya que todas tienen un potencial violento que se puede activar en condiciones específicas. (Bauman, 2006: 173-174)

Este potencial de violencia reprimida está en el corazón de todo hombre. A ello, se agrega que a todo hombre le está destinado a un officium, es decir, una obediencia al deber legitimada institucionalmente y entendida como desempeño en la función

que, hacen de este “hombre normal” un ser dispuesto a cualquier fin. Este es el verdadero problema que hereda Occidente de Eichmann.

Concluyendo. Eichmann encarna al hombre moderno, ya que en él se contraen un instante de tiempo preciso y el officium como utilidad y como deuda. Ambos mecanismos, officium-deuda y tiempo, operan ontológicamente desde una falta, desde un vacío que impide ser completado, sin embargo, la contracción tiempo-deuda, hace que toda deuda, no solo sea infinita, sino que no pueda esperar, no puede esperar el Kairós, por ello presiona al instante de tiempo para que se realice en el menor tiempo posible, por ello el imperativo: ¡que se realice ya, y como debe ser! Esta dinámica utilitarista-productivista del deber ser, sitúa al sujeto en una alteridad que lo destituye como tal ya que toda subjetividad despojada de su contenido deja de ser tal, para ser lo que debe ser, un no ser.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2012a) *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Adriana Hidalgo Editorial, Buenos Aires.
- Agamben, Giorgio (2012b) *Teología y Lenguaje. Del poder de Dios al juego de niños*. Traductor Matías Raia, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, Ediciones Lumen, Barcelona.
- Arendt, Hannah. (1951). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Editor digital: Titivillus. Lectulandia.com
- Bataille, George. (1993) *La estructura psicológica del fascismo*, en G. Bataille, El Estado y el problema del fascismo, Valencia, Pre-Textos.
- Bauman, Zygmunt (2006) *Modernidad y Holocausto*, Editorial Sequitur, Madrid.
- Brossat, Alain. (2008). *La democracia inmunitaria*. Editorial Palinodia, Santiago, Chile.
- Campillo, Antonio. (1993) *George Bataille: la comunidad infinita*, Prologo a, Bataille, George. El Estado y el problema del fascismo, Valencia, Pre-Textos.
- Esposito, Roberto. (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder Editorial, S.L., Barcelona.
- Esposito, Roberto. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Marramao, Giacomo (2008) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Milgram, Stanley. (2016) *Obediencia a la autoridad. El experimento Milgram*. Capitán Swing Libros, Madrid, España.

Realidad pandémica

Carlos Alberto Casali (UNLa-UNQ)

Nuestro tema es aquello que nombramos con la palabra “realidad” que, en medio de la “pandemia”, se va tornando en parte “irreal” (una realidad extrañamente “irreal” que nos aproxima a las -presumiblemente falsas- convicciones “terraplanistas”) y, en parte, demasiado “real” (una realidad demasiado “real” como para ser simplemente ignorada o negada, como la muerte y el colapso final de una época). Nuestro tema es un asunto clásico de la filosofía que, a lo largo de su desarrollo histórico, se fue presentando con diferentes ropajes o, si se prefiere, con diferentes máscaras. Tal vez, porque una realidad “desnuda” resultaría difícil de soportar (como sugiere el joven Nietzsche bajo la influencia de Schopenhauer); tal vez, porque, no tenga ningún sentido aludir a la “realidad” sin los ropajes culturales y lingüísticos que la presentan o las máscaras categoriales que la expresan y le dan “expresividad” (como demuestran Kant y todos los que pretendemos filosofar después de él).

1.- Heráclito y Parménides

Arranquemos desde lejos: Parménides y Heráclito. Como “preámbulo” o nota aclaratoria, tengamos en cuenta que se trata de pensadores “premetafísicos”; es decir que su pensamiento no se ordena “todavía” dentro de esa matriz discursiva que, a partir de Platón fundamentalmente, podemos nombrar con el término “metafísica”. Y tengamos en cuenta también que entre ambos pensadores se plantea una disyunción “clásica” (y también un poco escolar o pedagógica), respecto de qué entender por “realidad” -entre lo fluido (Heráclito) y lo sólido o estable (Parménides)- y cómo pensarla. Porque lo inmediato sería *imaginar* y partir de esa *imaginación* intentar *pensar* lo “real” en términos de “movimiento” y “reposo”. Así, parecería que Heráclito se refiere a una “realidad en movimiento” mientras que Parménides haría referencia a una “realidad inmóvil”. Dejemos este punto con un interrogante y avancemos; ya veremos que este modo un poco esquemático de comprender la “realidad” no sirve de mucho.

2.- Aristóteles y Hobbes

Pero, antes de meternos con cosas tan “antiguas”, veamos un poco *por qué* o *para qué* lo hacemos. Y, para verlo, vayamos hacia cosas casi tan antiguas como esas, hacia la *Política* de Aristóteles y ubiquemos allí la diferencia entre *phone* y *logos*, por un lado, y la diferencia entre “comunidad” y “sociedad” por el otro. Los “animales” (o seres vivientes) que viven juntos unos con otros son *gregarios* (una palabrita que hace unos años, unos cuantos años, se usaba frecuentemente y hoy cayó en desuso) y, en un sentido muy general, se podría decir que son “sociables” (o que viven asociados). Aristóteles usa el término *agelaios* y lo usa para referirse a las abejas y las hormigas (nosotros también solemos decir que esos “bichos” son “sociales” o construyen

organizaciones “sociales”). Esos vivientes gregarios se “comunican” por medio de la *phone* (en castellano solemos traducir como “voz”, en el sentido de “sonido”: de allí *fonética*) y la usan (la *phone*) para transmitirse sensaciones (de placer o de dolor, de gusto o de disgusto, de tranquilidad o de alarma). Traslado al mundo de hoy (al “nuestro”), podríamos decir que la *phone* es equivalente del “me gusta” (o de los emoticones equivalentes que se usan en las redes sociales). Los vivientes humanos (los que no se agrupan como las abejas o las hormigas) disponen, además de la *phone*, del *logos*- dejemos la palabra por ahora en ese lugar (más adelante veremos cómo la usa y significa Heráclito)- y por medio del *logos* se dicen mutuamente “lo que es común”. Acá aparece en escena el famoso y demasiado trajinado tema del “bien común” que constituye algo así como la clave de bóveda de la organización comunitaria clásica (la que describe Aristóteles, por ejemplo). Pero lo que me interesa destacar es otra cosa: con el *logos* –en su diferencia con la *phone*- se dice lo que es común; es decir, se habla para comunicar aquello que es comunicable o compartible (y por eso es “común”). Si seguimos con el ejemplo del “me gusta”, se trata de transformar ese “gusto” (que parece estar demasiado próximo de la sensación inmediata) en un juicio o argumento o pensamiento articulado en el lenguaje: “esto es bueno y lo es, no sólo para mí, sino para todos o en general; es decir, para mí y para el otro). Saber qué cosas tienen o pueden tener ese estatuto “compartible”, es un asunto del pensar y del hablar pensante (en su diferencia con la *phone* de las abejas y las hormigas). Para terminar por ahora con Aristóteles: los bichos no humanos se comunican “sensaciones” (idiosincráticas) por medio de la *phone* y los bichos humanos “significados” (generales o compartibles) por medio del *logos*. En función de esa “capacidad” éstos últimos son animales políticos (es decir, capaces de vivir en la *polis*).

Aristóteles, siglo IV antes de Cristo...Dos mil años más adelante (el tiempo pasa rápido cuando se lo observa en bloque), en el siglo XVII, Hobbes usará más o menos los mismos términos, pero para decir algo bien diferente. Por un lado, sostiene que Aristóteles habría dicho que las abejas y las hormigas eran “criaturas políticas” (*political creatures*), cuando lo que Aristóteles dice expresamente es que son *gregarias* pero no *políticas*. Por el otro, sostiene que abejas y hormigas “no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos (*particular judgements and appetites*)” para guiar su conducta y que, como eso no les impide ser “criaturas políticas”, sino todo lo contrario, pues son capaces de vivir en “sociedades” muy bien organizadas, cabe preguntarse –sigue Hobbes- por qué los vivientes humanos no pueden hacer lo mismo; es decir, vivir políticamente juntos o asociados sin la mediación del “lenguaje” (*speech*), del que, por otra parte, los meros animales no humanos, carecen. La respuesta que se da Hobbes a este interrogante es que en esos vivientes que Aristóteles clasifica como gregarios (las abejas y las hormigas) “el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común”. Tal vez en ese perfecto ajuste de las partes (los individuos) con el todo (la sociedad) consista lo que podemos llamar carácter

“gregario” (hoy usaríamos el término “masa” o “masificación”). El hombre, en cambio, es un viviente “desajustado” –si se me permite usar un término que Hobbes no usa-. Y ese desajuste consiste en que el “el hombre, cuyo goce (*joy*) consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar (*relish*) otra cosa sino lo que es eminente (*eminent*)”. Dicho en otros términos: este hombre moderno que Hobbes está describiendo (el famoso *homo homini lupus*) está lanzado fuera de sí mismo, a la búsqueda de una identidad imposible de encontrar en la imagen reflejada *en y de* una sociedad que nos es otra cosa que un sistema formal de reflejos vacíos de significado. En un mundo así, el *logos* ha devenido claramente *ratio*; es decir, “razón”. Y la “razón” –y la “racionalidad”– es, en cuanto *ratio*, mera proporción dentro de un sistema de equivalencias. En el mundo de Hobbes –que es también el nuestro– ese sistema de equivalencias es la sociedad (global) como mercado (mundial). Y la *ratio* se guía no por la *medida* que permitiría la equivalencia sino por la *desmesura* que la hace fracasar (lo “eminente”). En síntesis, el hombre moderno descrito por Hobbes no logra articular lo *común* por medio del *logos* porque ambas cosas (lo *común* y el *logos*) han sido reemplazadas por la *disociación* y la *ratio*. Lo único que es común es la ausencia de comunidad (el “compararse a sí mismo con los demás hombres”) y la búsqueda de lo que es “eminente”; es decir, lo que está por encima de toda escala de valor y por fuera de todo sistema de valoraciones comparadas. Entonces, este hombre (el moderno) no se dice en común el mundo que habita (o el mundo que habita en común) sino *su* mundo privado (“privado”, precisamente de “lo común”, idiosincrático)⁴.

3.- Heráclito

Vayamos ahora al encuentro de Heráclito. Nos bastará con presentar los fragmentos numerados como el uno y el dos:

Aunque este *logos* existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según este *logos*, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas (*lanthanei*) cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas (*epilanthanontai*) cuantas hacen mientras duermen (frag. 1).

Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque el *logos* es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia (*phronesis*) particular (*idion*) (frag. 2).

⁴ Remito a mi texto Casali, Carlos A., *Cursos de la filosofía*, Bernal (Provincia de Buenos Aires), Universidad Nacional de Quilmes, 2017, pp. 91-97 y 102-108. Por su parte, las referencias a la *Política* de Aristóteles corresponden a 1253 a 7 y las que remiten a Hobbes, al cap. 17 del *Leviatán*. Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, 1980.

Puesto que los textos son breves, podemos demorarnos allí un rato para tratar de “sacarles el jugo” en cuanto a su significado. Marco algunos puntos sobre los que valdría la pena detenerse. La palabra *logos*. Pongámosla en relación con nuestra palabra *leer*: reunir una diversidad (de signos, de palabras) de acuerdo con un hilo conductor que la articula sin disolverla en cuanto diversidad (sin disolver esa diversidad en una “pasta homogénea”). Lo “real”, lo que tenemos por “real” o lo que nombramos con esa palabra (“real” es un término latino, no griego, remite a *res*, como el famoso *res non verba* que no significa precisamente que “la vaca no habla” como alguien dijo alguna vez con humor) tiene la forma de lo “reunidor”, es decir, pensado y dicho en griego, del *logos*. Pero, la *experiencia* que los hombres hacen del *logos* es bastante extraña: en lugar de seguir su ley (la ley del *logos*, su “lógica”) se apropian (lo hacen propio) de él y “rompen” la cadena asociativa, *la* disocian o *se* disocian de ella. Dicho en términos de Heráclito, tienen o pretenden tener una “comprensión” (*phronesis*, es la palabra: se suele traducir como “prudencia”, es decir, “inteligencia práctica”) privada (la palabra aquí es *idion*; de allí *idiosincrasia* que usábamos más arriba en relación con las “sensaciones” y el pensamiento de Aristóteles, y también el término médico “idiotia” o “idiotismo”, que describe una patología mental).

Dicho brevemente: si bien el *logos* es *común*, si reúne y comunica, esto es algo que no *todos* comprenden puesto que pretenden tener una comprensión privada o propia (advirtan la paradoja de este ser algo “común” y, sin embargo, no incluir a “todos” en cuanto en ese “todos” está también el otro, la alteridad). Si retomo lo dicho al comienzo sobre las abejas y las hormigas, la incompreensión (la ausencia de *phronesis*) consiste en quedarse en el plano o nivel de la *phone* y no acceder al *logos*. Esta limitación (podríamos decir aquí limitación hermenéutica) implica que “lo real” les resulte “inadvertido”. La palabra en griego es *lanthano*. Significa oculto. De allí esa interpretación que repite una y otra vez Heidegger respecto de la “verdad” entendida de modo griego como “desocultar” (*a-letheia*). De esta palabra *lanthano* deriva también nuestra palabra *latente*. Heráclito advierte que “lo real” se oculta detrás de las palabras cuando no sabemos experimentar el lenguaje como *logos* y nos quedamos en el plano del *phone* (hoy, en medio de la pandemia comunicacional, en el “me gusta”).

Retomemos el hilo del “realidad”: ¿qué esperamos que sea la “realidad”? ¿Qué características le adjudicamos o, con qué características esperamos encontrarla? En este mundo lejano de Heráclito y Parménides pareciera que lo llamado “real” puede presentarse (o esperamos que se presente) como fijo y sólido (*estable*) o como fluyente y plástico (*inestable*; es decir, dinámico). De un lado Parménides, del otro Heráclito. Agreguemos a esto algo más: lo *sólido* implicaría que lo real es esperado como algo *simple* y lo *fluyente*, implicaría que lo real es esperado como algo *complejo*. Y agreguemos algo más todavía, lo *simple* implica que lo real se acerca hasta donde le resulta posible a la *unidad* (“simple”, en cuanto plgado sobre sí mismo) y lo *complejo*

implica que toda realidad es *múltiple* (cuando tomamos por “real” algo “simple” lo que hacemos es “simplificar” la “realidad”). Advertamos en todo esto que nunca “lo real es real y punto” sino que implica una interpretación que incluye, como interpretación, expectativas, creencias, valoraciones, preferencias, etc. etc. (es decir, toda interpretación tiene por supuesto o se hace desde el supuesto de las diferentes épocas históricas y sistemas sociales y culturales que legitiman de diferentes maneras esas diferentes maneras de interpretar la “realidad”). Agreguemos un par de condimentos situacionales. Ambos pensadores son contemporáneos (pertenecen ambos al siglo VI – V a.C.) pero vivieron y desarrollaron su pensamiento en ambientes geográficos y culturales diferentes (aunque perteneciesen ambos al “mundo griego”), Heráclito (535-484 a. C.) en Éfeso (Jonía, Asia Menor) y Parménides (515-470 a. C.) en Elea (Isla de Sicilia). Y agreguemos también una nota de color que está en el registro imaginario (es decir, puesto en imagen): Heráclito sostiene la imagen del *río fluyente* para designar “lo real” y Parménides la de una *esfera compacta*. Las imágenes ayudan a la comprensión, pero también la escolarizan y, en ese sentido, le impiden avanzar. Lo del “río de Heráclito” está en los fragmentos 12 y 91. Lo de “la esfera de Parménides” está en las últimas líneas que transcribimos más adelante del fragmento 8: respecto del “ser” o del “ente”, dice “semejante a la masa de una esfera bien redonda”.

Del *logos* de Heráclito pongamos en el foco de nuestra atención su significado de *reunión*. Para que el *logos* pueda cumplir su función de reunir y hacer, de este modo, comunidad, lo “real” así buscado y así encontrado debe ser a la vez, uno y múltiple (de lo contrario no habría “reunión”), quieto y fluido (de lo contrario no podría “reunir” en sentido verbal, es decir dinámico: realizar el acto de reunir, *fluir* entre cosas *quietas*). Advertan que “*logos*” no es solamente “*logos*”...Con este juego de palabras lo que quiero decir es que el *logos* es a la vez lo que se *dice* y *piensa* (en el sentido de “discurso”) y la trama misma de lo real o de la realidad (hoy diríamos su “lógica” interna y constitutiva).

Tomemos como ilustración de todo esto los siguientes fragmentos:

El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una (frag. 67).

Este mundo (*kosmos*), el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose (frag. 30).

Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro (frag. 90).

Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos (frag. 88).

4.- Parménides

Pasemos ahora a Parménides. Su propuesta o proposición es que sólo se puede pensar *lo que es* o dicho en otros términos que *ser* y *pensar* se copertenecen en lo mismo: “es necesario decir (*legein*) y pensar (*noein*) que el ente es” (frag. 6). Ahora bien, si el ser y el ente son los “ordenadores” del discurso (decir/pensar), habrá que observar o determinar un poco mejor qué características tiene, o debería tener, o esperamos que tenga, eso que ponemos o suponemos como “real” en términos de ser/ente. Acompañemos a Parménides:

Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado (*ageneton*) y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno (*hen*), continuo (*synejes*).

[...] Tampoco es divisible (*diaireton*), puesto que es todo homogéneo (*homoion*), ni hay más en ninguna parte, lo que le impediría ser continuo (*synejes*), ni menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por esto es todo continuo (*synejes*): porque lo que es toca a lo que es.

Y, además, está inmóvil (*akineton*) entre los cabos de grandes cadenas, sin principio ni cese, puesto que la generación y el perecer han sido arrojados muy lejos, ya que los rechazó la convicción verdadera. Es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y, así, permanece, trabados los pies, en el mismo sitio, pues una poderosa necesidad le tiene sujeto en las cadenas del límite que lo detiene por ambos lados. Por lo cual no es lícito que lo que es sea incompleto (*ateleuteton*), pues no es carente de nada, mientras que siéndolo carecería de todo.

[...] Y, además, puesto que tiene un límite extremo, está terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera (*sphaires*) bien redonda, desde el medio igualmente fuerte por todas partes, pues necesario es que no sea ni más fuerte, ni más débil en una parte que en otra. Porque no hay nada que pudiera hacerle dejar de extenderse por igual, ni hay manera de que lo que es pueda ser aquí más y allí menos que lo que es, ya que es todo inviolable. Pues aquello desde lo que por todas partes es igual, impera del mismo modo entre los límites (frag. 8).

Podríamos sintetizar todo esto, dicho por Parménides en un lenguaje entre poético y religioso, señalando las características del ente o de lo ente, es decir, de *lo que es*, en los siguientes términos: es ingénito (*agéneton*), imperecedero (*anolethron*), total (*oulon*), único en su género (*mounogenés*), incommovible (*atremes*), completo (*teleston*), homogéneo (*homou pan*), uno (*hen*) y continuo (*synejes*)⁵.

5.- Heráclito, Parménides y la *physis*

Para terminar con la referencia a estas cosas un poco áridas y volver a las imágenes, un poco más tranquilizadores aunque engañosas, del *río* y la *esfera*...Podríamos decir que en Heráclito lo “real” se hace presente o se presenta de acuerdo con –o según las características de– la relación entre *physis* y *logos*. Entre la naturaleza (*physis*), cuya “naturaleza” consiste precisamente en la generación (*génesis*) y desarrollo, en el devenir (*génesis*), y el *logos* que en cierto modo “copia” o “repite”, “replica” o “imita”, la “naturaleza” de la naturaleza. Y podríamos decir que en Parménides lo “real” aparece en un lenguaje diferente, aparece, precisamente como lenguaje (*logos*) pero en otra “lógica” (también aquí *logos*), la del *ser* y el *ente*. Dicho brevemente: lo “real” *es* (y no, *no es*, no *es* “nada”) y el decir y pensar “lo que es” (es decir el *ente*) no es otra cosa que decir y pensar *algo de algo*. En términos lógicos (de nuevo aquí el *logos*) *S es P*. El *ser* articula sujeto y predicado.

Podemos ubicar a Heráclito y Parménides como pensadores “pre-metafísicos”. Supongo que estará más o menos claro que esa ubicación clasificatoria es muy posterior a la época de esos pensadores y, además, ajena a sus intereses que no fueron, precisamente, los de inscribir sus pensamientos en una escuela o institución y ni siquiera dentro de una corriente de pensamiento. Pese a todos estos recaudos, les propongo utilizar el rótulo “pre-metafísico” para terminar de caracterizar el horizonte de sentido desde el cual nosotros podemos hoy abordar una interpretación de los pensamientos de Heráclito y Parménides, para ver allí en qué términos o de qué maneras estos griegos lejanos pretenden abordar la relación entre discurso (se incluye aquí palabra y pensamiento: el *logos*) y “realidad” (se incluye sin mayor discriminación la *physis*, lo ente, el ser). Y, del mismo modo y con la misma intención, les propongo mantener el rótulo de “metafísico” para caracterizar los pensamientos que abordaremos a continuación, referidos a Platón y usar el rótulo de “post-metafísico” para lo que vendrá luego en torno de Nietzsche.

Para que todo esto tenga sentido, les propongo entender literalmente los términos que estamos usando. Todos ellos tienen como base la palabra “*physis*” que traducimos al castellano como “naturaleza” (aunque, de modo más directo, de la

⁵ Referenciamos los fragmentos de Heráclito por la edición de Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito*, México, Siglo XXI, 1981 y los de Parménides por la edición de Cordero, Néstor Luis, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005. Véase también Gómez-Lobo, *Parménides*, Buenos Aires, Charcas, 1985, especialmente, pp. 118-119 en donde enumera los “atributos” o “signos” (*semata*) de lo ente.

palabra “*physis*” deriva nuestra palabra “física” o “fisiología”). Si nos quedamos con la palabra “naturaleza”, veremos que la palabra remite a “lo que nace” o “lo que ha nacido”, al “nacer” y al “nacimiento” (en latín *nasci*, “nacer”). Si asociamos ahora las dos palabras, la griega “*physis*” y la latina “*natura*” podremos ver que ambas remiten al surgimiento o generación, a la génesis de aquellas cosas que surgen, permanecen y mueren. Es decir, remiten a las cosas que están sometidas al *devenir*, que *devienen* (lo que en nuestro lenguaje nombramos con la palabra *devenir* los griegos lo nombrar con la palabra *génesis* que es literalmente equivalente de nuestra palabra “nacimiento” cuando en lugar de ese término usamos el término “gestación” o “generación”).

Salgamos ahora de estos “laberintos” terminológicos” –después de haber entrado en ellos- y sigamos el hilo de Ariadna del “brotar” y “manifestar”. Los pensadores “pre-metafísicos” son aquellos que dicen (y piensan) la *physis* o, visto desde el otro lado, aquellos en los que la *physis* es dicha (o pensada). Por ese motivo, de acuerdo con una rotulación muy antigua, se los llamaba “fisiólogos” (*physis* más *logos*). Lo que queremos encontrar en esta navegación terminológica es que esos pensadores (Heráclito y Parménides, en nuestro abordaje) intentan decir y pensar lo que llamamos “realidad” en términos de la *physis*, sin ir “más allá” (*meta*) de ella. Cuando eso suceda, entonces la *physis* se hará “comprensible” desde otro lugar que le confiera sentido (y, sobre todo, como veremos en Platón, que le confiera o asegure sentido consistente y duradero, *permanencia*). Cuando esto suceda, habremos pasado de la “física” al plano de la “meta-física”. Antes de pasar a ese plano, digamos una última cosa respecto de estos pensadores “pre-meta-físicos”, Heráclito y Parménides. Está claro que no piensan lo mismo y no lo hacen del mismo modo y que lo que cada uno de ellos nombra y piensa como “realidad” no es exactamente lo mismo, como lo sugieren las imágenes del “río” y la “esfera”. Sin embargo, también podríamos decir que ambos piensan lo mismo desde diferentes puntos de vista o con diferentes intenciones. Así, si tomamos como base de nuestra interpretación esta idea de *physis* que fuimos presentando dentro del laberinto terminológico, podemos decir que Heráclito intenta repetir o reproducir en el *logos* aquello que la *physis* muestra en su *devenir* (“génesis” o “generación”, de allí la imagen del *río*), mientras que Parménides intenta pensar y decir el *devenir* desde la *identidad* que, a través de las *variaciones* o *diferencias*, se mantiene *vuelta* sobre sí misma (de allí la imagen de la *esfera*): *retorna* siempre al mismo lugar y así *permanece* sin alterarse (léase “alterarse” literalmente: “volverse otro” –*alter-*, está claramente “contraindicado” o “prohibido” por Parménides, no se “puede” decir “lo que no es”; aunque, claramente, “podemos” decirlo; o “creemos” o “imaginamos” que “podemos”).

6.- Platón y la Idea

Pasemos ahora a Platón y la metafísica. Cuando las posibilidades de interpretar lo llamado “real” se agotan o, dicho en otros términos, cuando el horizonte de sentido desde el cual se pudo intentar pensar y decir lo real en estos términos (los de Heráclito

y Parménides) se altera o modifica o desplaza (habrá que ver aquí cuál podría ser la palabra que mejor lo exprese), entonces, lo llamado “real” reclama ser visto (comprendido) desde otro horizonte de sentido. Esa fue la tarea de Platón y el significado que, a partir de él, tiene (o tuvo) la “metafísica”. Desde el “nuevo” horizonte de sentido lo “real” aparece *de otra manera* (aparece de otra manera porque aparece *desde otro lugar*). Aparece o se nos presenta como escindido entre “esencia” y “apariencia”. Entran a jugar aquí y en estas cosas, variaciones del “aparecer” (o sea, del “brotar” y “generarse”, de los modos y modulaciones de la *physis*). Jugando con las palabras: lo que aparece tal vez no sea como *aparece* y nos *parece* ser. En estas dudas o vacilaciones, en este nuevo horizonte de sentido, se constituye un juego nuevo del pensamiento con la llamada “realidad”. Ya no se trata del *logos* que reúne y hace comunidad como en Heráclito, ni del *logos* que va recto como una flecha al centro *identitario* de las cosas sin perderse en sus *diferencias*, sino de un pensar que trasciende (va “más allá”) las “apariencias” (imágenes) mundanas para captar las cosas en su *idea* (trasmundana).

Podemos servirnos de la ayuda de Heidegger en este punto del recorrido. En *La doctrina platónica acerca de la verdad* se hace una interpretación de la alegoría de la caverna indicando que allí –en esa alegoría– se presenta cierta “mutación” en la esencia de la verdad. Retomo de allí un par de elementos. Tengamos presente que lo que nosotros nombramos con la palabra “verdad”, los griegos lo nombran con la palabra “*aletheia*”. Y esta palabra se puede traducir bien como “desocultar”. La *verdad* como *desocultar* no sería más que un salir a la luz, más o menos como relata Platón el movimiento del prisionero cavernario hacia la luz del día. Este relato nos resulta familiar y fácilmente comprensible. Sin embargo, en la familiaridad del relato y su fácil comprensión se “oculta” (ya que hablamos del “desocultar”) la “mutación” que lleva de la *physica* a la *meta-física*. Lo “desoculto” ya está dispuesto a la luz del sol, sólo necesita ser encontrado por el prisionero en su viaje hacia la libertad, en el duro camino de aprendizaje que lo libere de las sombras y apariencias cavernarias. De modo que el “más acá” se explica por el “más allá”. Y eso que nos *parece* o *aparece* como “razonable” y “fácilmente comprensible” puede servir para interrogarnos respecto del modo en que, aquello que pensamos y decimos respecto de lo real, deja de estar “supervisado” (o condicionado, o reglamentado, o normativizado...) por una suerte de molde o modelo que se impone sobre las cosas (es decir, sobre la *physis*) para conformarlas. No quiero abundar demasiado en esto, pero el sueño platónico del rey-filósofo no es más que el intento de ordenar la *polis* desordenada por medio de la obediencia (de la *physis*) al mando uniforme (*monos-arkhé*: monarquía) de la *idea*.

Volvamos a Platón y concentremos nuestra atención en *El sofista*. Veamos aquí una parte del texto, cuyo tema es precisamente la diferencia entre “sofista” y “filósofo”. Tengamos presente que ambas palabras tienen el mismo “núcleo” verbal: *sophos*. Sobre este “núcleo” semántico, el sofista es quien “aparenta” saber sin saber

“realmente”, del mismo modo que, en lógica, se llama “sofisma” al argumento falso (y “falso” sería un argumento que tiene la “apariencia” de serlo sin serlo “verdaderamente”). “Filósofo”, en cambio y en su diferencia con el “sofista”, sería aquel que tiene con el saber (*sophia*) una relación de *philia* (amistad). No pierdan de vista que todas estas discusiones platónicas se dan dentro de un contexto político (lo que Platón discute es quién tiene “derecho” a gobernar la *polis*, y piensa y plantea ese “derecho” en términos de “saber”). Agreguemos a todo lo anterior esto otro: el *filósofo* mira la *idea* y el *sofista* la apariencia (*eidola*). Tenemos aquí una disyunción de posibilidades que es correlativa de la anterior y que juega sobre un “núcleo” verbal similar: el término “idea”. Mientras que la idea es *lo visto* en el ver (la palabra deriva del ver *horao* que significa “ver”, los *eidola* (en castellano “ídolos”) son meras apariencias o meras “ilusiones ópticas” (diríamos “formas” sin “contenido”).

Transcribo un trozo del texto de Platón, los interlocutores son “El extranjero” y “Teeteto”:

T- ¿Qué diríamos que es una imagen (*eidola*), sino otra cosa de la misma clase, copiada de una cosa verdadera (*alethinôn*)?

E- ¿“De la misma clase”? ¿Te refieres a otra cosa verdadera (*alethinón*), o, si no, qué significa “de la misma clase”?

T- No verdadera (*alethinón*), ciertamente, pero parecida.

E- Entendiendo por “verdadero” una cosa que existe realmente (*óntos on*, es ente).

T- Sí.

E- Y por “no verdadero” ¿lo opuesto a lo verdadero?

T- Desde luego.

E- Entonces, por “parecido” entiendes algo que no tiene existencia real (*ouk óntos ouk ón*, no es ente), si es que lo llamas “no verdadero”

T- Pero de algún modo existe.

E- Pero no de verdad (*alethés*), dices.

T- No, no; fuera de que como imagen (*eikón*) es en verdad

E- Entonces, ¿lo que llamamos imagen (*eikóna*) es realmente un no ser irreal (*ouk óntos*)?

T- Hay que temer que de alguna manera esté enredado el no ser con el ser, y muy absurdamente.⁶

Explicuemos un poco todo esto. Si las cosas que “real” y “verdaderamente” son, lo son en la medida en que se muestran (están “desocultas”) o están presentes (tienen *entidad*), entonces, las cosas que *parecen* mostrarse o estar presentes tienen que tener cierta “realidad” para poder cumplir su propósito de “ocultar” (*léthe*) la “verdadera” (*alethê*) realidad; tienen que ser o existir. En conclusión el “aparecer” y la

⁶ Platón, *El Sofista*, 240 a-240 c

“apariencia” no son fáciles de diferenciar, como no son fáciles de diferenciar el sofista y el filósofo. Dejemos por ahora este territorio enmarañado y retengamos sólo una cosa: *antes* de la “invención” de la metafísica” no parecía haber demasiada dificultad en proponer formas de acceso a lo real a través del discurso (tomamos como ejemplo a Heráclito y Parménides). *Ahora*, esa dificultad se plantea con gran fuerza y la metafísica es un intento, tal vez frustrado, de superar o resolver esa dificultad.

7.- Nietzsche y los ídolos

Tal vez Nietzsche pueda venir en nuestra ayuda mediante un texto muy breve, muy citado también. Se trata de unos de esos textos que se “entienden” demasiado fácilmente y, por lo tanto, no se entienden suficientemente bien. Puesto que es breve, lo copio debajo:

“SOBRE CÓMO TERMINÓ CONVIRTIÉNDOSE EN FÁBULA EL ‘MUNDO VERDADERO’”

Historia de un error

1. *El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive en ese mundo, es ese mundo.*

(Esta es la forma más antigua de la Idea, relativamente, simple y convincente. Se trata de una transcripción de la tesis: «yo, Platón soy la verdad».)

2. *El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).*

(La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha afeminado, se ha hecho cristiana).

3. *El mundo verdadero no es asequible ni demostrable ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo.*

(El antiguo sol sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la neblina y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica, koenigsburguense.)

4. *¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso, no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también desconocido. En consecuencia no puede servirnos de consuelo, ni de redención, ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido?*

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. *El «mundo verdadero» es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua; en consecuencia es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.*

(Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente

(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; comienza Zarathustra.).⁷

Intentemos hacer ahora algunos comentarios. El texto fue escrito en 1887 y publicado en 1889. Es decir, más de dos mil años después del surgimiento de la filosofía platónica. El texto narra una “historia” que es la de un “error” (*Irrthums*). Ya el título es indicativo del contenido: se trata de un desvío o de un extravío, de un camino equivocado, de un error que, pese ser tal, da comienzo a un recorrido que no es otro que el que hemos hecho hasta el presente. Cada capítulo tiene lo que podríamos llamar un argumento y un comentario agregado entre paréntesis. El comentario pone en tensión interna el argumento y en cierto modo invita a pasar al capítulo siguiente. Por otra parte, la “historia de un error” es el subtítulo de este apartado cuyo título pone en tensión “mundo verdadero” y “fábula” (“Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el ‘mundo verdadero’”). Se trata claramente del mundo de las ideas (“mundo verdadero” dentro del posicionamiento metafísico) y su carácter ficcional (se trata de alguna manera de la frase borgiana que ubica la metafísica dentro de la literatura fantástica). Lo que comenzó con una errada posición de la verdad en el trasmundo terminó en una ilusión en la que nadie cree. Si damos un paso más y nos detenemos por un momento en el título veremos aparecer allí dos cosas importantes: una, que se trata del ocaso o crepúsculo de algo, o sea de un final. Está claro que si la historia del error comienza con Platón y la *posición* del sol como fuente de luz para el mundo de las ideas (recuerden que la palabra “idea” es la sustantivación del verbo “*horao*”, “*ver*”; así que, la idea es lo visto en el ver), la luz le da visibilidad a las cosas que se ven (del mismo modo que la idea del bien le da inteligibilidad a las cosas que se pueden comprender en su verdad); ahora, al final de ese recorrido, ese sol *puesto* resulta *depuesto*, entra en su ocaso o en su crepúsculo. La otra cosa importante es que ese algo cuyo ocaso presenciamos es el de los ídolos (*Götzen*). Pongan esto en relación con aquella diferencia que Platón había establecido entre la *idea* como presencia de las cosas reales (los entes) en su verdad (desocultamiento) y los *eidola* como presencia de las cosas no en su *realidad* sino en su *imagen* o *aparición*, es decir, no en su desocultamiento “honesto” (o “auténtico”, si se me permite el uso de términos “morales” o “existenciales”) sino ocultando de modo “deshonesto” lo que son (en esta diferencia frente a lo llamado “real” Platón situaba la diferencia entre el filósofo y el

⁷ Nietzsche, Friederich, *El ocaso de los ídolos [Götzen]. O como se filosofa con el martillo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976, pp.28-29.

sofista). Nietzsche invierte el esquema platónico y como la historia que con él –con Platón- comienza es la historia de un error, el punto de partida de ese camino erróneo consiste en la confusión que plantea la “idea”. De acuerdo con Nietzsche, la “idea” es un “ídolo” que somete nuestra creencia y será necesario *destruirla* con un martillo (hoy usaríamos un lenguaje menos “violento” y diríamos “desconstruir” en lugar de “destruir”).

Pongamos todo esto en términos más simples. Primer paso: el sabio que filosofa a diferencia del sofista (que habla sin pensar) accede a una verdad estable. Segundo paso: el mundo verdadero (“verdadero” por ser “estable”) ya no está por encima de este mundo falso (“falso” por “inestable”) sino por delante. Tercer paso: ese mundo verdadero y estable no está por delante como en una tierra prometida sino dentro nuestro, como sentido del deber moral (la idea es un amo que llevamos dentro, en la conciencia moral). Platón, cristianismo, Kant. Cuarto paso: la metafísica que pone la verdad en la idea y la idea en un vago “más allá” es una manera supersticiosa que la ciencia debe abandonar. El mundo verdadero está *puesto* acá (*positivismo*). Fíjense que en este cuarto momento algo parece querer cambiar en la historia de un error: bostezo de la razón, canto del gallo...El quinto paso anuncia la llegada de los espíritus libres, libres del peso del “mundo verdadero” (y su devenir cristiano y kantiano) que impone obligaciones y compromisos y también de esa forma positivista en la que el mundo verdadero se presenta para imponerse como un *hecho* respecto del cual no tenemos la libertad de hacer una *interpretación*. Sin embargo, esos espíritus libres estarían –en el relato nietzscheano- todavía demasiado atados al hilo de la historia de ese error. Tal vez, en el mismo lugar en el que se ubica Nietzsche, destruyendo los “ídolos” con el martillo. Hace falta un último paso -el que daría Zarathustra, ya libre de los “ídolos”- por un territorio nuevo que parece volver en cierto modo a aquella “inocente” (no cargada de interpretaciones consagradas) manera premetafísica de ubicar el pensamiento por fuera de la disyunción entre “verdad” y “apariciencia”. Se trata de la imagen del mediodía: la luz se proyecta sin sombras (es decir, sin dobleces, sin duplicaciones).

Sin embargo, el final de la historia de un error no nos pone en el mismo lugar en el que estábamos al comienzo. La inocencia no puede ser recuperada fácilmente. El pensamiento “posmetafísico” no retorna sin más que proponérselo al pensamiento “físico” anterior a la “metafísica”.

El sabio platónico es la medida de todas las cosas porque establece un punto de valoración absoluto. Un criterio o patrón de medida que sirve para comparar (valorando) todo aquello que está por debajo en la escala de los entes (de las “realidades”) y se le subordina (el *filósofo* es *rey*). Si usamos la palabra “aristocracia” para nombrar esto, diremos que se trata de una aristocracia ligada a un mérito (una meritocracia) que se basa en los lugares de prestigio y las formalidades que la propia

metafísica establece. Un “juego” (el de la metafísica platónica) que establece sus reglas para legitimar el triunfo de quienes ya han triunfado y establecen las reglas (para su propio beneficio, claro está). Sólo que, en el caso de Platón y del platonismo, ese triunfo no es de este mundo: el filósofo es rey de las ideas y no de la *polis*, de modo que su reino, como el de Cristo, no es de este mundo.

Todo esto remite a la “historia de un error” narrada por Nietzsche que ubica al final del recorrido a Zarathustra. No pretendo dar una interpretación de lo que esto significa sino sugerir una que permita combinar dos cosas: por un lado, el final del platonismo (de la metafísica) y la necesidad de su superación; por el otro, la idea de lo “aristocrático” como un componente de lo “real” (podría ser esta una manera de comprender la “voluntad de poder” nietzscheana como “voluntad de superación”). Si se acepta ir por este camino, al final del recorrido hecho por la historia de un error y tomando en consideración la “inversión del platonismo” tendríamos lo siguiente: lo “real” se produce desde abajo (y no desde arriba), desde los cuerpos y la sensibilidad y no desde las almas y la inteligencia, y consiste más en la potencia que en el acto, en las posibilidades todavía no desplegadas que en las ya desplegadas. Lo “real” está más del lado del contenido que de la forma: el contenido es múltiple y la forma es única. Lo “real” está más cerca de la *physis* que de la *metafísica*. Sin embargo, en la medida en que la “realidad” es “voluntad de poder”, la “inversión del platonismo” y la superación de la metafísica (el último paso de la “historia de un error”), implicarían que esa “realidad” de abajo se supere a sí misma (no según el modelo o molde *eidético* que se le impone platónicamente sino según su propia potencia). Se trataría de una suerte de “aristocracia invertida”: lo óptimo es producción de lo mejor a partir de lo bueno y no criterio de medida del valor que califica lo bueno desde un lugar (metafísico) “ilusorio”. Aplicado todo esto al tema “actual” de la meritocracia: lo que se debate en torno de este tema es si el mérito se establece en función de las oportunidades y posibilidades (“posibilidades” alude a “potencialidades”) o en función de privilegios legitimados por estructuras (ideológicas o “metafísicas”, para el caso vendrían a funcionar más o menos de la misma manera).

Si se me permite un juego más con las palabras para ir volviendo de modo más directo a nuestros temas: al final del camino recorrido en la historia de ese largo error y según *parece*, lo “real” *aparece* en la medida en que sus *apariciones* son todas “reales” en sus diversas *apariencias* y conforme a los *pareceres* de quienes las interpretan (siempre y cuando esas interpretaciones estén efectivamente comprometidas con aquello que interpretan). Y si esto es así, es porque “Dios ha muerto” y no hay una medida de lo “real” que sirva de juez o criterio (de molde o modelo) para *limitar* las *apariciones* dejando fuera del juego (de lo “real”) lo *aparente* porque no calza con el molde o modelo.

Sin embargo, no por esto todos los discursos (o vías de acceso a la realidad) son equivalentes o tienen el mismo valor de “verdad”. Pensar esa diferencia (de valores de verdad) es el desafío de nuestra época y lo fue también de la época de Platón (tal vez, todas las épocas de crisis sean en esto similares: se pierden los puntos de referencia). En el caso de Platón, como más o menos ya lo vimos, lo real es accesible al sabio (tal y como con mucha ironía lo sintetiza Nietzsche). Sin embargo, el pensamiento de Platón es mucho más amplio que “el platonismo” (esa versión más o menos escolarizada y canónica que Nietzsche caracteriza en dos renglones) y en el texto *El Sofista* no es tan clara la diferencia entre el “filósofo” y el “sofista” ni es tan clara la diferencia entre la idea (*eidōs*) y la imagen (*eidōla*): en ambos casos algo se presenta o aparece -o *está* presente o *parece estarlo*-. Como se podrá ver, el propio lenguaje comienza a deslizarse de un modo inconveniente. De las imágenes (*eidōla*), Platón distingue dos formas: la imagen en sentido estricto (*eikōn*) y el simulacro o fantasma (*phantasma*). La primera (el *eikōn*) “copia” lo real; la segunda (el *phantasma*) lo “desfigura” o “distorsiona”. En la primera, lo real *aparece* tal cual es porque se *parece* a lo real; en el segundo, lo real *aparece* de otro modo, sin *parecido* con lo real. La primera es “copia” y el segundo “apariencia”. Nótese, de paso, que de la palabra *eikōn* deriva “ícono” y que la palabra *phantasma* tiene relación con la “fantasía” y lo “fantástico” (con la producción de ficciones). La pregunta aquí es cuál es el *original* que los “íconos” o los “fantasmas” intentan “reproducir”. Ahora bien, de estas cosas habla Platón porque intenta pensar una relación posible a lo real, una manera de acceder a ello, un vínculo posible entre lo real y nosotros. Entonces aparece aquí el tema del “sujeto”, sólo que, no se trata del “sujeto” en sentido estricto (como ya lo advierte Heidegger, este asunto del “sujeto” y del *subjectum* aparece recién con la modernidad⁸) sino del “ante quién” lo real “aparece” o se presenta y en qué condiciones lo hace. Así resulta que una imagen (*eidōla*) que se limite a “copiar” lo real sin distorsiones termina empobreciéndolo (y por lo tanto “distorsionándolo”) mientras que una imagen (*eidōla*) que lo “produzca” sin la pretensión de “copiarlo” logre enriquecer esa realidad (del original) por medio de la fantasía (tal vez, sin violentar demasiado a Platón, podríamos hablar aquí de “fantasía creadora”, un poco al modo nietzscheano). Tendremos entonces esta curiosa situación: en el simulacro (*phantasma*) lo aparente de la imagen (*eidōla*) no pierde su diferencia con el original (*eidōs*) y por lo tanto puede jugar con esa diferencia mientras que en la imagen icónica (*eikōs*) esa diferencia se pierde (de vista) y la imagen (*eidōla*) termina confundida con el original (*eidōs*) y ocupa su lugar. Al no saber de su diferencia con el original (*eidōs*), la copia (*eikōn*) no deja espacio para pensar, ignora que no es *eidōs* sino *eidōlon*.

El tema es suficientemente enredado como para tener claridad sobre el asunto, pero en esa maraña lo deja planteado Platón de tal manera que, si bien es fácil diferenciar con sus argumentos el *sofista* del *filósofo*, no es tan fácil valorar los saberes

⁸ Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, *Anales de la Universidad de Chile*, pp. 269-289.

de uno y de otro en cuanto a su capacidad de *acceder* a lo real o de *producirlo*. Sea como fuere, todas estas “ambigüedades” se terminan con el devenir imagen del mundo, de acuerdo con la interpretación heideggeriana. Ahora la imagen (*eidola*) ha devenido matemática y reproduce lo real en la certeza de su representación⁹.

8.- Deleuze y la potencia

Si pasamos ahora a pensar estas cosas en la compañía de Deleuze diremos que en la aproximación un tanto peligrosa del *sofista* con el *filósofo* se puede entrever aquello que Nietzsche reclama como “inversión” o “superación” del platonismo. Cito unos argumentos que Deleuze presenta sobre el final de “Platón y el simulacro”, en el apéndice I “Simulacro y filosofía antigua” de *Lógica del sentido*:

Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo, «crepúsculo de los ídolos». El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*¹⁰.

Como podremos ver, el problema se ha desplazado hacia lo pretendidamente “real”. Se ha perdido el “original”. No sabemos ya qué es la “esencia” o el “modelo”. O, si creemos saberlo, no tenemos posibilidades de legitimar o fundamentar ese “saber”. Estamos, en cierto modo, en las antípodas de Platón qué sí sabía (o creía saber) cuáles eran las vías de acceso a ese original y dónde encontrarlo. La idea (el *eidon*) es ese *original* y el sabio habita en ese mundo *originario*. Este es el primer estadio del relato nietzscheano (del *Crepúsculo de los ídolos*).

Volvamos sobre el comienzo. Decíamos más arriba que nos proponíamos concentrar nuestra atención en la relación entre lo *real* y su *representación* y que respecto de lo “real” parecía no haber problemas puesto que lo “real” es “real” y punto. Revisemos esta “aparente” no problematización de lo “real”. Porque, aunque no “parezca”, lo que nombramos con esa palabra, en Platón no es otra cosa que la *idea*. Y no porque Platón sea un “idealista” que confunde lo real y su representación sino porque piensa lo real en términos de *modelo* y su representación en términos de *copia*. En términos de Deleuze:

La simulación así comprendida no es separable del eterno retorno; pues es en el eterno retorno donde se decide la inversión de los iconos o la subversión del mundo representativo. Ahí, todo sucede como si un

⁹ Remitimos al texto de Heidegger citado en nota anterior cuyo desarrollo, por limitaciones de espacio, no podemos comentar en ese texto.

¹⁰ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 263.

contenido latente se opusiera al contenido manifiesto. El contenido manifiesto del eterno retorno puede ser determinado con arreglo al platonismo en general; representa entonces la manera como el caos se organiza bajo la acción del demiurgo y sobre el modelo de la Idea que le impone lo mismo y lo semejante. El eterno retorno en este sentido es el devenir-loco dominado, monocentrado, determinado a copiar lo eterno. Y es de esta manera como aparece en el mito fundador. Instauro la copia en la imagen, subordina la imagen y la semejanza. Pero, lejos de representar la verdad del eterno retorno, este contenido manifiesto señala más bien la utilización y la supervivencia míticas en una ideología que ya no lo soporta, y que ha perdido su secreto¹¹.

Si dejamos de lado las complejidades y dificultades que presenta el “eterno retorno” comprendido de modo nietzscheano podremos observar que aparece aquí una cierta fluidez o devenir de lo “real” que, por “retornar” o “repetir-se” no pierde su cualidad “dinámica” (fluidez o devenir). Ese dinamismo está presentado por Deleuze como una tensión u oposición entre un contenido *latente* y otro *manifiesto*. Si volvemos a nuestros juegos de palabras: el aparecer de lo latente y las apariencias en las que aparece y los parecidos que hay o no entre las apariciones y las apariencias. Si cambiamos ese juego de palabras por otro podemos obtener lo siguiente: lo latente es el *lantano* de la *aletheia*. Si recordamos que “*a-letheia*” es el término griego que nombra la “verdad”, entonces, pensado al modo griego, la “representación” verdadera que da cuenta de lo “real” -o que tiende un puente seguro entre ambos territorios- es un movimiento que va de lo latente a lo manifiesto (de lo oculto a lo desoculto). Ese movimiento del desocultar o de pasar de lo latente a lo manifiesto es un “devenir-loco” que el platonismo regula o administra al modo de la metafísica: “monocentrado” y “determinado a copiar lo eterno”. Pero esta administración o regulación (Deleuze usa el término “dominar”) actúa sobre lo manifiesto y deja fuera de juego (de *su* juego) lo latente, cuyo retorno permite nuevas posibilidades (posibilidades latentes, potencialidades). Es allí donde Deleuze advierte en la noción platónica de simulacro la vía de acceso a una “realidad” diferente (es decir, no “monocentrada”).

Podríamos decir que se trata de “subvertir” la metafísica (o invertir el platonismo) y liberar la producción de simulacros...Tomemos esto último al pie de la letra (o, literalmente): liberar la producción de simulacros significa abandonar la pretensión de tomar como referencia algún “original” que sirva como “modelo”; una “idea”, si fuésemos platónicos, a la que el simulacro (*phantasma*) sabe que no puede parecerse porque entre la idea y el simulacro hay una diferencia o distancia infranqueable. En esto, como decíamos más arriba, hay una diferencia con los *íconos* (o las imágenes icónicas: *eikon*) que están inevitablemente atados al original al que

¹¹ *Ibidem*, pp. 264-265.

pretenden parecerse. Si se me permiten un último juego con las palabras: mientras que las imágenes icónicas, al intentar *parecerse* al original no logran hacer *aparecer* nada más que lo que ya está en el original (puesto que lo reproducen o repiten), los simulacros, en cambio, al renunciar a ese *parecido*, hacen *aparecer* cosas (realidades, sentidos, significados) que no están ni en el original (puesto que no se parecen a él y por lo tanto no pueden reproducirlo o repetirlo) ni en la copia (que sería una mera *apariencia*). Liberar la producción de simulacros significa entonces darle libertad a esa potencia de un *aparecer* que no pretende *parecerse* a nada y, por lo tanto, no puede limitarse a ser una mera *apariencia*. Un mundo así es posible. Aunque claramente improbable, sin embargo es mejor que éste cuyas posibilidades se reducen a una: el progreso científico y tecnológico puesto al servicio de un desarrollo capitalista sin objetivos claros salvo los de satisfacer los deseos de los consumidores¹².

¹² Se disculpará la evocación nostálgica en esto del Marcuse de *El hombre unidimensional*.

La filosofía política en Epicuro, una propuesta de fundamentación filosófica

Jorge Fernando Navarro (ISHIR/CONICET-UNR)

La famosa sentencia *láthe biósas*, recogida por Plutarco como una expresión proferida directamente por Epicuro, ha favorecido una interpretación que sostiene la inexistencia de una filosofía política en su pensamiento, en la medida en que el *vive ocultamente* excluiría todo interés por reflexionar sobre la politicidad de la vida en comunidad. De este modo, en virtud de su invitación a hacer una cautelosa retirada de los asuntos de la *pólis* y de su defensa de la seguridad individual (*aspháleia*), la filosofía epicúrea fue con frecuencia interpretada como apolítica o impolítica.¹³ No obstante, es posible sostener, a partir de los fragmentos, que existe en ella una más que profunda reflexión en torno de lo político.

Aquí se expone, pues, la idea de que el Maestro de Samos sí formuló una filosofía política, novedosa y coherente con su naturalismo, que fundamentó a través del análisis de la sociabilidad humana. Al respecto, es posible observar cómo dicho análisis recorre algunos de los tópicos más relevantes de la filosofía política antigua; estos habían sido establecidos, fundamentalmente, por la reflexión de los sofistas, de Platón y de Aristóteles. Entre tales tópicos, se cuentan la génesis de la sociedad humana, el punto de vista político de la justicia —es decir, la justicia no restringida al sentido de virtud individual— y el valor ético-político de la obediencia del sabio a las leyes. Los estudios críticos del siglo XX han consagrado de manera canónica, como fundamento del establecimiento de una filosofía política en la Antigüedad clásica, precisamente, esas nociones gestadas por Aristóteles, Platón y la sofística entre los siglos IV y V a. C.

A pesar de que la perspectiva de Epicuro entroncaba con el cuño naturalista de aquellas tesis clásicas, aunque con marcadas diferencias, se privilegió hacer derivar su visión de lo político de su ética, que se fundaba en el placer como fin último, rechazaba el dolor y atribuía a la justicia un sentido utilitario. En este marco, las interpretaciones dirigidas a situar el problema de la filosofía política para el período helenístico han obstaculizado la posibilidad de encarar una reflexión sobre este aspecto que incluya al epicureísmo. Así se aprecia la sustitución del problema de la existencia de una filosofía política en Epicuro¹⁴ por un enfoque que hace primar la indagación en torno al

13 Salem, Jean, *Les atomistes de l'antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013, p. 268

14 Algra Keimpe, Barnes J., Mansfeld J., Schofield M., (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 739.

concepto de justicia en relación con la oposición entre naturalismo y convencionalismo a partir de la polémica sobre *phýsis* y *nómos* de la sofística.¹⁵

Hermann Usener fue quien propuso en primer lugar, en su monumental obra *Epicurea*, una exégesis por la cual no se les reconocía a las *Máximas Capitales* sobre la justicia más que un papel secundario, dado que la filosofía epicúrea, mediante la sentencia *láthe biósas*, establecía una interdicción fuerte respecto de la participación en la vida comunitaria de la *pólis*.¹⁶ Y fue la marcada impronta de esta interpretación la que llevó a Hermann Diels a atribuir erróneamente la autoría de las *Máximas Capitales* a Hermarco, primer sucesor de Epicuro al frente del Jardín, quien —tal como quedó testimoniado por Porfirio— se había interesado por los orígenes de la sociedad.

Robert Philippson, por su parte, ha defendido la tesis de que el derecho, la justicia, y la política de los epicúreos se fundamentan, de modo unilateral, en la naturaleza, y que ella constituye el único marco normativo y de universalización de todas las leyes y costumbres de la *pólis*. Con todo, el mérito de Philippson fue llamar la atención sobre el concepto de justicia, un tópico olvidado a la hora de abordar este problema respecto del epicureísmo. No obstante, la gran dificultad que presenta es la de argumentar sobre la existencia de un derecho natural que resulta ser congénere del proceso de constitución de la racionalidad y de la politicidad.¹⁷

La idea de que en la noción de naturaleza radica uno de los aspectos más ricos y complejos de la filosofía epicúrea ha constituido un presupuesto central de nuestra indagación. Según el filósofo del Jardín, la relación de los hombres con la naturaleza se revela mediante su capacidad racional de perfeccionar aquello que esta les ofrece. Más aún, desde un punto de vista ético, el hombre está llamado a ajustar sus acciones en dirección al placer en tanto constituye su “fin natural”; pero ello no implica que la naturaleza determine para el hombre normas de acción. Este, al desarrollar de manera singular su propia naturaleza, procura armonizarla con la naturaleza total, y uno de los modos privilegiados para hacerlo consiste en establecer un contrato (*synthekē*) con los otros hombres.

En el célebre Coloquio de la Association Guillaume Budé, de 1968, Reimar Müller —en abierta crítica a la postura de Philippson— discutía que se partiera de la contraposición entre *phýsis* y *nómos*, ya que —según su interpretación— se introducía un debate ajeno a la filosofía epicúrea. Él fue uno de los primeros autores que reparó en la importancia del naturalismo epicúreo para la noción de justicia y en la necesidad

15 Long, Anthony and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.137

16 Usener, Hermann, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.

17 Philippson, Robert, “Die Rechtsphilosophie der Epikureer” in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N° 23, (1910); pp.289-337 y *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 1983.

de afirmar la concordia que se establece entre el hombre y la naturaleza. No obstante, se abstuvo de sostener la fundamentación de una filosofía política epicúrea.¹⁸

Victor Goldschmidt no aceptó ninguna de las tesis precedentes;¹⁹ en cambio, profundizó la posición de Eduard Zeller,²⁰ para quien la definición epicúrea de justicia continuaba la antítesis sofística entre *phýsis* y *nómos*. En el exhaustivo trabajo de Goldschmidt, el concepto de justicia epicúrea no se establece a partir del análisis de su origen, sino que se reconstruye mediante la caracterización de las cualidades de la teoría del derecho epicúrea. Reticente a conceptualizar la justicia epicúrea como convencionalista, el autor opta, no obstante, por priorizar la perspectiva positivista y convencional, justificada sobre la base de la utilidad. Intenta explicar, así, que para Epicuro es imposible delimitar la justicia sin presuponer un esquema contractual capaz de establecer reglas de interés comunes. Por ello, no le otorga valor al concepto de naturaleza para fundamentar la noción de justicia y se detiene, en cambio, en el concepto de pacto (*sýmbolon*, MC XXXI), término tan discutido entre los especialistas —como es sabido, puede significar *signo*, *pacto* o *garantía*—.

A favor de una lectura convencionalista y en contra de una legitimación naturalista, se ha pronunciado de modo enfático Paul A. Vander Waerdt; su argumento principal subraya que, para Epicuro, las diferentes normas responden a lo útil para una comunidad y en una época determinada.²¹

El trabajo de Phillip Mitsis,²² por su parte, reconstruye el argumento epicúreo acerca de las virtudes en general, y trata, de modo particular, la virtud individual de la justicia. Desde su perspectiva, Epicuro continuó la tradición filosófica platónico-aristotélica de fundamentación de las virtudes como estados interiores del alma, por lo cual, según Mitsis, ofrece una argumentación que se sustenta en su psicología. Fundamentalmente, la buena vida epicúrea es la virtud misma, que se expresa como una vida bella (*kalós*) vivida con justicia (*dikaíos*), de modo tal que todas las virtudes se unifican por la acción de la *phrónesis* (prudencia). La justicia epicúrea en tanto virtud, desde la perspectiva del filósofo norteamericano, se caracteriza por resultar buena solo para un alma individual, mientras que lo injusto resulta, en el mismo sentido, siempre malo. Ello lleva al autor a dudar de que pueda identificarse la teoría de la

18 Müller, Reimar, "Sur le Concept de Phýsis dans la Philosophie Épicurienne du Droit" in AAVV, *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, Les Belles Lettres, 1969, pp. 305-315.

19 Goldschmidt, Victor, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.

20 Zeller, Eduard, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, London, Longsman Green and Co., 1880, pp.490-495.

21 Vander Waerdt, Paul A., "The Justice of the Epicurean Wise Man" in *Classical Quarterly* N°37, (1987);

pp. 402-422; "Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals" in *Transactions of the American Philological Association* N °118, (1988); pp. 87-106.

22 Mitsis, Phillip, *Epicurus' Ethical Theory: the Pleasures of Invulnerability*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

justicia en el ámbito público con un contractualismo, cuya inexistencia concluye tras dilucidar el difícil concepto epicúreo de contrato, visto que nunca se establece como un acto de reciprocidad. Mitsis reafirma, por esta vía, su tesis de una ética de la invulnerabilidad que la filosofía del Maestro de Samos habría otorgado a los hombres.

Una línea exegética opuesta a las anteriores se encuentra representada por Anthony Long y Antonina Alberti, quienes sí argumentaron sobre la existencia en el epicureísmo de una filosofía política y sobre la necesidad de apreciar el valor de su naturalismo. Atribuyen al Maestro del Jardín una especie de naturalismo político y jurídico, pues afirman la existencia de una justicia natural prelegislativa, la cual se continuaría en una justicia jurídicamente instituida. Sin embargo, ello comporta una disminución del valor convencional del concepto de justicia, innegable en los argumentos del filósofo.²³

Dentro de la renovación en los estudios sobre el epicureísmo de los últimos años, Pierre Marie Morel nos ha permitido considerar otra fundamentación para afirmar la existencia de una filosofía política en Epicuro y los epicúreos, al poner bajo una nueva luz la articulación entre naturalismo y convencionalismo. Para el especialista francés, toda la filosofía de Epicuro podría interpretarse como un naturalismo racional, de manera tal que naturaleza y razón se verían despojadas de su carácter antagónico. Además, si hay una noción capaz de patentizar no solo la superación epicúrea de la antinomia entre *phýsis* y *nómos*, sino el aporte a la filosofía política antigua, esa es, para Morel, la de justicia.²⁴

Una serie de artículos publicados por Javier Aoiz constituye un valioso antecedente para el presente trabajo; en ella, el autor ha mostrado que la historiografía filosófica del siglo XX no otorgó hasta hoy ningún valor a la filosofía política del epicureísmo. La razón residiría, según Aoiz, en que los modelos interpretativos propuestos por Cicerón, Plutarco y Lactancio sobredeterminaron algunos “lemas” del epicureísmo y los aislaron de la tradición política de la Antigüedad; no obstante, se trata de una visión que restringe, a nuestro criterio, el verdadero alcance del problema.²⁵

Finalmente, en cuanto a nuestra propuesta metodológica, esta se sustenta en un trabajo hermenéutico que, con respecto a los argumentos filosóficos de las fuentes epicúreas, adopta un enfoque filológico-crítico. En tal sentido, el núcleo de esta

23 Long, Anthony, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 178-201; Alberti, Antonina, “The Epicurean Theory of Law and Justice” in Laks, André and Schofield, M., (eds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 161-190.

24 Morel, Pierre-Marie, “Épicure, l'Histoire et le Droit” in *Revue des Études Antiques* N°102, (2000); pp.393-411.

25 Aoiz, Javier, “Prólepsis y justicia en el epicureísmo” in *Argos*, Volumen 30, N°58, (2013); pp.15-41 y “¿Epicúreos y justos?” in *Mundo Nuevo*, Año VI, N° 14, (2014), pp. 19-59.

exposición acerca de la singularidad de la filosofía política epicúrea se apoya en el análisis de los fragmentos de sus discípulos. Una idea generalizada ha señalado al epicureísmo como una escuela cuya filosofía, desde su fundación y por más de tres siglos, se mantuvo fijada a una doctrina monolítica y dogmática. Lo cierto es, sin embargo, que en ella se encuentran matices y diferencias de la mayor significación en cuanto a aspectos fundamentales del sistema. Por esta razón, los tópicos de la filosofía política antigua —como la génesis de las sociedades; el punto de vista político sobre la justicia; y el valor ético-político de la obediencia del sabio a las leyes— requieren apelar al epicureísmo posterior, así como a los trabajos antiepicúreos de Plutarco.²⁶ Se examina, entonces, el punto de vista de los continuadores inmediatos, consagrados tras la muerte de Epicuro, como en el caso de Hermarco; para luego considerar los argumentos de los filósofos epicúreos que no mantuvieron un contacto directo con el Maestro de Samos, como sucedió con la obra del poeta romano Lucrecio; en tal sentido, Plutarco, con su rechazo al epicureísmo, constituye una fuente insoslayable.

A continuación, se comienza por exponer brevemente los tópicos fundamentales de la filosofía política antigua relativos al origen de la sociedad humana, la justicia y las leyes, para luego dar cuenta del desarrollo argumentativo que realiza el epicureísmo en torno a ellos.

Los tópicos fundamentales de la filosofía política antigua

Es innegable que el núcleo de la investigación filosófica sobre el origen de la sociedad humana, la justicia política y las leyes en la sofística, Platón y Aristóteles estuvo dado por el polémico concepto de naturaleza. Hubo, no obstante, diversos naturalismos que ofrecieron fundamentaciones dispares de estos tópicos. Un tratamiento detallado de tales fundamentaciones excede los fines del presente artículo, que se limita, por tanto, a delinear los rasgos más destacados que este problema presentó para Epicuro.

En el ámbito de la sofística, es la figura de Antifonte, como han hecho ver distintos autores, la que cuenta con mayor peso específico dados sus argumentos en el debate *phýsis / nómos*.²⁷ Según el sofista, la *phýsis* recibe ciertas restricciones por parte del *nómos* que, sin embargo, no afectan su neutralidad; dichas restricciones pueden, pues, presentarse como ventajosas en algunos casos y como perjudiciales en otros (Fr. 44 B3 y B4).²⁸ Es decir, en la argumentación antifonetea, es la naturaleza

26 Algra, Keimpe, Barnes J., Mansfeld J., Schofield M., (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 748.

27 Kerferd G.B. (ed.), *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp.81-91.

De Romilly Jacqueline, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997.

28 Kerferd G.B., "The Moral and the Political Doctrines of Antiphon the Sophist. A Reconsideration" in *Proceedings Cambridge Philological Society*, N.º 4, (1954-1956); pp.26-32.; Guthrie W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 109; *Historia de la filosofía griega III. Siglo V: Ilustración*, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

(*phýsis*) la que da su medida a cada hombre, tanto como determina su disposición para inclinarse espontáneamente hacia fines específicos. La ley (*nómos*), por su parte, constriñe estas disposiciones naturales y las redirige a nuevas metas que ya no resultan espontáneas.

De esto último se desprende, entonces, la importancia de describir cómo se configuran, en el momento en que el individuo actúa sujeto a ambas determinaciones, las relaciones entre la esfera pública y la privada. Son los testigos quienes, en la esfera pública, obligan al hombre a someterse a la ley con todas las consecuencias que implica la fuerza coercitiva de la convención. La desobediencia a dicha ley puede tener lugar, en todo caso, en el ámbito privado, que es el único que autorizaría la búsqueda de acciones conforme a la naturaleza. Al respecto, Ada Neschke-Hentschke sostiene que, en la medida en que Antifonte subraya la diferencia entre el derecho —definido como una regla imperativa— y la naturaleza —entendida como regla no imperativa y necesaria (*anankaîon*)—, el conflicto *phýsis / nómos* resulta irreconciliable; y es allí donde encuentra, precisamente, que reside la originalidad del sofista.²⁹ Mientras el *nómos* se impone, puesto que existe un pacto o acuerdo para su legitimidad, la naturaleza, en cambio, al ser gestada, resulta necesaria.

En esta dirección, Antifonte sostiene que una acción del individuo que sigue los caminos de la naturaleza lo conduce, necesariamente, a una afirmación de la vida; y en tal sentido, ubica lo útil del lado de la vida por las principales ventajas que aporta a la singularidad del hombre: el placer y la libertad. A la inversa, la naturaleza se ve limitada y coaccionada por las leyes; y esto las convierte en fuente de dolor y hasta de un posible daño. Desde la perspectiva del sofista, la ley convencional se encuentra en conflicto insalvable con la naturaleza, ya que nada es más ventajoso para aquel que sigue a esta última que aceptar sus propias inclinaciones, en tanto conducen al placer y a la libertad. Así, la naturaleza, al ser propia de cada individuo, no puede establecerse como una legislación universal, pero ello no quita que seguir sus dictados les reporte a los hombres un gran beneficio.

El modo en que Platón enfoca el problema del naturalismo se observa con claridad en el diálogo *República*, puesto que allí la justicia se define como la capacidad de ejercer la función propia (*tà heautoû práttein; oikeioprágia*), a saber, actuar de acuerdo con la naturaleza que es propia (*pephýkenai*) de cada hombre. Por el contrario, la injusticia implica la intrusión en la praxis que corresponde a otro (*polypragmosýne*); es decir, se trata de la insubordinación (*stásis*) en el alma, que se expresa en todas las formas de la vida humana, más aún en la política.

29 Neschke-Hentschke, Ada, *Platonisme Politique et Theorie du Droit Naturel. Contribution a une Archéologie de la Culture Politique Européene, Volume I, Le Platonisme Politique dans l'Antiquité*, Louvain, Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Editions Peeters, 1995, p.144.

El ideal de justicia platónico se manifiesta, por lo tanto, como expresión del orden interior de la *psykhé* del hombre. No se trata de una facultad o de una voluntad de actuar hacia el exterior, sino de la *héxis* que resulta de armonizar todas las partes del alma mediante la razón. A su vez, esta armonía conquistada entra en consonancia con la armonía total del cosmos (*Rep.*, IV 443 d.). Superar la opinión común sobre la justicia tal como se practica en la variabilidad de los tribunales y de las ciudades demanda, a juicio de Platón, encontrar un criterio objetivo de justicia que logre la cohesión de la *pólis*, de modo que en ella los hombres puedan vivir una vida buena acorde con la razón y con el ejercicio de su propia naturaleza.

En otro diálogo, el *Timeo*, Sócrates, invitado a un “festín de discursos”, recupera de modo sintético (*en kephalaíois*) una conversación de la víspera sobre las cosas y los hombres con los cuales se podría establecer la mejor *pólis* (*Timeo* 17b-19b). Esa “víspera” corresponde, dramáticamente, a la conversación mantenida en *República*, y cuyo contenido se resume en este pasaje del *Timeo*. El diálogo se orienta luego hacia el tratamiento de la génesis del cosmos por la acción mediadora del Demiurgo, que solo puede efectuarse, según observa Platón, por un discurso verosímil. El sentido de este discurso es mostrar que lo sensible —dominado por la necesidad (*anánke*)— ha logrado ser persuadido y ordenado tanto cuanto es posible debido a la acción causal que le imprimió el artesano divino (*Timeo*, 47e3-48 a 7). Por consiguiente, la presencia causal de lo divino en el mundo, que revela cómo se constituyeron el mundo físico y los seres humanos, muestra, asimismo, que, al estar sometidos al devenir, tanto el orden de la *pólis* como el de la naturaleza requieren de un mismo principio que los conserve, los cuide y los gobierne (*Timeo* 69c1; *Político* 271 d; *Leyes* X 902e-903 a; 903b; 905e).

Así pues, la justicia no se impone desde el exterior por acción de la *pólis*, sino que es una imitación (*mímema*) del orden proporcionado del cosmos, es decir, de la justicia natural (*phýsei dikáion*) (*Rep.*, V, 484 c-d; VI, 500 c; VI, 501b). De esta manera, Platón ha alcanzado su objetivo, unificar la filosofía y la política, al presentar una fundamentación última de carácter ontológico que sobrepasa los principios ético-políticos.

Aun cuando en Aristóteles el concepto de naturaleza oscila entre presentarse o bien como un valor neutro o bien como un ideal, se torna dificultoso, en esa alternancia de sentidos, comprender la relación entre *phýsis*, *nómos* y *díkaios*. Sin embargo, fue el mismo Aristóteles quien, en la *Ética Nicomáquea*, esbozó una contundente solución a este problema al referirse a la partes natural y convencional de la justicia política, interesado no tanto en aquello que las separa cuanto en el modo en que logran interrelacionarse y, en definitiva, unificarse.

La relación *phýsis* y *nómos* en el pensamiento aristotélico requiere, por otra parte, algunas precisiones. Para empezar, dado su interés en sostener que la naturaleza tiene las disposiciones para su desarrollo en vista a un fin propio, Aristóteles retuvo el concepto dinámico de *phýsis* que tomaba el sentido del verbo *phýesthai*, que recubre el campo semántico de *engendrar, crecer, formarse*. El *télos*, de este modo, se muestra inmanente para todo ser natural porque, por esa vía, cada cosa “deviene lo que es” (Píndaro, *Píticas*, II, 72), y así es como acontece, en cada una, su verdadero autocumplimiento (*Física.*, II, I, 193b12-13). Como contrapartida, entre naturaleza y técnica se configura una clara oposición, ya que el ser natural tiene en sí la causa de su movimiento, mientras que, por el contrario, el ser artificial, creado mediante la técnica, muestra una desconexión en el orden causal; especialmente, respecto de la causa final. En suma, la técnica ejecuta aquello que la naturaleza no puede realizar, pero bajo la condición indeclinable de imitarla.

Aunque esquemática, tal caracterización de la naturaleza en Aristóteles nos permite afirmar que su naturalismo mantiene las dos dimensiones propias de esta que se habían desarrollado a lo largo de la Antigüedad: un nivel normativo y otro etiológico. No obstante, es de señalar la manera en que Aristóteles conjuga, por momentos, los dos niveles con un profundo significado de unificación. Así, la naturaleza es presentada, en un sentido etiológico, como una estructura ontológica que explica causalmente todas las cosas; pero también se la considera normativa, dado que constituye un modelo de todas las acciones y producciones humanas. Es posible determinar, ahora, el sentido otorgado por Aristóteles al llamado naturalismo político.

Los variados métodos utilizados por el Estagirita en función de sus objetos de estudio pueden subsumirse en uno solo, que aplica tanto a la filosofía de la naturaleza como a la filosofía política: se trata del método evolucionista, según el cual todo tiende a un fin (*Pol.*, I, 1, 1252 a 17-23). La *phýsis* y la *pólis* comparten, entonces, el mismo método de indagación de sus respectivos órdenes de realidad. En ambos casos, el procedimiento se inicia a partir de un compuesto que se observa desde su origen, para luego seguir el despliegue de la totalidad del proceso que lo constituye, es decir, su evolución hasta la consecución de su fin propio. Así, toda la exposición aristotélica respecto de la conformación de la *pólis* señala la existencia de un pasaje natural desde una o varias aldeas hasta llegar a constituirse en una comunidad perfecta por su grado de autarquía (*koinonía téleios*) (*Pol.*, I, 1, 1324 a 23), y lograr el fin para el cual surgió por naturaleza, que es el de vivir bien (*eû zên*).

Para Aristóteles, de ese proceso se concluye que la ciudad es una cosa natural y que el hombre es, por naturaleza, un animal social (*Pol.*, I, 2, 1253 a 1-4). Esta condición del hombre de dirigirse a la politicidad está dada por el *lógos* que, como bien señala Bárbara Cassin, “no es un medio para comunicar, ni solo una técnica retórica: él

compromete en un movimiento teleológico toda la racionalidad”.³⁰ Según la autora, la “continuidad entre lo discursivo y lo racional, que hace, sin embargo, cambiar de nivel” entra en analogía con aquella continuidad que “hace pasar del ‘vivir’ al ‘vivir en conjunto’ y, después, al ‘vivir bien’: se trata, en cada caso, de dejarse arrastrar por el *télos*”. Para el naturalismo político aristotélico, el ser humano cumple su máxima perfección si se integra dentro de una comunidad autosuficiente cuya realización tiene lugar en la *pólis*.

Algo resulta, no obstante, insoslayable: las indagaciones en torno a la naturaleza dejaron sentadas las bases de una discusión que Epicuro se vio obligado a abordar para intentar una nueva reflexión sobre la politicidad; es decir, una reflexión que no quedase limitada a convenir o polemizar con las soluciones propuestas por la sofística, Platón y Aristóteles.

La argumentación del epicureísmo sobre los tres tópicos de la filosofía política

A continuación, se propone una exposición del tratamiento otorgado por el epicureísmo a los tópicos sobre la génesis de la comunidad y la justicia de sus leyes; el origen de la sociedad humana; y la relación del sabio con las leyes. Para ello, se recurre a los testimonios de Hermarco y Lucrecio en la medida en que estos permitirían reponer —dado que no existen fuentes directas— las principales líneas epicúreas de reflexión en torno a lo político. Plutarco, por su parte, ofrece un testimonio negativo acerca de la supuesta necesidad que los epicúreos tienen de las leyes, a partir del cual sería posible desarrollar, por contraste, el tipo de intervención que compete al sabio epicúreo con respecto a la vida política.

Hermarco, el surgimiento de las leyes en una comunidad

Según lo transmitido por Porfirio, Hermarco —primer sucesor de Epicuro en el Jardín— aprobaba la condena que los antiguos legisladores hacían del homicidio voluntario, al que consideraban un acto sacrílego. Asimismo, avalaba el fundamento de esta condena, pues sostenía que la preservación de la vida configura un principio constitutivo de la comunidad, la cual, a su vez, para instituirse, exigiría la garantía de una convivencia pacífica entre los hombres. Aunque la paráfrasis de Porfirio no estaba destinada a dar cuenta de la filosofía política epicúrea ni de los fundamentos de su justicia, recupera el pensamiento de Hermarco de un modo que permite discernir su posición sobre el origen de la comunidad y el sentido de la justicia en ella.

Las leyes justas, afirma el primer razonamiento, establecen relaciones contractuales entre los miembros de una comunidad (*koinonía*), y de allí que tanto su legitimidad como su validez deba ser establecida por el criterio de utilidad. Se señala la

30 Cassin, Barbara, “Lógos et Politique. Politique, Rhétorique et Sophistique chez Aristote” in Aubenque Pierre et Tordesillas, A., *Aristote - politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 375-380.

importancia de la comunidad en relación con lo justo e, igualmente, con el carácter convencional y no natural de las leyes; y se defiende que la utilidad como fin de estas últimas es lo que exige que deban preservarse una vez establecidas. Lo útil permite, así, un pasaje desde el instinto irreflexivo hacia una visión razonada del valor de la utilidad para un grupo humano (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 7).

Según otra hipótesis de Hermarco, las leyes escritas y no escritas se transmitían de manera natural, estable y sin violencia; y su legitimidad quedaba estatuida por el consentimiento de cada hombre. No obstante, progresivamente, la incidencia del crecimiento numérico volvió imposible dejar lugar a un sentimiento espontáneo de lo que era útil para los integrantes de la comunidad, y fue por ello que la tarea debió quedar en manos de los legisladores. Simultáneamente, los hombres comenzaron a desconocer, de manera gradual, cuál era su propio interés, y así ya no fue posible instituir la justicia sino a través de castigos. La asociación perdió su carácter espontáneo de manera definitiva, y como único lazo quedó el miedo que provocaba en los hombres la posibilidad de desobedecer las leyes y ser castigados (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 8, 2).

Por último, que cada comunidad definiera, mediante la apelación a lo útil, las condiciones en que su vida concreta había de desarrollarse no bastaba, según Hermarco, para explicar el problema del relativismo de las leyes. En tal sentido, se oponía a la “estupidez” de todo subjetivismo jurídico fundado en prejuicios o “suposiciones particulares”, lo cual llevaba directamente al entendimiento erróneo de la relatividad de las leyes, que consiste, de manera fundamental, en que ellas están sujetas a una comunidad en un tiempo y un espacio determinados (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 12, 1-2).

La gradual inclusión de la norma en los agrupamientos humanos implica, desde la perspectiva del epicureísmo, un progreso para los hombres, ya que, paulatinamente, se persuaden de la necesidad de aceptar reglas compartidas que mejoren su vida en común (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 8). Cuando una comunidad establece su estado de derecho, la justicia surge en su seno pero, al mismo tiempo, la obliga a definirse en referencia a leyes ya instituidas (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 12, 5-6).

Lucrecio, un relato sobre el origen de la historia humana

La descripción que Lucrecio efectuó en el célebre canto V del *De Rerum Natura* sobre la génesis de la humanidad narra la *gesta* de los hombres en un tiempo anterior al nacimiento de la escritura y, de este modo, introduce una *prehistoria*.³¹ Así, el proceso que se relata abarca desde los momentos presociales de la humanidad hasta

31 Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Armisen-Marchetti, Mireille, “La miel de Lucrèce: poétique, rhétorique et psychologie de la persuasion dans le *Rerum Natura*” in *Vita Latina*, Volume 134 N°1, (1994); pp.9-17.

la aparición, gracias al lenguaje —y, más tarde, a la escritura—, de los primeros signos de sociabilidad.³²

En el famoso poema, la investigación de Lucrecio se mantiene fiel al método de inferencia del epicureísmo. Comienza por indagar las huellas conocidas en el presente, y de allí extrae nuevas conclusiones para arrojar luz sobre el incierto pasado (Lucrecio, *DRN*, I, 402-409). El resultado de esta investigación devuelve una imagen del mundo como ateleológico, no providencialista y carente de un principio exterior que rijan sus procesos de cambio. Toda la historia lucreciana tiende a mostrar que el hombre solo abandona la violencia primigenia porque le resulta más racional adoptar las formas de amistad y los pactos de los cuales se derivará la justicia; y por ello mismo, no es un animal político, ya que, en todo caso, su asociación con otros obedece siempre al interés.

La magnitud que el poeta le atribuye al advenimiento de Epicuro es tal que lo lleva a declararlo benefactor de la humanidad, héroe universal y un auténtico dios, pues a juicio de Lucrecio, es él quien traza la división entre la prehistoria y el comienzo de la verdadera historia (Lucrecio *DRN* V, 5-10; Plutarco, *Contra Colotes* 1117 b-f). Llegó a afirmar, incluso, que, cuando el epicureísmo se universalizase, ni la justicia ni las leyes serían necesarias; no obstante, reconocía su gran dificultad para conciliar los “pactos de la naturaleza” (*foedera naturae*) con los pactos de los hombres. Establecer el inicio de la historia sin apelar a un comienzo divino resulta dificultoso para la economía del relato; pero como el objetivo de Lucrecio es desacralizar el mundo y alejar su narración de la tradición cosmogónica y cosmonómica, elige comenzar por dar cuenta del modo en que los hombres, con sus infinitas disposiciones, toman su lugar en la tierra (Lucrecio, *DRN* V, 156-180).

La vida que llevan los primeros hombres aparece bajo una forma bestial; carecen por completo del conocimiento de técnicas, y como no reconocen costumbres ni reglas (*nómimon*), ignoran el bien común. Para instruirse, solo cuentan con el azar y la repetición del ensayo y el error; y el deseo sexual es el único principio de unión. Finalmente, si se reagrupan, es para la caza y por la necesidad de resistir a la agresión de los animales salvajes, ya que, instigados por el miedo natural y espontáneo, procuran protegerse entre todos (Lucrecio, *DRN* V 925-1010).

Tras referir el hábito de cubrirse con pieles como la invención del abrigo, el poeta conjetura el nacimiento de una primera forma de sociabilidad fundada en la amistad (*amicities*), aparecida junto con la preocupación por proteger a los más

32 Rodis-Lewis, Geneviève, *Épicure et son école*, París, Éditions Gallimard, 1975, pp.415-433; Salem, Jean, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, París, Vrin, 1997, pp.195-215; Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, París, 1998, Vrin, pp. 37-58; Luciani, Sabine, *L'éclair immobile dans la Plaine. Philosophie et Poétique du Temps chez Lucrèce*. Leuven, Peeters Publishers, 2000, pp.118-177; Morel, Pierre-Marie, *Épicure. La Nature et la Raison*, París, Vrin, 2009, pp.71-80.

débiles. Sin estas formas de asociación que le otorgan estabilidad, la humanidad habría desaparecido. Es entonces cuando se realizan los primeros pactos (*foedera*) entre los hombres (Lucrecio, *DRN* V 1025-1027), y es, asimismo, la estabilidad que esos pactos comportan la que hace posible el surgimiento del lenguaje.³³ Así, los hombres son compelidos por la naturaleza (*natura*) a emitir sonidos variados, y por la necesidad, a expresar el nombre de las cosas.

Lucrecio, quien seguía a Epicuro en su rechazo de la convencionalidad como explicación del lenguaje (*Epicuro. Epístola a Heródoto*, §75), consideraba que sin la existencia de un primer lenguaje natural no habría sido posible forjar la serie convencional de los nombres; esta última se constituye por la elección de cada tribu, ya que las distintas lenguas expresan, de formas diversas, el conjunto variado de representaciones y afecciones propias de cada grupo (Lucrecio, *DRN*, V, 1041-1055; Diógenes de Enoanda; *fr.* 10 Morel). En esta dirección, el lenguaje emerge como el instrumento que permite compartir las experiencias adquiridas y anticiparse a situaciones semejantes. Los hombres acceden al diálogo como una etapa de mayor madurez, en la cual las palabras sirven al entendimiento y al razonamiento.³⁴

La adquisición del fuego (Lucrecio, *DRN*, V 1091-1107) es otro episodio que enfatiza el carácter antimitológico del poema didáctico, ya que, según Lucrecio, no son ni Hefesto ni Prometeo quienes roban el fuego y lo ofrecen a la raza humana, sino que los hombres mismos lo han descubierto mediante la observación y la experiencia.³⁵ No hay tampoco inconsecuencia cronológica ni lógica —ni, mucho menos, etiológica— en el hecho de que la adquisición del lenguaje preceda a la del fuego; se trata, simplemente, de la rigurosa aplicación del método inferencial.³⁶ Los hombres, al hacer una experiencia y al reflexionar sobre ella, desarrollan la capacidad de trasponer los conocimientos adquiridos. Se alcanza, así, el fin de la fase prepolítica, que da lugar, entonces, al tránsito hacia la fase política.

El momento político se establece, según Lucrecio, con la fundación de las primeras ciudades y, de modo concomitante, se instaura la realeza —cuyo gobierno tiene un sentido defensivo (Lucrecio, *DRN*, V 1108-1119)—, a la que el poema asocia con los deseos vacíos del honor, el poder y la ambición política. Es, justamente, el interés de Lucrecio por conjugar el desprecio epicúreo hacia toda forma de dominio y

33 Kahn, Charles, "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC" in Kerferd, G.B. (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1981, p. 96; Kany-Turpin, José, "Notre Passé Antérieur Prophétisé? Lucrèce, De rerum natura, V, 925-1457" in *Anabases*, N°3, (2006); pp.155-171.

34 Sedley, David, "Epicurus, On nature, Book XXVIII" in *Cronache Ercolanesi* N.º 3, (1973), 5-83; Brunschwig Jacques, "Epicurus and the Problem of Private Language" in Brunschwig Jacques, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 21-38.

35 Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, 1998, Vrin, pp. 116-117.

36 Boyancé, Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 243-244

poder con el descrédito de que eran objeto entre los romanos las formas de la realeza (Lucrecio, *DRN*, V 1120-1135) lo que priva de originalidad a su planteo. En este estadio, los legisladores y las leyes surgen a fin de contraponerse a la violencia, y el miedo al castigo es situado en el primer momento de la sociabilidad humana (Lucrecio, *DRN*, V 1136-1160). Con él prosperan las reflexiones sobre la noción de dios, la superstición y el miedo (*horror*) a los castigos divinos —instituidos, estos últimos, a partir de los templos y ritos de la religión— (Lucrecio, *DRN*, V 1161-1240). Aun si Lucrecio parece desviarse de las enseñanzas epicúreas en torno al origen y conocimiento de los dioses, esto no aplica a su reflexión acerca de la utilización de aquellos para infundir temor. Afirma que, a través de la *superstitio* y la *religio*, se procura que toda acción humana sea siempre motorizada por el miedo al castigo, algo que solo es posible por la ignorancia del orden de las causas de la naturaleza.³⁷

Otro debate recorre, igualmente, el párrafo que narra los descubrimientos técnicos, el arte de la guerra y el progreso de la agricultura (Lucrecio, *DRN*, V 1241-1378); la discusión gira en torno a dos líneas de argumentación, una primitivista y otra pesimista. Según la primera, Lucrecio añoraría el retorno a un momento primitivo en oposición al progreso técnico, causa nefasta de los deseos irrefrenables de los hombres que los arrastra a la perversión.³⁸ Desde la segunda perspectiva, en cambio, el tono afectivo pesimista del poema tendría el propósito de advertir sobre la confianza excesiva depositada en el progreso de la técnica. Son muchos los argumentos esgrimidos al respecto, y exponerlos excede los límites de este trabajo; no obstante, consideramos que, independientemente del debate señalado, la tensión dramática del poema apela, ante todo, a la reflexión.³⁹ Finalmente, el poeta dedica un último apartado al descubrimiento de la música y de las artes imitativas, a las cuales hace emerger de una combinación entre la observación de la naturaleza y el ocio (Lucrecio, *DRN*, V 1379-1457).

En el relato lucreciano el devenir de la humanidad es evolutivo —el tiempo de la historia está signado por el progreso humano— sin ser teleológico, lo cual evidencia la apropiación de dos aspectos fundamentales del epicureísmo. Por un lado, la afirmación de que el devenir de la humanidad no depende de leyes divinas providenciales que gobiernen la naturaleza; por otro, el señalamiento de que los hombres conquistan su libertad y autodeterminación por el conocimiento de aquella. Es decir, la condición provisoria y precaria de la naturaleza, caracterizada por el flujo permanente de las cosas en su constante agregación y disgregación,⁴⁰ tiene como único reaseguro el movimiento permanente de los átomos en el vacío (Lucrecio, *DRN*,

37 Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrece et les raisons du mythe*, Paris, 1998, Vrin, pp.173-180 y pp.196-204.

38 Salem, Jean, *La mort n'est rien pour nous. Lucrece et l'éthique*, Paris, Vrin, 1997, p. 209.

39 Kany-Turpin, José, "Notre Passé Antérieur Prophétisé? Lucrece, De rerum natura, V, 925-1457" in *Anabases*, N°3, (2006) p.161.

40 Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 137-139.

II, 297-302 y V, 310). Pero también el ordenamiento que poseen todas las cosas es un efecto regulado por la necesidad de los principios constitutivos de átomos y vacío (Epicuro, *Epístola a Heródoto*, §81-82). Es este conocimiento el que permite a los seres humanos descubrir todos los bienes que se originan en la civilización.⁴¹ La evolución no se comprende, por supuesto, en clave de mutación biológica, al modo darwiniano, y ni siquiera como una filosofía de la historia; se trata, simplemente, de subrayar el progresivo dominio de la naturaleza por los hombres, alcanzado mediante la producción de objetos y a través del desarrollo de su capacidad de adaptación, que siempre experimenta avances y retrocesos.

Por último, vale considerar la reconstrucción racional de la justicia propuesta por el poeta —la cual se alcanzaría mediante un proceso de suavización de las relaciones entre los hombres iniciado en el trato hacia las mujeres y los niños— para dar cuenta de la existencia de una filosofía política netamente epicúrea. En efecto, en un giro claramente epicúreo, Lucrecio antepone los elementos físicos al establecimiento de una perspectiva ética y política. Así, el progresivo distanciamiento de la naturaleza estimularía a los humanos a caer en aflicciones de orden psíquico motivadas por el miedo a los peligros más diversos, pero el peor miedo y la mayor desconfianza se presentarían en las relaciones entre los hombres. Las instituciones sociales y políticas, sin embargo, lejos de operar positivamente, habrían favorecido, en la mayoría de los casos, el surgimiento de nuevas formas de terror y contribuido a extender propuestas que exacerban los deseos ilimitados. Y es por ello que Lucrecio, sin desconocer que la concordia entre los hombres no siempre estuvo presente, lamenta, no obstante, la persistencia de la violencia y la discordia en las comunidades humanas.

Plutarco, una interpretación antiepicúrea de la relación del sabio con las leyes

La estrategia argumentativa de Plutarco en sus escritos antiepicúreos tiene como principales recursos la invectiva y el equívoco. Es así como, malinterpretando la recomendación epicúrea de una vida retirada para el sabio, la traduce en un dogma extremo, y a sus ojos repudiable, sintetizado por el *láthe biósas*. En efecto, Plutarco se vale de dicha expresión, a la que hace pasar por “las palabras mismas de Epicuro”, para presentar la filosofía del Jardín como una doctrina individualista y apolítica.⁴² Aun cuando en el *Contra Colotes* abandona el dicterio, su crítica antiepicúrea permanece intacta, y su punto de vista se hace incluso más ostensible. Los sentenciosos ataques carecían, no obstante, de rigor argumental, lo cual puede apreciarse en el uso de

41 Luciani, Sabine, *L'éclair Immobile dans la Plaine. Philosophie et Poétique du Temps chez Lucrece*. Leuven, Peeters Publishers, 2000, p.126.

42 Roskam, Geert, “Plutarch’s polemic against Colotes view on legislation and politics. A reading of *Adversus Colotem* 30-34 (1124D-1127E)” in *Aitia* [Online], N°3 (2013), Online since 30 May 2013, recuperado septiembre 2021, URL: <http://aitia.revues.org/731>; DOI: 10.4000/aitia.73.

Roskam, Geert, “Politics and Society” in Phillip Mitsis (de.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

comparaciones forzadas cuyo único fin era la persuasión, como cuando afirmaba que la vida predicada por Epicuro era más propia de una ostra o del tronco de un árbol que de hombres que vivían en una comunidad (Plutarco, *De tuenda sanitate*, 135 B). Fiel a Platón, el Queronense, quien a lo largo de su vida ocupó una serie de cargos políticos, consideraba, precisamente, que era solo el filósofo quien podía garantizar que los gobernantes fueran educados en la virtud, y por lo tanto le otorgaba un lugar central en la vida pública.⁴³ Al respecto, puede comprenderse —en más de un sentido— su condena de una vida retirada y orientada exclusivamente a la consecución de la tranquilidad del alma, la serenidad del cuerpo y el placer racional, tal como proponía la filosofía epicúrea.

No se trata de negar que Epicuro desalentaba la intervención de sus seguidores en la vida pública; desde su perspectiva, los deseos que motivan a la participación política no son naturales ni necesarios y, como consecuencia, traen dolores aun mayores a los placeres que propician. Así, el mantenimiento de la tranquilidad de la propia alma únicamente puede darse si hay una seguridad (*aspháleia*), concebida como condición para llegar a la *ataraxía*; y difícilmente la intervención en la turbulenta vida política podría contribuir con ella (Epicuro, *MC VII y XIV*).⁴⁴ Sin embargo, la existencia de algunos fragmentos y testimonios en los que Epicuro alentaba la participación política (Séneca, *Dial. VIII, 3, 2-3 = Us. 9*);⁴⁵ permiten relativizar la tesis según la cual esta se hallaba por completo ausente de su filosofía.⁴⁶ El testimonio de Plutarco en *Contra Colotes* 1124 D deja expuesto, al respecto, un argumento utilizado por el discípulo de Lámsaco que da cuenta de la innegable preocupación por la política subyacente en él. Según el argumento epicúreo, los hombres instituyeron las leyes y los gobiernos de las ciudades a fin de procurar a la vida humana la seguridad y la tranquilidad, puesto que, de eliminárselos, solo restaría vivir una vida de bestias que se devoran entre sí. Este razonamiento fue rechazado de plano por Plutarco, pero ello no le resta validez en cuanto a su capacidad de echar luz sobre la existencia de un pensamiento político epicúreo. Más aún, si bien el texto no remite de manera exacta a la obra de Epicuro, es, indudablemente, clara expresión de las doctrinas del epicureísmo —presentes en Hermarco y Lucrecio— que se hallan en estrecha relación

43 Carrière, Jean-Claude., "A Propos de la Politique de Plutarque" in *Dialogues d'Histoire Ancienne* N° 3, (1977), pp.237-251.

44 Barigazzi, Adelmo, "Sul concetto epicureo della sicurezza esterna" in *SYZHTHSIS. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Biblioteca della Parola del Passato, 1983, pp. 73-92;

Roskam, Geert, *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden, Brill, 2007, pp.37-40.

45 Roskam, Geert, *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden, Brill, 2007, pp. 50-56.

46 Salem, Jean, *Tel un Die Parmi Les Hommes, L'Éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1994, p.140; Long, Anthony and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.137; Spinelli, Emidio, "Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus" in Christoph Riedweg (Hrsg.), *Philosophie für die Polis: Akten Des 5. Kongresses Der Gesellschaft Fur Antike Philosophie*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp.379-408.

con el proceso civilizatorio humano y el surgimiento de las comunidades políticas como garantes de la seguridad (*aspháleia*); esta última propiciatoria, a su vez, de una vida tranquila para los hombres (Hermarco, Porfirio, *De la abstinencia*, I, 7,1-12,6; Lucrecio, *DRN* V, 1019-1020 y 1144-1150).

Por otra parte, Plutarco, nuevamente, distorsiona el sentido de la sentencia que advierte sobre el carácter bestial de una vida sin política, que culminaría en una guerra de todos contra todos (Lactancio, *Instituciones divinas*, III, 17, 42 = Us.523; Us. 540; Epicteto, II, 20,6; Us. 580-581), al atribuir a los epicúreos el ser los únicos que necesitarían de la ley, pues de otro modo llevarían una vida animal y devorarían a sus vecinos más próximos. De ese peligro excluye, en cambio, ostentadamente, a los seguidores de Heráclito, de Sócrates y de Platón, dado que estos, a su juicio, honraban a la justicia en sí misma y por sí misma (Plutarco *Contra Colotes*, 1124 E), a diferencia de los epicúreos, que no creían en la providencia ni en nada que no estuviera asociado al placer y proponían el ateísmo (Plutarco *Contra Colotes*, 1125 A). La crítica plutarquea, como puede verse, no logra sustanciar la acusación de la inexistencia de una filosofía política epicúrea, ni mucho menos establecer la significación fundamental del retiro de la vida política aconsejado por Epicuro (Plutarco, *Contra Colotes*, 1125 C-1127 C; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1098). Por lo demás, su interpretación fue implícitamente refutada por Estobeo, al afirmar este que “[...] las leyes no están para que los sabios no cometan injusticia, sino para que no la padezcan” (Diógenes de Enoanda, *fr.* 59, I, 2-12; Juan Estobeo, IV, 1, 143 = Us, 530).

Consideraciones finales

Tanto Hermarco como Lucrecio siguieron en sus argumentaciones a Epicuro, quien, en consonancia con su rechazo de la noción de que los hombres sean por naturaleza animales políticos, negaba que se establezca entre ellos una comunidad natural (Epicteto, *Disertaciones*, II, 20, 6 = Us.523)—. A su juicio, la condición de encontrarse dotado de palabra (*lógos*) y razón (*noûs*) no orienta al hombre hacia el sentimiento del bien y el mal o de lo justo e injusto, ni tampoco lo afianza para su vida en una comunidad. Pero nada de esto podría ser pensado —aun cuando Epicuro no entró en el debate *phýsis/nómos*— sin el concepto de *phýsis*, que enlaza a la filosofía política epicúrea con toda la tradición filosófica precedente y juega un rol central en la novedad de la propuesta del Maestro. Esta noción define no solo a la naturaleza completa de lo que existe *per se* en oposición a las propiedades y los accidentes, sino que, por extensión, significa la totalidad de los artificios que se logran conformar a partir de ella. Además, y fundamentalmente, esta totalidad que es la *phýsis* implica, por sí y dentro de sí misma, un orden (Epicuro, *Epicuro a Heródoto*, §39-40, § 41, §48-49; § 68-69; §70-71; §75; §83; *Epicuro Pítocles*, §86; §90; §113; §115; *Epicuro a Meneceo*, §128-129).

Por tanto, las normas de la naturaleza han de entenderse como el vínculo que unifica en su integridad el conjunto de los fenómenos; una totalidad que entrelaza la diversidad de los hechos, pero no en una relación necesaria, sino por una ligazón que no deja de manifestar su contingencia. Tales normas son inmanentes, aunque nunca teleológicas; de allí que el artefacto jurídico jamás podría oponerse a ellas —que por su misma inmanencia, también están presentes en él— (Epicuro, *De las elecciones y los rechazos*, 13; Diógenes de Enoanda *Fr*, 12, 2). De este modo, se comprende que las comunidades humanas y la justicia entendida en clave política —dado que ambas constituyen artificios— tampoco puedan contravenir las normas de la naturaleza.

Cada ser humano, con sus necesidades, sus capacidades propias y sus circunstancias, se incorpora a la comunidad por agregación; allí interactúa con los otros, y acuerda no dañar y no ser dañado. No obstante, identificar este artificio de la justicia con la conformidad entre las leyes positivas y las normas de la naturaleza sería inapropiado, ya que el epicureísmo está lejos de referir a un derecho natural como criterio de justicia absoluto, inmutable y trascendente. En cambio, el devenir organizado que incluye el origen de las comunidades humanas y el modo en que, en un tiempo y espacio determinados, estas convienen lo que sea la justicia sí está regido por esas normas naturales.

Ahora bien, para todo hombre —aun para el sabio—, la preocupación por los vínculos con los otros nunca desaparece, y ello la convierte en un claro obstáculo para la consecución del fin último y connatural de alcanzar el placer, el cual se logra cuando se hacen presentes la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) y el no dolor del cuerpo (*aponía*). Es en este marco que puede comprenderse, adecuadamente —es decir, muy lejos de la interpretación defendida por Plutarco—, el imperativo epicúreo del *láthē biósas* dirigido al sabio, quien debe vivir retirado de la vida pública y dedicado a recordar los esquemas de la doctrina. Sin embargo, este no dudará en intervenir si lo que una comunidad ha perdido es su capacidad de garantizar, para todos, la seguridad (*aspháleia*), sostén fundamental de una vida tranquila. Es decir, si bien resulta manifiesto que Epicuro nunca identificaría la filosofía con la política —tal como acontece, por ejemplo, en la propuesta de la *Politeia* platónica—, esta disociación entre una y otra no puede bastar por sí para argumentar la inexistencia de una fundamentada filosofía política epicúrea.

Bibliografía

- Antiphon, *The Sophist. The Fragments*, Gerard J. Pendrick, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Aristóteles, *Física - Libros I y II*, traducción, introducción y notas Marcelo Boeri, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- Epicuro. *Opere*, edición y traducción Graziano Arrighetti, Turín, Einaudi, 1973.
- Epicuro. *Vida. Escritos Morales y Testimonios*, Marcelo Boeri y Lena Balzaretti, Rosario, FyA Ediciones, 2002.
- Epicuro. *Obras*, traducción, estudio preliminar y notas Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991.
- Épicure, *Lettres, Maximes et Autres Textes*, traduction et présentation Pierre-Marie Morel Paris, GF-Flammarion, 2011.
- Usener, Hermann, *Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887.
- Usener, Hermann, *Glossarium Epicureum*, Marcello Gigante & Wolfgang Schmid (eds.), (Lessico intellettuale europeo, XIV), Rome, Edizioni dell' Ateneo & Bizzarri, 1977.
- Daniel Delattre et Jackie Pigeaud J. (éds.), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, 2010.
- Diógenes de Enoanda, traducción Pierre-Marie Morel in Daniel Delattre et Jackie Pigeaud J. (éds.), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, 2010, pp. 1029-1072, noticias y notas, pp. 1400-1419.
- Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos Ilustres*, traducción, Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007
- Hermarco, *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*, XXV, ed. Robert Muller in Delattre Daniel et Jackie Pigeaud (éds), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, pp.217-230 y notas en pp.1159-1162, 2010.
- Bailey, Cyril, *Titi Lucreti Cari, De Rerum Naturam libri sex*, Oxford, Oxford University Press.
- Lucrece, *De la Nature*, traduction et présentation José Kany-Turpin, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.
- Lucrecio, *De Rerum Natura. De la naturaleza (DRN)*, Presentación de Stephen Greenblatt, traducción, introducción y notas Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Acontilado, 2012.
- Platón, *Leyes, Diálogos, Volúmenes VIII y IX*, introducción, traducción y notas Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- Platón, *República, (Rep.)*, introducción, traducción y notas Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.

Platón, *Timeo*. Edición Bilingüe, traducción José María Zamora Calvo; notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores, 2010.

Plutarco, *Obras morales y de costumbre (Moralia XII), Tratados antiepicúreos: Contra Colotes; Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro; De si está bien dicho lo de "vive ocultamente"*, introducción, traducción y notas, Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2004.

Aproximación a Alejandro Magno (*Dhūl-Qarnayn*), como enviado de Dios en el islam. Una interpretación junguiana

Horacio Esteban Correa (ESGN)

1-Las fuentes principales⁴⁷

El Corán:

La principal fuente islámica donde aparece *Dhūl-Qarnayn*⁴⁸ ذُو الْقَرْنَيْنِ es el Corán. En la azora 18, aleyas desde la 83 a la 101.

En la azora 18 titulada "La caverna" *Al-kahf* " الكهف ", *Dhūl-Qarnayn*, aparece como un mensajero de Dios, justo y piadoso.

"Este pueblo nuestro ha tomado dioses en lugar de tomarle a Él [...] ¿Hay alguien que sea más impío que quien inventa una mentira contra Alá?" (18:15).

"Cuando os hayáis alejado de ellos y de lo que, en lugar de Dios sirven. Refugiáos en la Caverna! "Vuestro Señor extenderá sobre vosotros algo de Su Misericordia y dispondrá de la mejor manera de vuestra suerte! (18:16).

"Permanecerán en la Caverna 300 años más 9". (18:25).

"Te preguntarás por el Bicornio. Di: "Voy a contaros una historia a propósito de él" (18 : 83).

"Le habíamos dado el poderío del país y le habíamos facilitado todo" (18: 84).

"[...] en una fuente pecaminosa [...] encontró gente. Dijimos: Bicorne! Puedes castigarles o hacerles bien" (18: 86).

"Dijo "castigaremos a quien obre impíamente y luego, será llevado a su Señor, que le infligirá un castigo horroroso" (18: 87).

"Pero quien crea y obre bien tendrá como retribución lo mejor y le ordenaremos cosas fáciles" (18: 88).

"[...] Bicorne! Gog y Magog corrompen la tierra. ¿Podríamos retribuirte a cambio de que coloques un dique entre nosotros y ellos?" (18:94).

"Dijo: El poderío que mi Señor me ha dado es mejor. ¡Ayudadme esforzadamente y levantaré una muralla entre vosotros y ellos! (18: 95).

"¡Traedme bloques de hierro! [...] ¡Traedme bronce fundido para derramarlo encima". (18: 96).

"Y no pudieron escalarla ni pudieron abrir brecha en ella" (18: 97).

"Esta es una misericordia venida de mi Señor, pero cuando venga la promesa de mi Señor Él la demolerá" (18: 98).

⁴⁷ El ordenamiento de las fuentes se hizo en el sentido de su importancia y significado para el islam y no por un orden cronológico.

⁴⁸ Literalmente en árabe significa "Bicorne" "el de dos cuernos".

“Ese día dejaremos que unos y otros se mezclen. Se tocará la trompeta y los reuniremos a todos”. (18: 99).

El nombre de la azora 18 tiene una significativa connotación simbólica. La Caverna, en la religión musulmana es un espacio provisto de energía singular que reconforta y contiene a la identidad, un geosímbolo. Un espacio que se territorializa subjetivamente. Fue en la cueva de *Gārirā* donde el Profeta en su retiro espiritual, recibió el descenso o revelación “*at-tanzīl*” del Sagrado Corán, por el ángel Gabriel.

En los inicios de la religión, muchos lugares naturales, como un oasis provisto de agua o una alberca; animales como el caballo (talisman de Dios entregado a los hombres), árboles como la palmera datilera, poseían cierta numinosidad, proveniente del animismo tribal. Poseen “*baraka*” “*بَرَكَ*”, (bendición espiritual fecundidad, fertilidad, prosperidad). El vocablo “alberca” por ejemplo, proviene del árabe hispánico “*al-birka*”, y del árabe clásico “*birkah*” “*بِرْكَة*”, significa depósito de agua en el desierto, estanque. El islam no fue en contra de estas creencias derivadas del animismo, sino más bien las incorporó agregando una nueva dimensión religiosa, de mayor racionalidad y refinamiento, siempre y cuando representaran un valor agregado a la comunidad y un elemento que ayudaría a conservar las “buenas costumbres”. La azora titulada “La Caverna” donde aparecen profetas y enviados célebres como Moisés (*Mūza*), *al-Jidr* (el Verdeante) y *Dhūl-Qarnayn*, es una prueba de la importancia divina del mensaje y del lugar donde este es revelado.

93

Abderramán I se refugió en una caverna en el norte de África, escapando de los Abasíes.

El *Imām Mahdī* según la creencia “*šī ʿ 7*” se encuentra oculto en una caverna, y los fieles de una gran parte del islam esperan su retorno hacia el fin de los tiempos.

En la actual España, antigua al-Andalus se han hecho investigaciones arqueológicas constatando que esos espacios, las cavernas, eran utilizados por los místicos andalusíes para sus retiros religiosos (CARMONA ÁVILA: 2012, 223, 264).

En nuestros días, el líder del grupo islamista *al-Qā'idah*, Usāma bin Lādin comenzó su mensaje desde una caverna afgana, comunicación comprendida por los musulmanes, pero incomprensible para otras culturas que desconocían su simbología. Para la sensibilidad musulmana, algo que inicia en una caverna implica una gran empresa (Bin Laden, la cueva y una teoría de por qué no se evitó el 11-S, 21 de septiembre de 2019, Clarín, p. 40).

Con respecto a la muralla que levanta el Bicornes, dicha historia existe en la tradición griega y latina. Es la historia en la que el Alejandro histórico levantó una muralla contra los escitas en el Cáucaso, luego de la derrota de uno de sus generales. Muchos creen que esas murallas son las de Derband. Con la muralla se evitaba la

invasión de Gog y Magog al mundo civilizado. Magog aparece en Génesis 10 como segundo hijo de Jafet, en la Tabla de las Naciones. En el Libro de Ezequiel también se los menciona. Magog es un país soberano regido por un soberano llamado Gog. En el Nuevo Testamento aparecen en el Apocalipsis, engañados y conducidos por Satanás para corromper la tierra. Sus nombres árabes son *Tāyūy wa Māyūy*, *ياجوج و ماجوج*. Otras versiones los asocian a los pueblos turco mongoles.

Dhūl-Qarnayn aparece también como un mensajero generoso para con los que cumplen, es "*Karīm*", virtud del gobernante islámico.

Es un guerrero al servicio de Dios, dotado de una gran fuerza física. Su nombre "Bicorne" alude directamente a esta cualidad, cuyo simbolismo más antiguo se haya en Egipto: "en el sistema jeroglífico [...] representa lo que está por encima de la cabeza, simboliza por extensión 'abrirse camino' (como la testuz del carnero, Aries, ariete) [...] el signo egipcio citado entra en la composición de las palabras que significan elevación, prestigio, gloria, etc. [...] son los cuernos atributos del dios cilicio de la agricultura. Lleva en las manos racimos de espigas: fertilidad. Tienen etimológicamente las mismas letras (KRN) que corona, en griego (en latín: *cornu*, *corona*). La corona primitiva era una diadema con puntas en la que éstas simbolizaban la misma fuerza de los cuernos" (CIRLOT, 2014:164). En árabe la raíz QRN que forma la palabra "*qarn*" "قَرْن" y que significa "cuerno" o "edad", proviene de una raíz semítica muy antigua, la cual también está en el hebreo para representar la misma palabra "*Keren*"; más allá de que estos idiomas se encuentren en diferentes espacios y tiempos de la lengua más troncal semítico occidental.

94

La aleya 99 ya citada habla de la reunión de todos:

"Ese día mostraremos plenamente la gehena a los incrédulos" (18: 100).

"Son ellos los que no creen en los signos de su Señor, ni en que Le encontrarán. Vanas habrán sido sus obras y el día de la Resurrección no les reconoceremos peso." (18: 105).

"Su retribución será la gehena por no haber creído y por haber tomado a burla Mis signos y Mis enviados" (18: 106).

"En cambio, los que hayan creído y obrado bien se alojarán en los jardines del paraíso," (18: 107).

"Eternamente, y no desearán mudarse". (18: 108).

Integra a los malvados de la gehena (suerte de purgatorio), defensor de la obra de Dios y cumplidor, por ello es mensajero. Es un modelo de justicia más allá de las culturas, ya que defiende a los que hablan otro idioma con la construcción del Muro. El islam no discrimina respecto de raza, color, nación, e incluso a aquellas religiones que poseen libro (judíos, cristianos, mazdeístas, sabeos) poseen un *status* diferenciado. *Dhūl Qarnayn* desde esta dimensión coránica, une y reúne, es bienhechor y piadoso.

Históricamente se han comprobado las relaciones comerciales entre egipcios y micénicos. Incluso se ha constatado la presencia de mercenarios micénicos en los ejércitos faraónicos: los *keftiú*.

La fuerza del toro micénico y los cuernos de Amón como creencia compartida podría haberse fortalecido por los contactos entre egipcios y micénicos. El Alejandro histórico a su llegada a Egipto, luego del largo asedio de Gaza, respetó las creencias religiosas egipcias pero “no mostró mayor interés por celebrar ritos o sacrificios al modo egipcio, es cierto que todas las divinidades del país del Nilo fueron respetadas, pero nunca se intentó asimilarlas al panteón griego, excepto la figura de Zeus-Amón” (ALBALDEJO VIVERO, 2008:294). Alejandro se hizo recibir como hijo del dios Zeus-Amón y a medida que se prolongó su reinado fue aseverando su origen divino. Su representación con los cuernos de Zeus Amón aparece en los tetradracmas alejandrinos. Alejandro hizo un esfuerzo para comunicar su imagen asociada a la fuerza y prestigio del dios, ya que al llegar “la imagen que encontró [...] no era en absoluto aquella tradicional con que era representado Zeus-Amón, con sus bien conocidos cuernos de carnero, sino que consistía en una piedra con forma cónica y esmeraldas engarzadas, portada por ochenta sacerdotes en una litera dorada con forma de barco” (ALBALDEJO VIVERO, 2008:296). La imagen del Alejandro Bicornes es un símbolo de la estrategia religioso-política del macedonio y una construcción de su voluntad.

Las Mil y una Noches:

En las *Mil y Una Noches*, texto que representa la vocación de síntesis de culturas, religiones y filosofías que convergieron en el islam, se cita a Alejandro Magno bajo el nombre persa *al-Iskandar* "اسكندر" “el de dos cuernos”, quizá también relacionado con su caballo Bucéfalo (cabeza de toro, dos cuernos). Este clásico incluye como núcleo, un libro persa más antiguo, llamado en lengua persa *Hazār afsāna* هزار "هزار" *Mil Leyendas*. Dicho libro se ha perdido, pero está comprobado que es la fuente principal donde ya se le mencionaba al Bicornes: “Los testimonios más antiguos sobre la prehistoria de *Las Mil y Una Noches* eran [...] los pasajes de dos autores del siglo X, al-Masudi e Ibn an-Nadim, que atestiguan la existencia en su tiempo de una colección de cuentos, intitulada *Hazār afsāna* (Mil Leyendas o Mil cuentos), traducida en árabe, que circulaba con el nombre de “Mil Noches” (*Alf Laīla*) [...] por un reciente descubrimiento, en un fragmento de papiro del siglo IX, del comienzo de una noche, con los conocidos nombres de las dos hermanas (bajo la forma de Shihrizad y Dinazad) [...] confirma el primitivo título árabe *Alf Laīla*, y muestra al mismo tiempo que esta versión árabe del original persa existía por lo menos un siglo antes de los dos autores recién recordados. Tenemos pues, para el período más antiguo, un fondo cuentístico indio reconocido como tal con específicos paralelos sánscritos en la estructura general de la obra [...]” (GABRIELI, 1971: 239).

Se nota entonces, en el cuento persa antiguo con similitudes de la estructura del cuento indio, regiones ambas donde el Alejandro histórico forjó su presencia, el nombre de Bicornes o *Iskandar*, aparece en la literatura antigua en una región donde el futuro islam sería la religión aceptada y predominante.

El tema de Alejandro, ha sido a lo largo de la historia de la literatura un tema sumamente exitoso, en diversas lenguas y culturas tanto de Oriente como de Occidente. En la Europa Medieval se escribían obras y transcripciones con su protagonismo. Es un personaje histórico con potencial literario. Una suerte de “Rey Arturo” para las culturas “medio orientales”. Se han asociado a él muchos héroes árabes y no árabes, mitos y leyendas con cargas culturales, morales y religiosas. Hasta cierto punto podemos decir que a partir del Alejandro histórico se ha venido construyendo un mitologema en el Asia cercana al mundo Mediterráneo Oriental.

Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia de Pseudo Calístenes:

Esto nos lleva a una primera fuente anterior al Corán y que muestra la primera influencia alejandrina en la naciente religión y civilización islámica.

Las *Vidas y Hazañas de Alejandro de Macedonia* de Pseudo Calístenes, autor alejandrino del siglo III a. D. coinciden con la celebración del culto a Alejandro Magno por parte de la dinastía romana de los Severos.

El libro tiene cinco reseñas. La primera es del período helenístico donde el elemento egipcio es importante. Las otras cuatro son del período de gestación de la cultura bizantina. Es la segunda obra más traducida de la antigüedad luego de la Biblia, hasta la llegada del Renacimiento. Muy popular y difundida en muchas versiones.

Existe una versión latina del siglo IV, una armenia del siglo V y una siríaca⁴⁹ del 629/630. Es la versión siríaca la que agrega el tema de la construcción de la muralla contra Gog y Magog (*Īāyūy wa Māyūy*) que no aparece en las versiones anteriores. El Bicornes como *Dhūl-Qarnayn*, aparece en la versión siríaca: “De otro lado el personaje de al-Jādir no tiene una genealogía semejante a la de Alejandro, sino que, más bien, se le puede relacionar con héroes sudarábigos o con el Profeta Elías; aunque en la versión etiópica de la historia de Alejandro, éste al sumergirse en la fuente de la vida toma color verde lo que explicaría las confusiones o coincidencias con al-Jādir (lit. = el verde). La identificación de Alejandro con Moisés, estaría en relación con el apelativo *Dū l-Qarnayn* que, según García Gómez, aparece ya en la versión cristiano-siríaca, pero que coincide con una de las representaciones clásicas de Moisés (Ex. 34,29), aunque es muy posible que esta representación no fuera conocida por los árabes, lo que

⁴⁹ El siríaco es el idioma litúrgico de los cristianos sirios. Se ha difundido por la diáspora asiria o caldea. Es un conjunto de dialectos derivados del arameo, el cual existía como idioma desde el siglo XII a.C. El siríaco apareció en época helenística y tuvo recién escritura propia en el siglo I d. C. creándose la escritura siríaca, de donde proviene el alfabeto arameo. Fue la lengua literaria de Medio Oriente entre el siglo IV y el siglo VIII, hasta la emergencia del árabe clásico.

explicaría, a su vez, las múltiples interpretaciones que a ese apelativo se han dado: Dominador de Oriente y Occidente, portador de dos trenzas [...]” (ABUMALHAM, 2011: 3-4).

En la primera recensión del período helenístico, Alejandro es hijo del rey egipcio Nectanebo I, huye y se refugia en la corte macedónica disfrazado del dios serpiente-Amón.

Más adelante volveremos sobre las relaciones entre Elías, *al-Jidr*, Moisés y Alejandro, según la interpretación junguiana. Aquí queremos destacar la identificación de Alejandro con Moisés, unidos por el poder de los cuernos. Recordemos la obra escultórica del *Moisés* de Miguel Ángel Buonarroti portador bicorne. La explicación de esta asociación también se debe a lo siguiente: San Jerónimo de Estridón, padre de la Iglesia en el siglo IV tradujo la Biblia desde el griego y el hebreo, al latín. Cuando tradujo Éxodo 34,35 encontró la raíz hebrea KRN que significa luminoso, resplandeciente, emitir rayos, pero que también es la raíz para “cuerno”, similar a la raíz árabe QRN ق ر ن . La Biblia de Reina Valera en Éxodo 34, 29 dice “la tez de su rostro resplandecía”. San Jerónimo tradujo “*cornuta esset facies sua*” (su rostro era cornudo). Los siguientes versículos hablan del rostro resplandeciente de Moisés al descender del Monte Sinaí luego de haber hablado con Dios, y cubriendo su rostro en varias ocasiones con un velo. Este dato también contribuye a la idea de un Alejandro Bicorne.

97

La promoción literaria de Alejandro desde la misma cultura alejandrina es otra cuestión que contribuye al potencial legendario del macedonio. Las composiciones poéticas sobre las fundaciones (*Alexandreia Ktiseis*), “reinscribe en el propio relato la importancia del conocimiento libresco y de la letra escrita [...] se pre dice el origen de la gran ciudad que favorece el legado de Alejandro en el ideal helénico de una *kosmopolis* inmortal y centro del universo [...] inmortalidad dada por la letra escrita y el sincretismo cultural” (CHIALVA: 2017, 68). Roma y Bizancio retoman la cultura libresca y su tecnología desde el foco de irradiación que era Alejandría: “el mundo imperial se inscribe en los relatos de la fundación de Alejandría y reelabora las versiones de ese hecho histórico imprimiéndole el signo civilizador de la letra griega y del libro [...] que es el verdadero legado del gran Alejandro y su metrópolis” (CHIALVA: 2017, 52).

Alejandría es el resultado de la inspiración de los Ptolomeos que conocían muy bien el valor de la letra escrita para el desarrollo cultural: “Ptolomeo había participado activamente en las campañas de Alejandro en las que había tenido ocasión de observar la importancia que concedían a la cultura escrita, las monarquías asiáticas, sobre todo las mesopotámicas. Durante veinte siglos [...] se habían distinguido por emplear signos cuneiformes como sistema de escritura grabado en el soporte material de tablas de arcilla” (SÁNCHEZ: 2018, 22).

Ambas cuestiones, el libro y el sincretismo cultural, son elementos fundamentales en la naciente civilización islámica.

Ese influjo de la cultura y la tecnología libresca alejandrina se dio a lo “árabe” en la nueva religión, combinando tradiciones judías y cristianas. Esto se refleja muy bien en un texto medieval titulado “La letra y la escritura” “*Aljaṭṭu wa-l-kitābatu*” الخَطُّ وَ الْكِتَابَةُ . Sobre este texto existen muchas versiones reflejando la importancia de la cultura y la tecnología del libro así como el componente intelectual y espiritual de la letra escrita. El texto, en cuanto a su variedad de versiones, muestra similitud al cuento de *Jack y las habichuelas* en la cultura indoeuropea, celta y británico inglesa.

Destaca la importancia de la escritura y del libro, dentro de la cultura árabe-islámica: “[...] dijo un emir de los musulmanes: la buena letra hace más clara la verdad. Y dijo un sabio: “La caligrafía es como el espíritu en el cuerpo y como el buen aspecto exterior de la persona. Preguntó Salomón (con Él sea la paz) a un *efrit* o genio, qué era la palabra, y le contestó: “Un soplo pasajero”. ¿Y qué medio hay para retenerlo? Díjole (el genio): “La escritura”.” (SYUHADAK: 2016, 2).

El vocablo árabe “*adab*”, “أَدَب”, significa literatura, buenos modales, decencia, bagaje cultural; y en el mismo campo semántico “*Adāb*” “أَدَاب” urbanidad, cultura libresca, buena educación. Según Maíllo Salgado el vocablo ha fluctuado con el transcurso de los siglos, pero para la época a la que nos referimos, la Edad Media, “equivale a la *urbanitas* latina, esto es, cortesía, urbanidad, buenos modales; posteriormente se agregó un componente intelectual que se define con la voz latina *humanitas*, o sea, el término remitiría al conjunto de conocimientos que se incluyen bajo la denominación de las humanidades [...] las acepciones generales serían, reglas de los buenos usos sociales, cultura general, y modernamente, literatura” (MAÍLLO SALGADO: 1996, 18).

Más aún, Ibn ‘Arabī explica que las letras tienen su propia comunidad igual que los hombres y los animales. Tienen su propia “*Umma*”, cargan con responsabilidades y tienen jerarquías: “Alabado sea Dios [...] quien ha hecho de las letras una comunidad entre las comunidades depositando en ellas la virtud [...] Entre las letras más sublimes en su esencia, más extraordinarias por su nobleza y el beneficio que otorga su contemplación, están la *mīm* (م), la *wāw* (و) y la *nūn* (ن), en cuyos nombres la parte final está unida a la inicial por medio de una de las letras débiles sostenidas por el poder (*sultān*) del *kun* (¡Sea!) para que exista todo lo que tiene que existir”(IBN ‘ARABĪ: 2011, 29,30).

El traductor de este texto, Gustavo Bize, hace un comentario respecto de la “espiritualidad” y el significado metafísico de las letras. Si observamos bien, los nombres de las letras más “nobles” son *políndramos*: su principio es su comienzo; el camino de ida es el camino de vuelta, lo cual sugiere un tiempo y espacio circular,

conducente a la eternidad. Destaca Bize “aquí introduce el tema del tratado. En el nombre de las tres letras mencionadas ésta aparece al principio y al final (واو) (ميم) (نون), es decir, que son nombres simétricos [...] los únicos con esta característica. La letra que está en el medio en cada caso es una de las tres letras llamadas `débiles` o `enfermas` en la gramática, cuya designación en árabe, *‘illa*^t [...] también significa causa en el sentido filosófico. Claramente Ibn ‘Arabī utiliza ambos sentidos: la `causa` es una `debilidad`, un `defecto` metafísico que supera el poder [...] del ¡Sea! Divino existenciador: *Nuestra palabra para algo, cuando le queremos, es solamente decirle ¡Sea! y es.*” (BIZE: 2011:30,31). Bize aclara que el neologismo “divino existenciador” expresa el concepto “traer a la existencia” común en la metafísica akbarí.

Este autor también afirma, que hacer que algo exista en el cosmos, está asociado a los vocablos *kawwana/mukawwin*, que remiten al principio vital o esencial: Jung cita el *Rosario Filosófico* (un texto europeo occidental arabizante) que reza “*Alkia in alkiam et dealbatur Alkia cum Astuam*”. *Al- kīān* significa existencia, naturaleza, esencia, interioridad, entidad: “En el texto alquímico estaría asociado a la idea de crear. El verbo *kawwana* (crear), a partir de una naturaleza esencial *fiṭra*^t. En la misma familia de palabras tenemos *mukawwan* (formado, creado, compuesto)” (CORREA: 2014, 57). Jung lo identifica con el principio vital en el sentido de la libido. Sería la fuerza vital creadora producto de la conjunción de los opuestos, es decir, del amor.

Se aprecia en estos ejemplos no solo la apreciación de las letras, la escritura y los libros en la civilización árabe-islámica, sino también el influjo de la filosofía de la alquimia (*al-kīāmīā*), cuyo vocablo es un arabismo y se atribuye a María la judía, quien vivió en entre el siglo II o III en Alejandría, siendo una de las máximas exponentes de este arte.

Por otra parte, esta importancia de los libros y la escritura, se observa la famosa “Casa de Sabiduría”, “*Bayt al- Ḥikma*” creada en la edad de oro del islam.

***Kitāb adāb al-fālasifa* (Libro de la Literatura filosófica):**

En una traducción de un manuscrito hecha por Montserrat Abumalhan del *Kitāb adāb al-fālasifa*, de los *Nawādir al fālasifa*, contiene un primer capítulo de una obra moralizante dedicada a Alejandría.

Hunayn ibn Ishāk al Ibādi, (808-873), rector de la Casa de Sabiduría, cristiano nestoriano que hablaba árabe y siríaco, recoge máximas moralizantes de los filósofos griegos: Aristóteles, Platón, Sócrates, Pitágoras y *Dhūl Qarnayn* Alejandro. Funde aquí a los dos Alejandro; el histórico pagano y el Bicornes del Corán. No debe desestimarse la enorme influencia que ha tenido en el islam estas producciones intelectuales, muchas de ellas ensambles y mezclas, de la Casa de Sabiduría creada por Harūn al Rashīd y continuada por al Ma`mūn. Se convirtió en un segundo foco de irradiación de la cultura libresca, emulando a la antigua Alejandría. Su sincretismo cultural combinó

el conocimiento griego, persa e indio bajo la vocación de religión de síntesis fomentada por la cultura árabe-islámica. La Casa de Sabiduría fue destruida por los mongoles en 1258.

***Qiṣṣa' Dhūl Qarnayn* (Cuentos [historias] de Alejandro):**

Estos cuentos de Alejandro Magno (*Tales of Two Horned one*) se encuentran en el manuscrito de Timbuktu escrito en 1735. Toma como referencias El Corán y fuentes islámicas medievales que incluyen compilaciones de *hadīz*. Se editó como libro en árabe en 1949 por Muhammad Rāghib al-Ṭabbākh y en octubre de 2015 se tradujo al inglés.

El trabajo de Sukdaven y Ahmad se centra en las reflexiones sobre si *Dhūl Qarnayn* es Alejandro de Macedonia.

Citan a varios eruditos que identifican a *Dhūl Qarnayn* como Alejandro de Macedonia. Entre ellos Avicena, al- Rāzi, Abū Ḥayyān, al- Sa'ūd, Alūsī, este último comentarista iraquí del Corán. Avicena en su *Kitāb al -Shifā'* lo describe como el más grande rey, poderoso y seguidor de Aristóteles.

Otras posiciones minoritarias lo presentan como un profeta emulando a Salomón, quien combinaba sabiduría, conocimiento y gran reinado, y también como hermano de Darío el Grande, de Persia.

La cuestión del *Dhūl Qarnayn* Profeta se mezcla con la del encuentro con *al- Jiḍr* y su ingreso a la fuente de la vida. También se lo asocia al profeta Elías.

En el *hadīz* que describe el origen de la azora 18, unos *quraiṣ* enviaron a dos hombres a consultar a unos judíos para poner a prueba Mahoma. Estos eruditos le dijeron que le preguntasen por la historia de un hombre que viajó al oriente y al occidente. En efecto, era la historia del Bicornio. Pero en cuanto a si este hombre era profeta que señalaron los eruditos; Abū Dāwūd (muerto en 889) cita una narración donde el Profeta Mahoma contestó: “yo no sé si Dhūl Qarnayn fue o no un Profeta”. Muchos historiadores los cuales han escrito sobre Egipto en general y específicamente sobre la ciudad de Alejandría han debatido sobre Alejandro y son unánimes en clasificarlo entre los hombres sabios en su tiempo, pero no entre los Profetas” (SUKDAVEN, AHMAD: 2017, 4).

Otra posición es si fue un caudillo árabe, ya que el prefijo *Dhul* es un título usado por los reyes de Yemén, como Dhul Nawās. Otros eruditos lo hacen contemporáneo del profeta Ibrahim.

La conclusión de los autores de este artículo es que Alejandro el Grande y Dhul Qarnayn son dos individuos diferentes, por ello, la limitada mención de Dhul Qarnayn en El Corán” (SUKDAVEN, AHMAD: 2017, 9).

2- La interpretación junguiana:

Estas discusiones acerca de la identidad de Alejandro *Dhūl Qarnayn* quizá puedan aclararse desde la perspectiva junguiana. Jung hace una interpretación del símbolo y esto puede arrojar luz sobre el mitologema que representa Alejandro *Dhūl Qarnayn* en la cultura árabe-islámica. En esta dimensión bien podría fundamentarse la mixtura entre Alejandro de Macedonia, con otros personajes históricos; y el ideal de un rey portador de los valores islámicos. Sin duda, existe en esto, una homología con el mitologema artúrico y lo que éste representa para la civilización británica, si bien en el caso británico, su importancia ha delineado el símbolo político más importante de la monarquía inglesa desde la temprana Edad Media y luego británica en la Modernidad.

Jung se centra en un personaje del esoterismo islámico, relevante en la tradición sufí: *al-Jidr* (el Eterno Joven). El nombre proviene del verbo árabe "*jaḍira*" "خَضِرَ" que quiere decir "ser verde". El diccionario de árabe culto señala: "خَضِرَ (*jaḍir*) verde; verdeante (color); grano tierno الخَضِرُ (*al-Jadir*) (el [hombre] verde) الخِضْرُ (*al-Jidr*) nombre que la tradición islámica da a un personaje del Corán 18:65-82)"(CORTÉS: 1996, 307).

En el texto *Psicología y Alquimia*, Jung cita un texto medieval atribuido a San Alberto Magno. Se describe allí una expedición de Alejandro Magno "y al término del viaje se descubre la tumba de Hermes. Ahí se encuentra sobre el árbol una cigüeña en lugar del fénix" (JUNG: 2005, 237). La cigüeña y/o la garza purpúrea se identifican con el fénix en el antiguo Egipto, símbolo de transformación y del ciclo solar (el viaje del sol del Poniente al Levante) y de la resurrección (la vida eterna) (CHEVALIER, GHEERBRANT: 1991, 290). En el viaje, los buscadores de sabiduría proyectan su propio proceso de transformación. *Dhūl Qarnayn* Alejandro adquiere la sabiduría y la inmortalidad. "La cigüeña [...] figura asimismo como emblema del viajero" (CIRLOT: 2014, 135).

En algunas leyendas es *al-Jidr* quien obtiene la inmortalidad y no el Bicornes. Son ambos los que se dirigen a la fuente, *al-Jidr* montado y el Bicornes a pie. El "Verdeante" es también el más destacado colaborador del Bicornes. Todas estas alusiones que se mezclan con otras leyendas indican la estrecha unión entre ambos: "Jidr llegó a un manantial que su agua era más blanca que la leche, más brillante que el rubí, y más dulce que la miel. Jidr se introdujo en el manantial, se lavó y bebió un poco de esa agua" (MUSĀWĪ YAZĀĪRĪ: S/F, 83).

Jung cita la azora 18 donde aparece *al-Jidr* y lo identifica con *Dhūl Qarnayn* Alejandro siguiendo al comentarista del Corán, at-Ṭabari. La identidad de Alejandro la fundamenta por lo expresado en la azora 18. El Bicornes siguió su camino hasta el lugar en que sale el sol, con lo cual, lo identifica con la fuerza del toro solar y la necesidad que siente la humanidad en toda época de asociar a sus héroes con el sol, como símbolo de la libido.

Jung cita las aleyas que corresponden al encuentro de Moisés el Servidor de Dios:

Encontrando a uno de Nuestros siervos a quien habíamos hecho objeto de una misericordia venida de Nosotros y enseñado una ciencia de Nosotros (18: 65).

Moisés le dijo: ¿Te sigo para que me enseñes algo de la buena dirección que se te ha enseñado? (18: 66).

De aquí se llega a la aleya 83 donde se menciona al Bicornes y está citada al principio de este trabajo.

Siguiendo la cita de *Psicología y Alquimia*, se pregunta por este servidor de Dios:

“¿Quién es este desconocido siervo de Dios? Es el Dulcarnain Alejandro, **que como el sol va desde el poniente hasta el levante**. Los comentaristas del Corán explican la alusión al desconocido siervo de Dios diciendo que se trata de Jádír, “el verdeante”, “el peregrino infatigable que por los siglos de los siglos recorre tierras y mares instruyendo y aconsejando a los hombres piadosos [...] el inmortal”. Tabari autoridad en la materia relaciona a Jádír con Dulcarnain: En la expedición de Alejandro, Jádír habría llegado hasta el río de la vida, y ambos, bebiendo de él sin saberlo, se hicieron inmortales. Los antiguos comentaristas identifican también a Jádír con Elías.” (JUNG: 2008, 208, 209).

Elías tampoco muere sino que se eleva en un carro de fuego y se asocia a la tradición cristiana con San Jorge. Para Jung “en la leyenda árabe Jádír es el acompañante o el acompañado (Jádír con Dulcarnain o con Elías, “igual que ellos o idéntico a ellos” (JUNG: 2008, 210).

El símbolo del acompañante acompañado es homólogo a los Dioscuros: Cástor y Pólux, uno mortal y otro inmortal. Y el elemento solar se asocia a *Dhūl Qarnayn* por ser el Bicornes, el Toro solar, Júpiter Amón, cuyos rastros se encuentran en la azora 18, aleyas 85-90 del Corán., donde se narra su derrotero solar:

“Siguió, pues, un Camino” (18: 85).

“Hasta que, **a la puesta del sol**, encontró que éste se ocultaba en una fuente pecinosa, junto a la cual encontró a gente [...]” (18: 86).

“Luego siguió otro camino” (18: 89).

“Hasta que, **a la salida del sol**, encontró que éste aparecía sobre otra gente a la que no le habíamos dado refugio para protegerse de él” (18: 90).

El ciclo solar, que proyecta y transfiere en el héroe Alejandro su atributo solar, también se describe en las versiones del Pseudo Calístenes: “el viaje aéreo de Alejandro que tiene eco coránico azora XVIII [...] goza de gran favor en el mundo islámico y encaja perfectamente con el gusto por los elementos fantásticos” (MARTÍN:2000, 6), sin embargo, como explicamos anteriormente, no se limita a ello.⁵⁰

Incluso en textos de autores musulmanes del siglo XX, encontramos estos elementos: “Así que siguió un curso” significa que: continuó su camino, y llevó a cabo su propósito. “Hasta que, **cuando llegó al lugar de la puesta del sol**” quiere decir: que llegó al lugar más occidental de su imperio, lugar después del cual **-hasta el lugar de la puesta del sol-** no vivía nadie. “Y lo encontró bajando” Dhul Qarnaín imaginó que el sol bajaba “a un mar negro” a pesar de que el sol bajaba detrás de ese mar negro y era imposible que se desprendiese de su órbita y se hundiese en el agua, pero al igual que alguien que se encuentra dentro del mar **al ver la puesta del sol** puede asegurar que el sol se sumerge en el agua, o alguien que desde la tierra **es testigo de su ocaso, conjetura que el sol se esconde** detrás de las montañas. Así sucedió también a Dhul Qarnaín, que **el sol se ocultaba dentro de esa agua negra**. Ka’ab agrega: “En la Torá está registrado que el sol se oculta dentro del agua negra [...] Dios puso a disposición las nubes para que lo transportaran a cualquier lugar del mundo” (MUSĀWĪ YAZĀĪRĪ: S/F, 77)⁵¹. En este pasaje de la vida del Bicornes, vuelve a aparecer el tema del ciclo solar y de su capacidad para viajar por los cielos, por la gracia de Dios.

103

En su búsqueda de la fuente de la vida eterna, indicada por el arcángel Rafael al Bicornes, el mensajero hace referencia a su origen meteórico astral “Empero yo no estoy enterado de su ubicación a pesar de que **en el cielo se habla mucho de esta**” (MUSĀWĪ YAZĀĪRĪ: S/F, 82).

Jung identifica al acompañante acompañado con los dos soles, semejante a los Dioscuros. Uno es mortal y otro inmortal. Es un fenómeno de proyección psicológica (*Übertragung*) que en lengua alemana significa literalmente “llevar algo de un sitio a otro”.

“El proceso psicológico de *Übertragung* es una forma especial del proceso de la proyección, sólo que se realiza de sujeto a sujeto. La Proyección es un mecanismo psicológico general que traslada al objeto contenidos subjetivos de todo tipo- ej: la habitación es de color amarillo- Lo amarillo sólo está en nosotros- El color es nuestra experiencia. El mecanismo de la Proyección mediante el cual los contenidos subjetivos son trasladados al objeto físico y que aparecen como pertenecientes a él nunca es un

⁵⁰ Lo aclaramos para no reforzar el estereotipo sobre la identidad árabe sobre lo fantástico, aunque si es un rasgo importante de la identidad que se expresa en mucha literatura.

⁵¹ En este texto el Bicornes no es Alejandro sino el primer rey que gobernó desde el Naciente al Poniente después del Profeta Noé.

acto voluntario, y la Transferencia, que se lleva a cabo entre dos sujetos, en tanto forma específica de la proyección, no es la excepción a la regla. (JUNG: 2016, 132).

La Proyección va acompañada de emociones y compulsiones hacia las personificaciones de objetos en deidades, santos y héroes. La Proyección del sujeto al objeto y la transferencia de un sujeto a otro sujeto, convertido en una imagen antropomórfica o utilizando como vehículo a un personaje histórico, en este caso, a Alejandro de Macedonia, tiene sus etapas, que bien se pueden apreciar en el relato de la expedición de Alejandro y El Verdeante a la tumba de Hermes. El Árbol de intenso verdor donde se posa una cigüeña, ave alquímica y símbolo de transformación, se conjuga con *al- Jidr* “El Verdeante” que ya es un ser antropomórfico (joven maestro eterno). Según las diferentes versiones, bebe y se sumerge, junto a Alejandro *Dhūl Qarnayn* en la fuente de lo inconsciente colectivo de donde brota la vida eterna. Las manifestaciones de lo inconsciente colectivo siempre van asociadas al agua: fuentes y lagos (el Grial es encontrado en un lago por Sir Galahad; la espada Excalibur es arrojada en un similar y custodiada por la ondina Viviana, la Dama del Lago).

En esa fuente de la eternidad, en lo profundo inconsciente colectivo, se encuentra la madre de todo y de donde proviene el compuesto “*mukkawan*” para **poder ser**: “otra leyenda dice que Dulcarnain condujo a su amigo Jádir a la fuente de la vida para hacerle beber la inmortalidad. Alejandro se bañó también en el río de la vida y cumplió las abluciones rituales” (JUNG: 2008, 209, 210).

104

Este símbolo lleva a las tradiciones rabínicas a asociar al Verdeante *al- Jidr* con Elías, y en las cristianas con San Jorge.⁵²

Jung señala finalmente que “como esta mitología solar no es más en conjunto que psicología proyectada al cielo, sin duda su sentido oculto y fundamental es el siguiente: así como el hombre está compuesto de un elemento mortal e inmortal, así también el sol es una pareja de hermanos, uno de ellos es mortal, el otro inmortal. Ciertamente el hombre es mortal, pero hay excepciones, aquellos hombres que son inmortales, o bien hay en nosotros algo inmortal. De esta suerte, los dioses, o un Jádir o un Conde de St. Germain, son esa inmortalidad incomprensible que mora en alguna parte. La comparación con el sol nos enseña siempre de nuevo que la dinámica de los dioses es energía anímica. Este es nuestro elemento inmortal; representa el vínculo merced al cual el hombre siente que nunca se extingue en la continuidad de la vida. Es la vida de la vida de la humanidad. De sus fuentes que brotan de las profundidades de lo inconsciente, provienen el tronco de la humanidad entera [...] La fuerza vital psíquica, la libido, es simbolizada por el sol o personificada por héroes con atributos solares [...] los héroes son casi siempre viajeros. El viajar es una imagen de la aspiración, del deseo nunca saciado que en ninguna parte encuentra su objeto [...] se

⁵² En Palestina, existe un monasterio llamado San Jorge el Verde, espacio sagrado para cristianos y musulmanes.

comprende fácilmente la comparación con el sol; de ahí que los héroes sean siempre semejantes al sol, y sea legítima la conclusión de que el mito del héroe es un mito solar". (JUNG: 2008, 215, 218).

Conclusiones:

La versión siríaca del Pseudo Calístenes data aproximadamente del siglo VI y la primera traducción al árabe que se perdió es también del mismo período (entre el siglo VI y VII): "el texto griego fue traducido primero en el Irán al pelvi o persa medio al final de la época Sasánida según Nöldeke. Este texto pelvi, no posterior al siglo VII en todo caso se perdió pero no sin antes ser traducido al siríaco por un sirio nestoriano. De esta versión siríaca se hizo la primera traducción al árabe, perdida también. La traducción al árabe sirvió de base para una re traducción al etíope de manera que entre el antecesor siríaco y el sucesor etíope podemos saber bastante bien como fue el texto árabe" (MARTÍN: 2000, 5).

Es decir, que la versión árabe, donde se condensan las historias, cuentos y leyendas sobre Alejandro *Dhūl Qarnayn*, coinciden con la prédica profética de Mahoma, el nacimiento del islam y su amplia y vertiginosa difusión: "la azora XVIII [...] es buena prueba del temprano conocimiento que los musulmanes tuvieron de estas leyendas" (MARTÍN: 2000, 5).

Los judíos eruditos que fueron consultados por los *quraiš* para poner a prueba al Profeta, conocían la historia y las leyendas de Alejandro *Dhūl Qarnayn*. Es un dato que prueba que la historia ya era conocida, y que estaba difundida en la región.

El contacto del islam con todos los sistemas religiosos y simbólicos que ya tenían su *maná* gastado, revitalizó los símbolos dormidos en los nichos históricos de lo inconsciente colectivo del Gran Medio Oriente. La acción profética de Mahoma otorgó nueva vitalidad a los símbolos judíos, cristianos y de otras tantas sectas y religiones menores. En menor medida, era lo que había hecho el propio Alejandro con la antigua religión del Nilo. Pero el islam también rescató muchas creencias sobre antiguos héroes, mixturados en ese mar de culturas desde tiempos sumerios. Todo ello confirma la vocación de religión de síntesis de los musulmanes, haciendo posible esta realidad: "el islam se extendió más rápidamente que todas las demás religiones de las que existe registro histórico" (MAÍLLO SALGADO: 1996, 7).

La figura del Bicornes tanto como rey de leyendas contemporáneas a los personajes bíblicos, o por su asociación con algún caudillo árabe, se mixturaron con el personaje histórico de Alejandro de Macedonia y su potencial literario. La estrategia del macedonio en Egipto, de asociarse a símbolos solares de la antigua religión del Nilo, su aparición en monedas con dos cuernos y luego la masiva difusión de la Novela de Alejandro del Pseudo Calístenes en sus diferentes versiones; constituyeron el magma mitogenético de la figura del *Dhūl Qarnayn* islámico.

Ya en los tiempos de la acción profética de Mahoma, su presencia simbólica en el Gran Medio Oriente y más allá “**desde el Poniente al Levante**” estaba consolidada en lo inconsciente colectivo de los pueblos que recibieron el mensaje: “La naturaleza de la religión – expresa Jung- es esencialmente simbólica [...] la religión se manifiesta en todos los planos en que Jung describió los diversos aspectos del símbolo” (PROGROFF: 1967, 250). De esos cuatro planos: psicológico, social, ontológico e histórico, destaquemos el último para explicarnos la presencia del Bicornio en El Corán y en relatos y tradiciones islámicas. Y es que su dimensión histórica “mantiene la continuidad de los pueblos en función de un origen mitológico que suministra el marco de referencia para la historia actual” (PROGROFF: 1967, 250). El islam recuperó todos estos símbolos, entre ellos el símbolo de la palabra escrita nacida en Mesopotamia, y los hizo volver a la conciencia desde los nichos históricos de la psique donde habían quedado arrumbados: “cuando un símbolo nuevo hace su entrada en la historia de un pueblo éste puede adoptarlo [...] dependerá de que existan o no, en lo inconsciente de dicho pueblo, experiencias históricas que lo predisponga a aceptar esos símbolos y a encontrarles cierto sentido en las áreas preconscientes de la psique” (PROGROFF: 1967, 240).

Alejandro *Dhūl Qarnayn* se encontraba entre estos símbolos y sin duda, los sabios musulmanes, siguiendo el ejemplo magistral e inspirado del Profeta, renovaron “*maná*” al magma mitogenético de su figura, aportando vitalidad a la nueva religión y su naciente civilización.

Bibliografía:

- ABUMALHAM, Montserrat (2011), Alejandro Dhul-Qarnayn en el Kitab adab al-falasifa, en *Webislam*. Recuperado de https://www.webislam.com/articulos/61463-alejandro_dhulqarnayn_en_el_kitab_adab_alfalasifa.html
- ALBALDEJO VIVERO, Manuel (2008), Alejandro Magno y Egipto: Estrategia, Religión y Política, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XLIV, Vol. XLIV, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp.285-300.
- BIZE, Gustavo (2011), Al- Hikma^t (Sabiduría), Año V, N^o7, La Tablada, Gustavo C. Bize Editor.
- CARMONA ÁVILA, Rafael (2012), “Ascetas, devotos y misticismo islámico: nuevas perspectivas sobre la ocupación de cuevas naturales en madināt Bāghut (Priego de Córdoba), en *Antiquitas*, N^o24, M.H.N. de Priego de Córdoba. Recuperado de [file:///C:/Users/ACER/Downloads/Dialnet-AscetasDevotosYMisticismoIslamico-4099796%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ACER/Downloads/Dialnet-AscetasDevotosYMisticismoIslamico-4099796%20(1).pdf)
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (1991), *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, Herder.

CHIALVA, Ivana Selene (2017), Alejandría y el conocimiento libresco en las Ktíseis de Plutarco y Pseudo Calístenes en *Emérita* Revista de Lingüística y Filología Clásica LXXXV 1, recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar>

CIRLOT, Juan Eduardo (2014), *Diccionario de símbolos*, Buenos Aires, Siruela/Grupal.

CORREA, Horacio Esteban (2014), *Jung y el islam*, Buenos Aires, Biblos.

CORTÉS, Julio (1996), *Diccionario de Árabe Culto Moderno*, Madrid, Gredos.

DIARIO "CLARÍN", Año LXXIV, Nº 26.507.

EL CORÁN, Foundation of Islamic C.P.W. , Sayyed Mojalba Musavi Lari, edición preparada por Julio Cortés, Qom.

GABRIELI, Francesco (1971), *La literatura árabe*, Buenos Aires, Losada.

IBN ʿARABĪ (2011), Tratado sobre la *mīm*, la *wāw* y la *nūn*, traducción de/en BIZE, Gustavo (2011), *Al- Ḥikmaʿ* (Sabiduría), Año V, Nº7, La Tablada, Gustavo C. Bize Editor.

JUNG, Carl (2005), *Psicología y alquimia*, en *Obra Completa*, Vol. 12, Madrid, Trotta.

JUNG, Carl (2008), *Símbolos de Transformación*, Buenos Aires, Madrid.

JUNG, Carl (2016), *La vida simbólica*, en *Obra Completa*, Vol. 18/1, Madrid, Trotta.

MAÍLLO SALGADO, Felipe (1996), *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Madrid, Akal.

MARTÍN, Francisco Marcos (2000), *Libro de Alexandre. Estudio Crítico*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/libro-de-alexandre--0/html/ff1d1018-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>

MUSĀWĪ YAZĀĪRĪ, Saʿid Naʿimaʿ Allah (S/F), *Historia de la vida de los Profetas*, Beirut, Fundación Imām ʿAlī Sección Española.

PROGROFF, Ira (1967), *La psicología de C.G. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Paidós.

SÁNCHEZ, Marcos Jaén (2018), *La biblioteca de Alejandría*, Barcelona, Gredos.

SUKDAVEN, Maniraj, AHMED, Shoayb (2017), Is Dhul Qarnayn Alexander the Great Reflecting on Muhammad Rāghib al-Ṭabbākh's contribution on a translated manuscript discovered in Timbuktu on Dhul Qarnayn, en *Verbum et Ecclesia* (online) Vol. 38. Nº1, Pretoria, Departamento de Ciencias de la Religión y Misiología. Universidad de Pretoria. Sudáfrica, recuperado de <http://dx.doi.org/10.4102/ve38i1.1696>

SYUHADAK, Syuhadak (2016), La caligrafía árabe y los esfuerzos de los musulmanes para preservarla الخت العربي وجهود المسلمين في الحفظ عليه, en *El- Harakah*, Vol. 18. Recuperado de <https://www.neliti.com/publications/55607/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D9%88%D8%AC%D9%87%D9%88%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%81%D8%B8-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87>

Notas breves/Notas críticas/Traducciones

Si la belleza en el arte ya no es lo que era... entonces ¿qué es?

Susana Espinosa (UNLa)

Resulta siempre tentador en un espacio de reflexión filosófica, plantear los problemas desde una pregunta inicial. Cuando Fernández Vega dispara su sentencia “la belleza ya no es lo que era”⁵³, salta de inmediato la pregunta¿entonces qué es?. Y para responderla resulta inevitable realizar un recorrido, aunque más no sea a saltos en el tiempo y en forma transversal, de los distintos conceptos, acepciones y constructos que este término ha sufrido a lo largo de la historia de la humanidad primero y del arte después. Pero más aún resulta necesario, analizar el término belleza en función del marco de referencia cultural de cada época para alcanzar su comprensión hermenéutica adecuada porque - coincidiendo con Fernández Vega-, la historia del mundo está teñida por la historia del deseo de belleza, por el anhelo profundo del hombre de encontrarla en cada uno de sus actos y sus sentimientos.

Sería engañoso, improcedente y hasta trivial, pretender respuestas definitivas sobre la belleza, con aseveraciones tentadoras que presenten sentencias, reglas o verdades últimas. Si así fuera, justamente perderíamos la “belleza” de la incógnita, del problema no resuelto, de la verosimilitud y de la poética que entraña la eterna pregunta que se potencia en eternas respuestas no conclusivas.

109

Un punto de partida interesante para indagar sobre las concepciones de belleza en los distintos tiempos históricos y en especial en el tiempo actual, es el tratar de comprenderla por medio de la ley de los opuestos, es decir que la belleza es lo opuesto a la fealdad. En cada tiempo de la humanidad varía el concepto de lo “lindo” y de lo “feo”, pero es necesario tener en cuenta que ambos son dos caras de una misma moneda que se irradian una a otra en un espacio fronterizo, por lo cual una no existe sin la otra.

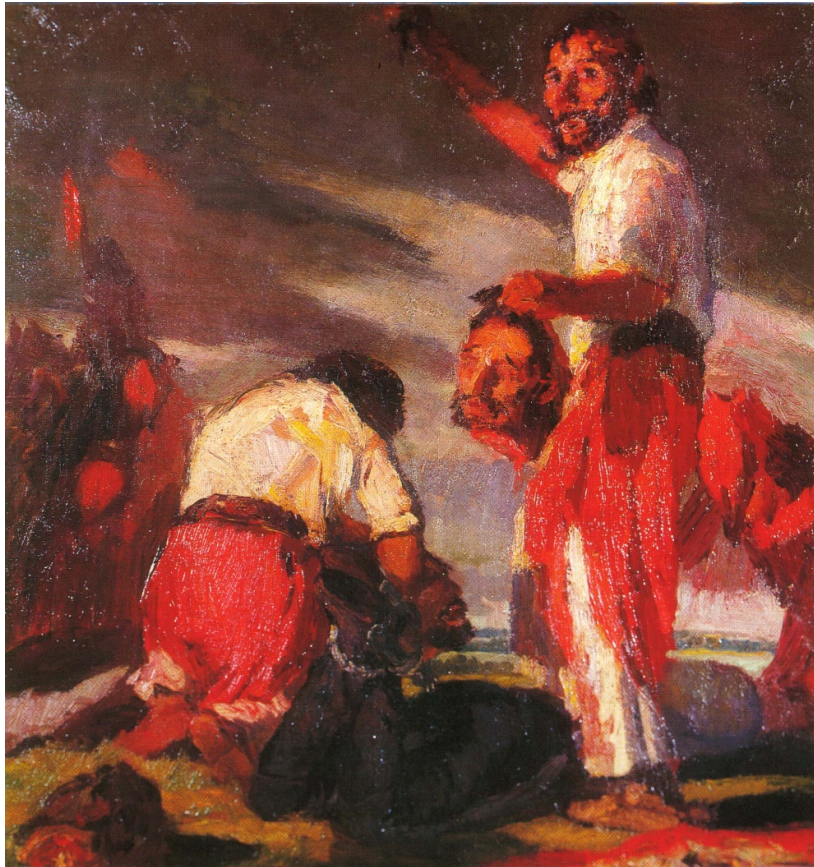
Esta ley de los opuestos indica que reconocemos el día por que viene de la noche, el frío porque conocemos el calor, el blanco por el negro, el alto por el bajo, es decir que esta ley de los opuestos nos permite obtener conocimientos básicos por las variables de relación que alcanzan un punto de inflexión difícil de comprobar cuando miden opuestos que parten de conceptos subjetivados como es el caso de la belleza y la fealdad. ¿Qué variables indican claramente lo que es bello o lo que no es bello? Ahí está la cuestión y a ella han aportado los filósofos de todos los tiempos, los artistas, los religiosos, los escritores y la sociedad toda en sus hábitos de convivencia y cultura.

¿Cuáles son entonces los paradigmas que nos permiten construir exactamente el concepto de belleza? ¿De qué disciplina parten o en cuál disciplina se apoyan? ¿De

⁵³ Artículo en revista Ramona

qué tipo de belleza hablamos: de la exterior o de la interior del hombre? ¿De la que deviene de la naturaleza o del arte? ¿De la que es dogmatizada e impuesta por los sectores de poder e influencia o de la que interpreta y siente cada uno libremente? ¿Hay reglas de belleza? ¿Y si las hay, quién las impone? ¿Puede ser bello lo horroroso y lo perverso o solo lo bueno y lo honesto? ¿Está la belleza inevitablemente ligada a la verdad, a la bondad, a lo ético, a lo solidario, o puede también tener belleza el egoísmo, el horror, la maldad, la guerra?

Estas y muchas preguntas más serán los estantes del escaparate donde pondremos las reflexiones – tal vez algo desordenadas - sobre la cuestión, para seguir preguntándonos qué es la belleza.



Quirós.....

UNA MIRADA RETROSPECTIVA

En la Grecia antigua el concepto de belleza comenzó mucho antes que el del arte, ya que el sentido que se aplicaba a la belleza de la naturaleza no era aceptable aplicarlo a algo hecho por el hombre; la belleza natural pertenecía solo a la magnificencia del cosmos y de la vida planetaria. Era un hecho divino y lo poco o mucho que el hombre hiciera, estaría condenado a ser – a lo sumo – un mero reflejo, un espejismo, una copia de la naturaleza.

Esta concepción idealista fue consumada por Platón quien decía que la belleza es el “esplendor de la verdad”. Solo desde un espacio de razonamiento metafísico se puede comprender el sentido metafórico de esta frase. El término “esplendor” ¿qué indica? ¿Algo que irradia? ¿Algo que sale de algo? ¿Algo que es en sí mismo o deviniente de otro algo? Y el término “verdad”, ¿qué indica? ¿Es tocable, comprobable? ¿Es medible? ¿Es inmanente, etérea, posible pero no probable?.

No será posible comprender el sentido de la frase sino la instalamos en una comprensión a través de los sentidos, de la imaginación, de lo no comprobable pero sí capaz de sentirse como verosímil. Se comprende qué es el “esplendor de la verdad”, aunque no se lo pueda desagregar en un análisis lógico-matemático. Para los griegos, “...la verdad des-cubre la cosa o ente, la saca de su cobertura habitual, la muestra al desnudo”.....”Así, la verdad consiste en poner al desnudo (es decir, en exponer, sin apariencias ni engaños) el ser de las cosas. Y así finalmente, la belleza – en la tan mentada frase – es el esplendor del ser. O sea de la desnuda verdad de las cosas”.⁵⁴

Posteriormente, otro griego – Aristóteles- impulsó mayor carga estética al concepto de belleza y planteó las primeras reglas de armonía posibles de aplicar en el hacer del hombre. En su Poética (en griego *poiéo* significa “hacer”) el hacer es referido a los entes estéticos que se construyen de acuerdo a ciertas reglas o técnicas (*tekhné*) que implica un saber hacer lo que se hace.⁵⁵

En el capítulo VII de la Poética Aristóteles analiza la forma de composición de la tragedia y dice “.....en toda cosa hermosa que consta de partes, no sólo deben estar éstas ordenadas, sino que debe también existir la medida correspondiente, pues la belleza consiste en la medida y en el orden...”⁵⁶

Pareciera que la belleza es concebida por Aristóteles, en relación a la medida y al orden, a la simetría y a la limitación, es decir a la armonía de las partes del todo. Esta idea – que siglos después se reflejará desde otro contexto en la teoría de la Gestalt – posibilita encontrar belleza en el hacer técnico y metódico del hombre pero para encontrarla habrá que alcanzar un grado superlativo de construcción; no cualquier obra de arte puede ser bella (por eso en la Poética Aristóteles tiene como ejemplo permanente a Homero como el más grande de los poetas).

Más tarde, el cristianismo continuará esta idea de armonía y perfección de la belleza pero la ubicará como posible únicamente en el mundo supra humano, el divino. El sentido de verdad cosmológica griega y el cosmos y todos sus entes pasaron a ser criaturas del Creador, del Supremo hacedor. Por consecuencia, la belleza para el

⁵⁴ Luis Juan Guerrero. Prólogo de *Qué es la belleza*. 1965, Buenos Aires. p. 7

⁵⁵ El arte, dice Aristóteles es “cierto hábito productivo acompañado de razón verdadera”; *Ética a Nicómaco* 1140a40 (lib. VI, cap. III, trad. A.G.Robledo, México.

⁵⁶ Aristóteles. *Poética*. Losada, 2003. Cap. VII, p. 51 y 52.

mundo cristiano occidental será deviniente de un atributo divino. Dice Guerrero al respecto:

(...) ni para la antigüedad clásica ni para el cristianismo medioeval, el hombre produce “obras bellas” como tales (las hoy llamadas “obras de arte”). Ellas solo son bellas en tanto “muestran” la belleza del cosmos o de la creación divina. No son bellas por el propio proceso de plasmación – es decir, por una creación humana de belleza – sino por el resplandor, cada vez más amortiguado, de una luz que desciende desde las alturas (...) la belleza es el esplendor del ser puesto en obra” Y, precisamente, “puesto en obra por la actividad artística del hombre.⁵⁷

ARTE Y BELLEZA: UN “MATRIMONIO” EN DECADENCIA?

Durante dos mil años continuó un eterno discurrir sobre las cuestiones de la belleza y sobre si ella podría existir o no en una obra de arte realizada por un hombre. O bien porque ella era un resplandor de la verdad, o bien porque se componía en la armonía de las partes, o bien porque era un atributo divino, el hecho es que el matrimonio entre belleza y arte tardó mucho en consumarse pero cuando lo hizo fue gracias a un elemento que los antiguos no habían descubierto: el alma. Es ella quien permite al hombre su trascendencia, el superar su terrenidad, su limitud y tener algo de divino en su ser. Tan solo la “belleza del alma” puede, accidentalmente, producir ciertas cosas bellas; (“contenidos espirituales” en bellas “formas sensibles” dirá Guerrero en su libro sobre la belleza).

112

Así en el clasicismo moderno se construyeron ciertos paradigmas para buscar la conciliación (“matrimonio”) entre la metafísica griega de la belleza – fundamentalmente contemplativa - y la teoría tradicional del arte - específicamente técnica. Para esta concepción clásica de la belleza, la música – por ejemplo – es una experiencia fundamental del alma que tiene como función traer a nuestro ámbito humano, las melodías del cosmos. Es decir: la construcción técnica de la música es una tarea artesanal que alcanza belleza en tanto supera su “manualidad” por medio del halo divino que deposita el alma en dicha construcción humana y terrena.

Este “matrimonio” venía gestándose desde Platón y Aristóteles. Si bien, la historia de la filosofía ha considerado a Platón como el artífice de una teoría de la belleza y a Aristóteles como un impulsador de una teoría del arte, estas concepciones dogmáticas faltan en algún punto a la verdad; lo real es que en ellos se comenzó a gestar este matrimonio que tiene por un lado un acento en lo metafísico, en lo ideal o superior del hacer del hombre y por otro, un acento en lo metodológico, en la problemática del hacer con las cosas terrenas. Pero lo cierto es que desde entonces

⁵⁷ Luis Juan Guerrero. *Qué es la belleza*. 1965, Buenos Aires; p. 10.

hasta hoy, se sigue buscando el punto de equilibrio para encontrar la belleza divina o cósmica en el hacer humano y terrenal.

La cuestión del alma como ámbito superador de la limitud humana se acentúa cuando aparece Plotino como intérprete y reflatador de las ideas místicas de Platón respecto a la belleza. En la Edad Media y el Renacimiento, Plotino reinterpreta a Platón como creador de una doctrina de la “salvación del alma”. Dice Guerrero:

Plotino sostiene que, entre las posibilidades de salvación del hombre, no sólo existe el camino de la filosofía, sino también otros dos: el del amor y el del arte. El camino del arte es el del hombre que se eleva, a través de las cosas sensibles, a las cosas suprasensibles, por medio de los ritmos y las armonías, pero en tanto en ellos descubre el resplandor de la belleza.⁵⁸

Como dijimos, esta idea de resplandor, de luz, de aquello que “ilumina” para conocer la verdad, fue adoptada y sostenida por el cristianismo, incluso en el dogmatismo cristiano de la actualidad.

Podemos inferir también de esta concepción cristiana de belleza, otro concepto como es el referido a que la belleza se reconoce en Cristo a través de la Fe, la cual le permite al hombre conocerla o descubrirla sin comprender o razonar sino simplemente por creer. Lo creíble – lo verosímil – es lo que vale aunque no sea comprobable en la realidad sino en el alma.

Trasladando este concepto depositario de la creencia en Dios, se proyecta el mismo hacia la idea de que la belleza puede estar en el arte en tanto cuanto al momento del hacer el artesano descubra lo sobrenatural y se deje invadir por aquello que penetra por los sentidos y por el espíritu, para que la obra hecha esté trascendida y se acerque al ideal de perfección.

Por cierto, estos argumentos o razonamientos sobre la belleza - que dominaron por siglos y siglos y que hoy siguen en vigencia en algunos sectores de distintas culturas y regiones-, tuvieron más de un traspie en la historia del arte aunque funcionaron como “matrimonio” durante mucho tiempo. Sin embargo, desde comienzos del siglo pasado entraron definitivamente en decadencia y esta relación marital quedó restringida a ciertos campos específicos del arte, fuera de los cuales el “divorcio” apareció como irrefrenable; por lo menos el divorcio entre esta concepción clásica de la belleza y la concepción moderna del arte.

¿Y ENTONCES...LA BELLEZA QUÉ ES?

En la modernidad aparece nuevamente la pregunta sobre qué es la belleza. Y las respuestas universales siguen sin aparecer.

⁵⁸ Ibidem; p. 25.

Susan Sontag nos recuerda que el Papa Juan Pablo II comentó a los cardenales estadounidenses citados en el Vaticano que “una obra de arte puede ser mancillada pero su belleza permanece”.⁵⁹ ¿Qué se entiende por esto? Pareciera que seguimos ligados a la idea de que la belleza es algo sobrenatural. Pero si así fuera – y nuevamente – ¿cómo la reconocemos? O más aún ¿cómo la construimos en el arte? Dice Sontag que

(...) La belleza, al parecer, es inmutable, al menos cuando se encarna – se fija – en forma de arte, porque en el arte la belleza como idea, una idea eterna, toma cuerpo mejor. La belleza (si se opta por emplear la palabra de ese modo) es profunda, no superficial; oculta, a veces, más que evidente; consoladora, no perturbadora; indestructible, como en el arte, más que efímera, como en la naturaleza. La belleza, de la clase que se estipula enaltecedora, perdura.⁶⁰

Los filósofos y artistas modernos llegaron a consolidar aún más la decadencia del matrimonio belleza-arte, asegurando que la exclusión de la belleza como criterio del arte no es ni mucho menos indicio de que ella esté en decadencia sino que más bien lo que está en decadencia es la creencia de que hay arte.

Las “bellas artes” clásicas entraron así en un franco desuso, cayeron en el desamor de los artistas y pusieron en tela de juicio el concepto de arte. Tal vez cuando Paul Valéry sentenció que la belleza es lo “inefable”, lo que no puede definirse, disparó el inicio de un terreno conceptual más libre, más desnudo para transitar supuestos nada universales pero sí adaptables a cada cultura, a cada hacer, a cada arte. Y entonces apareció como posible que bello sea hasta lo no bello, hasta lo opuesto a lo bello como es lo feo.

Desde el siglo pasado en que estas ideas fueron tomando fuerza, ya no hubo más posibilidad de dogmatizar e imponer conceptos universales acerca de la belleza. Y por supuesto, la batalla se disparó y hoy no hay camino señalado, ni siquiera guiado para la reflexión. Hay reflexión pero desde la acción y desde el definir subjetivado.

El paso más contundente y exitoso en contra de la belleza provino de las artes, dice Sontag, ya que el concepto de belleza en el arte comenzó a estar restringido a ciertas *élites* conservadoras. Por eso esta autora sostiene que el término más adecuado para definir la condición estética del arte es afirmar que algo es “interesante” en lugar de bello. Con el “interesante” dejamos legitimada la interpretación subjetiva por parte del receptor de una obra de arte sin pre-conceptos dados por un “guía” cultural.

⁵⁹ En “An Argument about Beauty”. <http://www.amacad.org/publications/fall2002/Sontagweb.pdf>.

⁶⁰ Ibidem

Además en este término queda involucrada también la valoración del conflicto, de lo no armónico y perfecto. Por tanto, evita el tener que emitir juicios sobre la belleza de algo. Pero, por contrario, también se vuelve acomodaticio, no concluyente. En la actualidad afirmar taxativamente sobre la belleza de algo, es, por lo menos peligroso, arbitrario, poco creíble, porque ya no tenemos referentes modélicos de belleza; pero no afirmar nada por miedo a opinar desde el gusto personal no legitimado por referentes modélicos, también es peligroso o en todo caso aburrido e intrascendente.

Diversos filósofos contemporáneos como Jacques Derrida, Michel Foucault, Hans Gadamer, Friedrich Nietzsche, Friedrich Schiller, Ludwig Wittgenstein, entre otros, se han interesado por analizar los nuevos giros estéticos surgidos a mediados del siglo veinte y derivaron en la puesta en escena de una ruptura y crítica estética del arte del pasado.

Surgió entonces una nueva manera de hacer arte, basado en los recursos ilimitados de la tecnología y en la convergencia, integración y fusión de diferentes lenguajes. La *sincretis* dejó atrás al discurso argumentativo, la forma le ganó al contenido.



Piano preparado. John Cage

Jean Luc Nancy califica el momento actual como de “*inflación*” del rol del arte.⁶¹, porque se constituye en un lugar de interrogaciones acerca de sí mismo como una actividad que no tiene finalidad, una actividad que tiene con la naturaleza, una relación de “imitación”, que no es copia. Nancy, es considerado como el filósofo del “desborde” o de los “bordes perdidos”,⁶² en tanto su obra rechaza la contención de los límites, los que construyen una ilusión de bordes que asegurarían el sentido.



Joan Miró....

A su vez, para Nicolai Hartmann:

La estética presupone el objeto bello, lo mismo que el acto de aprehensión, junto con el tipo peculiar de visión, la experiencia de los valores y la entrega interior; es más, presupone el acto – mucho más asombroso- de la producción artística y a ambos sin la pretensión de preparar sus leyes ni siquiera en forma remotamente parecida a como la lógica prepara las leyes del pensar coherente. Por ello mismo, no puede tener el mismo rendimiento respecto a la visión estética que la lógica respecto al pensamiento.⁶³

⁶¹ <http://leportique.revues.org/document309.html>. Le Portique. N° 3- 1999. Technique et esthétique Dossier, Captura 08/12/07

⁶² Leroux, G. y Michaud, G: Jean-Luc Nancy, « à bords perdus ». *Revista Spirale* N° 204, 2005.

⁶³ Hartmann, N.(1977) *Estética*. México, Universidad Nacional Autónoma de México; p. 6.

Hartmann avanza modernamente sobre la relatividad del concepto de belleza cuando dice que no existe una verdadera conciencia de lo bello, ya que es propio de su esencia el mantenerse oculto y escondido.

Por ello afirma que si quiere seguirse con entera seriedad el problema de lo bello en la vida y en las artes, hay que renunciar desde el principio y de una vez por todas a cualquier pretensión de este tipo.

Paralelamente Arthur Danto, desde un enfoque filosófico, postula en su libro *El abuso de la belleza*⁶⁴ ¿por qué debían los artistas satisfacer a los “belicistas”? ¿Por qué deberían los artistas embellecer? ¿Por qué no podrían mostrar lo feo como feo o, todavía más, representar en una pintura fea a una mujer bella o en un “ruido” a un sonido bello? ¿Y qué sentido tendría hacerlo si, al fin y al cabo, el arte continuaría siendo considerado como algo bello? La filosofía del arte de la época consistió en abrir una brecha conceptual entre arte y belleza en la cual otras cualidades estéticas, aún la fealdad, pudieran fluir.

Danto decía en ese libro, que por entonces estas estéticas se inscribían bajo el concepto de *Kallifobia*, y se preguntaba ¿Cómo es posible que la belleza, considerada desde el Renacimiento como el objetivo y propósito de las artes, se haya transformado en una contraindicación para ellas, al punto de ser una fobia en nuestros tiempos?

117

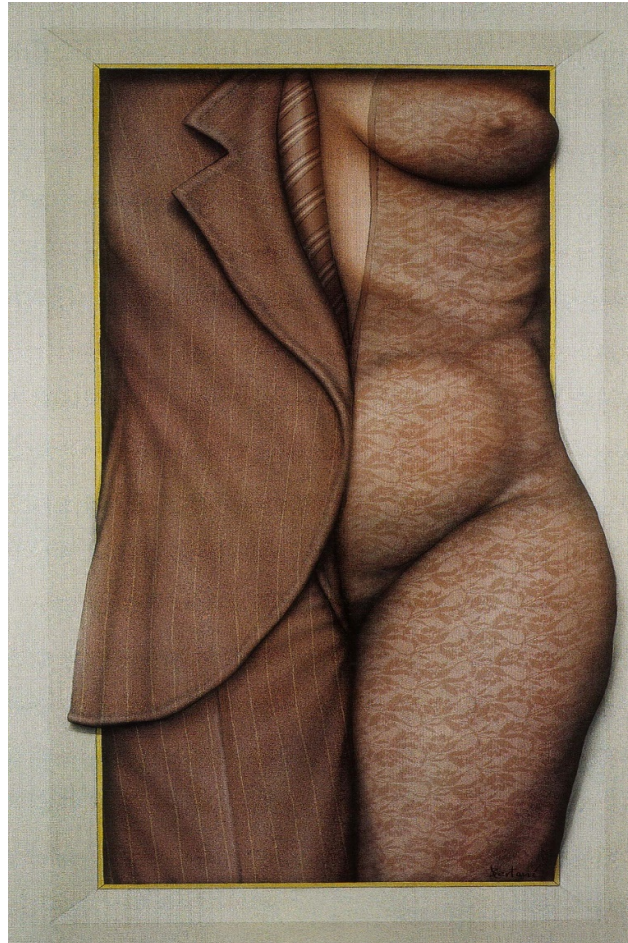
A propósito de esto decía Dieter Roth, uno de los fundadores del grupo Fluxus: *“Odio darme cuenta de que algo me gusta, si es que soy capaz de hacer algo, de tal manera que con sólo repetirlo podría volverse un hábito. En ese caso, me detengo inmediatamente y hago lo mismo si amenaza con volverse bello”*.



Sinfonía de aspiradoras. Dieter Roth

⁶⁴ Danto, A. (2005) *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*. Buenos Aires, Paidós.

En su libro *The Anti-Aesthetic (1983)*, Hal Foster dice que las aventuras de la estética constituyen uno de los grandes relatos de la modernidad por lo cual plantea que lo que hoy se cuestiona realmente es la noción de la belleza y no la belleza en sí. Y mucho antes el dadaísmo alemán planteó la brecha conceptual entre arte y belleza, ya que deshumanizó, desensibilizó y desacralizó las formas estéticas tradicionales y puso la abstracción conceptual en el campo de la expresión artística.



Hoy estamos definitivamente ante una época de apertura radical en la cual todo es posible en el arte y en sus formas estéticas. Y piensa quien suscribe, que si la concepción tradicional de belleza está en crisis es porque está viva y por tanto es posible reconstruirla en nuevas formas expresivas; es porque ella es parte de nuestra esencia así como lo es el sentido del bien o de la verdad, independientemente de que cada cultura o incluso cada ser, entienda de manera diferente lo que es el bien, la verdad o la belleza.

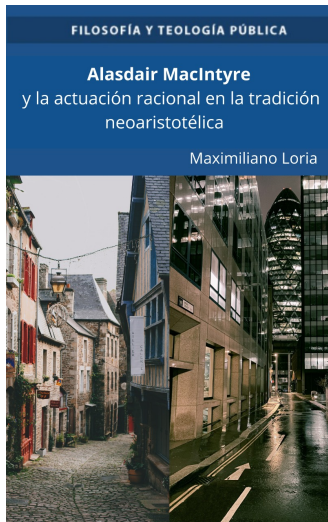
Referencias

- Aristóteles. *Poética*. Editorial Losada, Buenos Aires. 2003
- Barce, R., "Dialéctica de la frontera.", en *Fronteras de la música*, Madrid, Real Musical, 1985.
- Danto, A. "Kallifobia en el arte contemporáneo. O ¿qué le sucedió a la belleza?" en *Ramona. Revista de artes visuales*. Buenos Aires. 2006
- Danto, A. (2005) *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*. Buenos Aires, Paidós
- Fernández Vega, J. "La belleza ya no es lo que era" en nro. 76 de Ñ. *Revista de Cultura de Clarín*. 2005
- Forster H. *The Anti-Aesthetic* .1983
- Guerrero, L.J. *Qué es la belleza*. Columba, Buenos Aires. 1956
- Hartmann, N. *Estética*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1977
- Leroux, G. y Michaud, G: Jean-Luc Nancy, « à bords perdus ». *Revista Spirale* N° 204, 2005.
- Sontag, S. "An Argument about Beauty".
<http://www.amacad.org/publications/fall2002/Sontagweb.pdf>.

Bibliografía Ampliatoria

- Bayer, R. *Historia de la Estética*. Fondo de Cultura Económica, México. 1965
- Pareyson, L. *Conversaciones de estética*. Visor Dis, Madrid. 1987

Reseñas críticas



Maximiliano Loria, *Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neorristotélica*. Dykinson, S L, Madrid, 2021, 274 pp.

Alasdair MacIntyre es, sin duda, uno de los filósofos morales más influyente de nuestro tiempo y un auténtico renovador de la filosofía moral; se destaca, también, como uno de los máximos representantes del llamado “comunitarismo” filosófico (aun cuando el propio autor reusó el mote de comunitarista) y uno de los críticos más lúcidos de “las manías y los achaques” -Sorokin dixit- de la mentalidad emotivista tan propia del hombre contemporáneo. Su mérito mayor, sin embargo, reside, a nuestro juicio, en su redescubrimiento, o retorno, a la tradición moral aristotélica, primero, y su posterior adhesión a la filosofía de Tomás de Aquino.

¿Por qué consideramos que en esto estriba el mérito mayor de su larga trayectoria intelectual? Porque nos parece importante destacar, una vez más, el hecho innegable de que la cultura contemporánea con sus conflictos y dificultades es el resultado de una ruptura de la Modernidad respecto de la Tradición clásica y cristiana; que ha afectado, principalmente, el modo de concebir y entender la ciencia: en efecto, es a partir de lo que podemos llamar el *paradigma científico* de la Modernidad, nacido precisamente de dicha ruptura con el *paradigma científico* de la Tradición, que puede entenderse el origen no de todos, por cierto, pero sí de la mayor parte de los males que hoy nos afligen y nos interpelan.

Uno de los puntos más sensibles de esa ruptura es el que podemos resumir como *la recusación, por parte de las ciencias prácticas, de la noción del bien*. De este modo se entiende como la Ética ha desplazado de su horizonte el *telos*, el *bonum*, esto es, el fin de las acciones humanas (cuestión sobre la que tanto insiste, precisamente, MacIntyre) y, consecuentemente, la Política como culminación de la Ética permanezca hoy ajena a cualquier idea de un *bien común* temporal con lo que se ha reducido a una mera *cratología*, esto es, una simple praxis del poder por el poder mismo.

Todo esto se traduce en una verdadera crisis de la razón práctica como una de las características del tiempo actual. MacIntyre ha puesto su aguda mirada justamente en este punto: el hombre de hoy ha perdido su capacidad y hasta se diría su propia conciencia de razonador práctico: he aquí el origen de lo que nuestro autor denomina con gran acierto el *emotivismo* contemporáneo que aflige, transversalmente, la entera existencia del hombre de nuestro tiempo.

La salida de esta crisis no es otra que el regreso a lo que el filósofo escocés ha identificado como la tradición neoaristotélica. No se trata, por cierto, de un retorno sin más a lo anterior: se trata, por el contrario, a fin de evitar el riesgo de caer en una mera arqueología filosófica, de hacer vivo y actual el legado de la Tradición, vertiendo como acertadamente dice Loria, el “vino añejo en odres nuevos”. La obra que comentamos se ocupa, justamente, de analizar y de apreciar en sus justos límites este aspecto fundamental del pensamiento macintyreano.

En la Introducción, después de trazar una semblanza de la vida y la obra de MacIntyre, Loria enuncia la hipótesis central de su trabajo: *La propuesta macIntyreana de actuación racional, alternativa de marcado carácter comunitario, puede ser defendida como una opción de vida frente a los modos emotivistas actualmente imperantes.*

Loria subraya la convicción de MacIntyre de que la tradición aristotélica y tomista de las virtudes “aún sobrevive, especialmente en determinados contextos locales parcialmente aislados de los modos culturales hoy dominantes” a la par que destaca que la actuación racional, tal como la concibe el filósofo escocés, “es actualmente una opción concreta para muchos seres humanos”. “Se trata -concluye- de una elección que supone cierto *equilibrio* virtuoso entre una prudente *distancia* y, al mismo tiempo, cierto *compromiso* con el mundo. La excelencia moral se logra peleando el *buen combate*, involucrándose en los conflictos de la modernidad”⁶⁵.

Pues bien, en los cinco capítulos que conforman el “corazón” del libro, Loria desarrolla las premisas contenidas en esta hipótesis inicial; y lo hace con sólido fundamento científico y metodológico, con un pensamiento firmemente anclado en un meditado y concienzudo estudio del Doctor Angélico y, algo muy digno de ser destacado en una época como la nuestra en la que tanto abundan la oscuridad y la logomaquia, en un atrayente lenguaje que combina profundidad con claridad (la claridad, decía Ortega, es la cortesía del filósofo).

Así, el capítulo primero expone la visión, fuertemente crítica por cierto, de MacIntyre de la cultura moral contemporánea; crítica que apunta sobre todo contra la pretendida *neutralidad valorativa* del academicismo hoy en uso, su pretensión de que

⁶⁵ MAXIMILIANO LORIA, *Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neoaristotélica*, Dykinson, SL, Madrid, 2021, pp. 26, 27.

nada debe ser valorado y, menos aún, si se trata de la ciencia moral; y esto es lo que, de alguna manera, torna invisible la “catástrofe moral” de nuestro tiempo pues tan acostumbrados estamos a suponer que una moral sucede a otra que el “desorden moral” al que nos enfrentamos pasa, digámoslo así, desapercibido toda vez que el mismo lenguaje de orden y desorden están fuera del alcance de la mentalidad académica corriente. Todo esto nos ha llevado al emotivismo que ha sustituido la racionalidad práctica y la tradición de las virtudes por el mero y simple predominio, de hecho, casi absoluto, de las emociones y de las pasiones aun de las más subalternas e irracionales.

El capítulo segundo, tal vez el de mayor hondura antropológica y metafísica, aborda la cuestión de la actuación racional y el bien humano. Comienza por recordar que el hombre necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico con respecto a los bienes, con respecto a lo que es mejor hacer en ocasiones concretas y con respecto a la mejor manera de vivir la vida. Sin esto es imposible alcanzar lo que MacIntyre llama *floreCIMIENTO* y que, en definitiva, no es otra cosa que aquello que Aristóteles llama *eudaimonía*, esto es, la vida buena, la vida virtuosa que es el fin de toda nuestra actividad moral.

En los capítulos restantes, Loria desarrolla y profundiza este gran redescubrimiento del *bonum* como fin de las acciones humanas y medida de nuestra actuación racional. En el capítulo tercero hace hincapié en el importante tema de la vida comunitaria mediante el examen de lo que MacIntyre denomina “estructuras de normalidad” en las que se despliega la existencia concreta de los hombres concretos, y en las que se dan los llamados “vínculos de reciprocidad”, tema este último al que Loria dedica un extenso y pormenorizado análisis. El capítulo cuarto aborda el importante tema de la ley natural como norma de la actuación racional. Loria resalta la evidencia de los principios de la ley natural, conocidos a través del hábito de la *sindéresis* (al que dedica un brillante análisis). Esta evidencia de los principios primeros de la ley natural hace que ella sea universal, inabrogable e indeleble: está “grabada”, por decirlo así, en el corazón de todo hombre, de todos los tiempos puesto que se trata de una participación de la ley eterna de Dios en la creatura racional. Finalmente, el capítulo quinto se ocupa del tema de la actuación racional como prudencia y razonamiento práctico. Aquí, el texto gira en torno de la virtud de la prudencia como virtud intelectual cuyo sujeto es la razón práctica y que, en palabras de MacIntyre, muy oportunamente citadas por Loria, es la virtud que necesitamos para llegar a ser capaces de elecciones rectas. No obstante, la adquisición de esta virtud es imposible sin un reconocimiento de la autoridad racional de los preceptos de la ley natural.

Lo interesante de destacar es que la larga y fecunda labor filosófica de MacIntyre no termina, como puede suponerse, en una propuesta filosófica sino en una espera: esperamos a San Benito, tal es la sentencia que sintetiza toda la obra del maestro

escocés. ¡Una espera! Pero toda espera nos remite a una esperanza que es la contrapartida de las utopías ideológicas que hoy obnubilan el corazón y la mente del hombre contemporáneo.

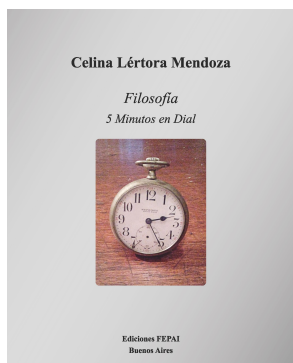
Pero ¿por qué San Benito? San Benito es llamado, con justicia, el fundador de la Europa cristiana. Y esto es verdad en la medida en que resulta posible, históricamente, advertir una auténtica contribución de la *civitas monástica* al establecimiento de la *civitas europea*. De hecho, sabemos que el Monasterio realiza, a su propia escala, el proyecto y el modelo de la *civitas europea*⁶⁶.

En las *Conclusiones* que cierran el libro hay un hecho que es necesario destacar a fin de justipreciar adecuadamente el valor de esta obra. Loria no es sólo un comentador de MacIntyre; no sólo sistematiza y ordena lo que, con frecuencia, en el filósofo escocés, aparece disperso o fragmentado. Hay algo más que, a nuestro juicio, pone este libro de Loria en plena fidelidad con el espíritu de las célebres *exposiciones* tomistas sobre todo las que el Aquinate dedicó a las obras de Aristóteles. Como es bien sabido, la nota esencial de estos comentarios es el descubrimiento de la *intentio auctoris*: el genio de Tomás descubre aquello a lo que apuntó Aristóteles y pese a todo, no llegó a completar. El Aquinate llega hasta donde no llega el Estagirita aun cuando haya apuntado claramente a ello. Y si los comentarios tomistas de Aristóteles llegan más allá de Aristóteles, pero sin traicionar nunca su sentido, este libro de Loria remeda, de algún modo, el mismo espíritu tomista respecto de MacIntyre al que no sólo expone con fidelidad absoluta, sino que, con frecuencia, sobrepasa sin apartarse, empero, de su pensamiento.

Para concluir nos dice el autor que aún queda mucho trabajo por hacer. Pues bien, hacemos votos para que, tras la publicación de esta obra, Loria siga enriqueciéndonos con futuros trabajos que aguardamos con auténtico interés.

(Mario Caponnetto)

⁶⁶ Cfr. ANSELMO ÁLVAREZ, OSB, “Contribución de la *civitas* monástica a la *civitas* europea”, en Revista *Altar Mayor*, Tomo 29, Año XXXI, octubre-diciembre de 2019, Madrid, pp. 493- 498.



Celina A. Lértora Mendoza, *Filosofía: 5 minutos en dial*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2ª ed. 2020, 114 pp.

Ignoro si se trata de un libro único en su género, aunque sí lo calificaría como de textura bastante extraña en lengua castellana, una obra que logra suplir cualquier Historia de la Filosofía por la cantidad de autores, precisamente filósofos, y temáticas relativas a la índole que tratan y a las cuales se encuentra abocada, aunque, por demás, tan valiosa, o más, que cualquier Introducción a la Filosofía por la manera bajo la cual encara los problemas de la meditación tan propia de Occidente.

Se trata de un texto que reúne 52 audiciones radiales emitidas en 1986, una por semana hasta completar el año, y reeditado en Buenos Aires, en el año de la peste, donde cada una de las mismas no puede exceder los cinco minutos frente al micrófono. La novedad, que ahora beneficia al lector como, en aquel entonces lo hiciera con los oyentes, ha de radicar, sin duda, en la presentación de los capítulos, por llamarlos de alguna manera, cada uno dedicado a un filósofo distinto.

Y, cada filósofo, con alguna de las propuestas que le permitiera instalarse en las tarimas de la historia, de allí que dé comienzo con la afirmación aristotélica de “Todos los hombres desean naturalmente saber” y la discusión sobre su alcance relativo, sobre todo en tiempos como los que corren donde la información, sostiene, no se constituye precisamente en fuente del conocimiento sino, por el contrario, lo diversifica.

“De lo que no cabe hablar es mejor callarse” frase que cierra el prólogo del *Tractatus lógico Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (cap. IV) le da pie para una nueva reflexión que le permite hacerla extensiva a otros pensadores que, en tiempos anteriores, tuvieron algún punto de contacto con el que lo ocupa, fundamentalmente medioevales.

De sumo interés, al menos para quienes tengan inquietudes teológicas, resulta el análisis que efectúa (en el cap. VII) de la propuesta spinoziana donde sostiene que “El que ama a Dios no puede esforzarse en Dios lo ame a su vez”, frase que lleva a la

autora a preguntarse por el valor del criterio de reciprocidad tan afincado en nuestra estructura psíquica y que exige, siempre de alguna forma, la devolución de los damos.

Si, acordamos con Carlos Astrada (cap. XXXIX) que el pensamiento metafísico es un juego, no ha de resultarnos extraña la propuesta de G. Leibniz al sostener que “vivimos el mejor de los mundos posibles” (a la cual Voltaire, en su novela “Cándido” se dedica a demoler al mostrar las vicisitudes atravesadas por el protagonista en su vida errante).

No nos queda sino traslucir nuestro ánimo racional escéptico si pretendemos dar un cierre al comentario que emprendimos de este libro amparándonos, precisamente, en esa frase de las que nos valemos como pivote de la totalidad del libro, conformado por cincuenta y dos reflexiones de Celina Lértola motivadas por otras tantas citas, magistralmente escogidas, de la misma cantidad de pensadores, cuya suma nos coloca en la disyuntiva de decidir por la verdad de alguna de ellas, y convertirnos en propagadores de sus argumentos, o, gracias precisamente a la exposición de las mismas hechas por la autora, darnos cuenta que todas valen por igual y que nadie podrá evitarnos el arrojito de agregar alguna de nuestra propia cosecha a la pecera donde nadan.

He aquí la mía: “La posibilidad de expresarnos mediante la mentira salva más vidas que la ingenua enunciación de la verdad”

(Carlos Enrique Berbeglia)

Actualidad académica

Lanzamiento de *Estudios Posthumanos*

Gabriela Balcarce (UBA-CONICET)

A comienzos de este año y luego de un recorrido que implicó diferentes tipos de intercambios académicos: seminarios, grupos de investigación, congresos y publicaciones, nos encontramos ante la necesidad de emprender un proyecto editorial para reflexionar sobre problemáticas sumamente actuales que han ido emergiendo a fines del siglo XX y consolidándose a partir del siglo XXI en torno a lo que hoy podemos denominar “Estudios Posthumanos”.

El abanico que esta denominación implica es sumamente amplio y variado e intenta anudar algunos de los giros filosóficos más importantes de los últimos tiempos, tales como, el giro animal, el giro tecnológico, el giro no-humano, las perspectivas post y multinaturalistas desarrolladas por científicos sociales y antropólogos en torno a la cosmovisión amerindia, los nuevos colonialismos, feminismos, entre otros.

La temática de lo posthumano supone desplazamientos significativos respecto de las posiciones humanistas. Frente a la postura humanista clásica y su férrea distinción con el mundo natural, cuya agencia solo se restringe al mundo de lo humano y el pensamiento de la cultura como la superación de ese mundo, la afirmación de la tesis del *continuum* naturaleza-cultura-técnica contribuye, en primer lugar, al descentramiento de lo humano (postantropocentrismo) y de su lugar de privilegio óntico-ontológico, favoreciendo la posibilidad de pensar otros modos de la subjetividad y nuestro ser-con-otros ya no desde un paradigma de la semejanza, la sangre o la especie, sino desde la articulación de lo heterogéneo y la reciprocidad.

La pandemia de covid-19 ha hecho evidente la crisis de los modos de convivencia y tratamiento de humanos, vivientes no humanos, y el planeta todo en los modos “humanos” (del humano como *ánthropos*) de la explotación, el extractivismo, el fracking, el saqueo biótico, etc., así como también nos ha dado la oportunidad de poder experimentar de cerca las consecuencias de lo que desde hace tiempo geólogos, especialistas en el Sistema Tierra y otros, han denominado de diferentes maneras: Antropoceno, Capitaloceno, Sexta Extinción Masiva de Especies, etc.

Si bien no hay acuerdo en las denominaciones, así como tampoco en la datación del origen (o la profundización) de esta crisis ambiental a escala global, se trata del peligro de toda la biodiversidad del planeta. Por ello, entendemos que es necesario cuestionar aquellos ideales que han sido baluarte de otros tiempos, a la luz de un humanismo desinteresado por el mundo y por el otro.

En este sentido, cabe destacar el importante rol de los Estudios Críticos Animales⁶⁷, a través de los cuales se ha cuestionado la estructuración binarista del

⁶⁷ Mónica B. Cragolini ha sido una de las principales personas que ha impulsado en el ámbito académico e investigativo la cuestión animal. Además de sus libros que abordan la problemática, es

pensamiento que hemos heredado, aquel que continúa intentado dar una justificación a los sistemas de opresión, explotación e incluso, eliminación sin asesinato de los vivientes nohumanos o el confinamiento de los mismos a situaciones de inhabilitabilidad. A su vez, ha favorecido la posibilidad de pensar de otra manera las corporalidades, humanas o no, y las jerarquizaciones que se establecen entre los diferentes cuerpos.

El giro tecnológico⁶⁸ nos condujo a la pregunta por el lugar de la técnica (I.A., prótesis, entre otras) en nuestras formas de vida y, a la luz del *continuum*, a la experiencia de la hibridación. En la desestabilización del umbral entre naturaleza y técnica, hace su aparición la figura contemporánea del cyborg. Este último ha sido pensado como una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos, generalmente con la intención de mejorar las capacidades de la parte orgánica mediante el uso de la técnica. Desde un uso filosófico interesante, la problemática de lo cyborg, de los umbrales entre lo orgánico y lo técnico, entre lo natural y el arteificio, involucran nuevamente la pregunta acerca del suplemento, ya no como mera derivación, sino como algo que sule, que cierra, complementa. Una diferencia que trasgrede los umbrales de las dicotomías, para luego dar por tierra con ellos. Las fronteras entre la *physis* y la *techné* se desdibujan, se trasgreden, para favorecer un pensamiento de la subjetividad desde la contaminación de lo otro: el cyborg no es complemento de lo humano, sino que humano y máquina se interpenetran dando por resultado un híbrido irreconocible en sus partes animales y maquínicas. Como señala, Donna Haraway, el cyborg fractura las tradiciones de la ciencia y la política occidentales y con ello, las relaciones entre máquina y organismo que han sido de guerra fronteriza. Y en el desgarramiento de las fronteras, se desdibujan también las identidades iniciales: lo humano como el hombre, lo masculino, lo vivo, por un lado, y la máquina como lo funcional, que no posee vida y que se encuentra a disposición del hombre. Estas divisorias responden a un capitalismo racista dominado por lo masculino, por la idea de progreso y de apropiación de la “naturaleza”, a un

directora del proyecto: “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales: Hacia una incondicionalidad sin soberanía” y es miembro del Comité Científico Asesor de EP. También es de central importancia destacar aquí la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA>), cuyo origen (2013) que ha permitido dar un espacio de intervención sumamente valioso para los estudios sobre animalidad, racismo, antiespecismo y veganismo, cuyas directoras (Anahí Gabriela González y Alexandra Navarro) también son parte del Comité Académico Asesor de EP.

⁶⁸ Cabe destacar el proyecto que viene desarrollando Diego Parente (UNDMP): “La hibridación entre humanos y ambientes: cultura material, agencia y prácticas” (<https://proyectocmap.wordpress.com/about/>), así como también Andrés Vaccari cuyo tema de investigación es establecer una crítica al Tecnoceno (“Sustantivismo acelerado, cosmotécnicas, y la reivindicación de otros mundos posibles”). Tanto Parente como Vaccari son parte del Comité Científico Asesor de nuestra revista.

mismo tiempo que “el esfuerzo político y epistemológico de retirar a las mujeres del lugar de lo natural (y de lo biológicamente asignado)”⁶⁹.

Esta última perspectiva se debate con las posiciones transhumanistas, esto es, perspectivas que sostienen el *continuum*, pero refuerzan la centralidad de lo humano en el nuevo contexto. Así, la técnica es pensada de modo subordinado a lo humano y lo posthumano es el resultado de los avances que la tecnología brindará a la especie en términos de extensión de la vida y otras mejoras (*enhancement*).

Las nociones de animal, cyborg y naturaleza son de suma relevancia a la hora de abordar cruciales interrogantes del presente. Cada una de ellas constituye una desestabilización de los conceptos tradicionales que han asegurado la primacía del viviente humano a la luz de una idea de racionalidad frente a lo que ha quedado del lado de lo nohumano. La desestabilización del concepto de naturaleza (Latour 2014) remueve la idea de una pasividad intrínseca a ella, dando cuenta de una agencia extraña a nuestras epistemologías. Ello también nos introduce a las perspectivas postnaturalistas, esto es, a la posibilidad de abordar el discurso del mundo natural siempre cambiante, histórica y políticamente y, por ello mismo, de cuestionar los discursos que consideran a lo nohumano (entre ellos, el mundo natural) como “recurso” a disposición del hombre.

El cuestionamiento del colonialismo inherente a nuestras epistemologías latinoamericanas, así como también el relevo de los nuevos colonialismos globales que se imponen en diferentes territorios reforzando los borramientos históricamente sostenidos y con ello, incrementando el racismo entre diferentes formas de vida, humanas o no.

La pregunta por los nuevos colonialismos⁷⁰ ha encontrado continuidad en las investigaciones en torno a lo que Eduardo Viveiros De Castro denominó “Perspectivismo Amerindio”. Mediante el estudio y el aprendizaje de culturas de la Amazonía, el antropólogo brasileño desarrolla la idea de que el mundo se encuentra poblado por diferentes seres dotados de conciencia y de cultura⁷¹. No obstante, la no separación entre naturaleza y cultura impide aquí hablar simplemente de multiculturalismo. Justamente, el *continuum* naturaleza-cultura-técnica invita a ampliar los horizontes de la investigación hacia la lectura de trabajos que se vinculan con las ciencias naturales y los estudios sobre tecnología, entre otros. Por otro lado, muchas de las cuestiones planteadas y de los temas escogidos son actualmente problemáticas que exceden al ámbito académico y que están presentes en el activismo y los debates políticos que el siglo XXI trae, de modo que nos interesará poder buscar

⁶⁹ Haraway, D., “Manifiesto Cyborg”, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens, Valencia, Cátedra, 1995, p.227.

⁷⁰ Cabe destacar el clásico artículo de Dipesh Chakrabarty “The Climate of History” (*Critical Inquiry* 35, Winter 2009).

⁷¹ Cf. Viveiros De Castro, E., *La mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio. Entrevistas*, trad. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sbulartti, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

esos (des)encuentros tan necesarios para el pensamiento en contacto con la experiencia.

Nuestro equipo académico está conformado por investigadores de diferentes Universidades de Argentina y contamos con un extenso Comité Científico Asesor en el que se destacan especialistas de diferentes partes del mundo, pero en su gran mayoría, de Latinoamérica.

Algunos de los interrogantes que nos acompañan son: ¿Cuál es la experiencia de la temporalidad de los tiempos actuales? ¿Cuáles son las herencias que hoy brindan nuevos hilos y entramados que desobedecen a la norma histórica y política humanista?

Nuestra revista forma parte de una extensa red, *Cosmografías: Red Iberoamericana de Ontologías Posthumanas*⁷², al mismo tiempo que su directora también es miembro de la *Posthuman Latin-American Network*⁷³.

Elegimos, para nuestro primer número, preguntarnos por la extinción, esto es, cómo pensar la extinción masiva de diferentes formas de vida en el presente y cómo pensar también lo que Claire Colebrook denominó “la extinción de la teoría”⁷⁴, el límite de nuestras *epistemes* y la posibilidad de seguir “haciendo teoría”⁷⁵. El siglo XXI desafía nuestros esquemas de pensamiento clásicos y nos confina a una tarea de reaprendizaje, donde nuestras hipótesis se tornan aún más tentativas que en el pasado. Nada mejor para sumar nuevas voces y abandonar la *soledad moderna*, acompañando los latidos de nuevas perspectivas que nos enseñen a vivir y morir bien,⁷⁶ no mejor.

⁷² Impulsada por Emmanuel Biset (UNC), miembro del Comité Científico Asesor, cuyo proyecto puede verse en <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>

⁷³ Red impulsada por Francesca Ferrando (NYU), miembro del Comité Científico Asesor: <https://www.posthumans.org/posthuman-latin-american-network.html>

⁷⁴ Colebrook, C., *The Death of the Posthuman. Essais of Extinction, vol.1*, Open Humanities Press with Michigan Publishing – University of Michigan Library, 2014.

⁷⁵ En consonancia con ello, señalaba Isabelle Stengers: “De la Tierra, el tema actual de nuestros escenarios, podemos presuponer una sola cosa: no le importan las preguntas que hacemos al respecto. Lo que llamamos catástrofe será, para ella, una contingencia.” (*L'invention des sciences modernes*, Paris, Éditions de la Découverte, 1993, p.195. La traducción es propia)

⁷⁶ La idea de “buen vivir” puede ser encontrada en la cosmología amerindia.

II Congreso Internacional de Filón de Alejandría (II International Congress on Philo of Alexandria), 21 y 22 de octubre de 2021, Santa Rosa, La Pampa, Argentina

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

El *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría* fue organizado por Paola Druille y Laura Pérez en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, los días 21 y 22 de octubre de 2021 en modalidad virtual. Estuvo auspiciado por asociaciones de gran trayectoria académica e integrado por un prestigioso Comité Académico (Juan Carlos Alby, Marta Alesso, Guillermo Callejas Buasi, Pablo Cavallero, Patricia Ciner, Michael Cover, Francesca Calabi, Tomás Rodríguez Hevia, Rodrigo Laham Cohen, Carlos Lévy, Raquel Miranda, Paola Pontani, David Runia, Marco Antonio Santamaría, Sofía Torallas Tovar). Contó con veinticinco exposiciones de investigadores de América, Europa y Medio Oriente, distribuidas en once sesiones temáticas.

La “Sesión 1. Filosofía filónica” fue integrada por Beatrice Wyss (Facultad de Teología, Universidad de Berna, Suiza) y Marija Todorovska (Facultad de filosofía, Universidad “Ss. Cyril y Methodius”, Macedonia). Beatrice Wyss habló sobre “Biblical and Philosophical Influences on Philo’s Negative Theology”. Para la autora, Filón es el primer pensador judío conocido que elabora una teología negativa integral. Considera que, presumiblemente, el punto de partida de la teología negativa de Filón es una argumentación antiantropomórfica (basada en Ex 20: 4), como muestran dos textos, *Sacr.* 94 y *QG* 1,55, donde el fundamento bíblico es Nm 23.19. Marija Todorovska, por su parte, ofreció una descripción general de “The Negative Theology in Philo of Alexandria”. Todorovska defendió que Filón es el primer apofatista, consciente y hábil con los métodos y méritos de la teología negativa (aunque no su “fundador”). Sus tres líneas de investigación se centraron en la insistencia de Filón en la desantropomorfización de Dios, la inaccesibilidad e incognoscibilidad de Dios, y la inexpresable de Dios y su manifestación a través del Logos.

La “Sesión 2. Exégesis filónica: métodos y fuentes” fue compuesta por Miguel Francisco Moraleda Jiménez (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España) y Paola Druille (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina). Miguel Francisco Moraleda Jiménez expuso sobre “El procedimiento τουτέστι y exégesis directa en *Legum Allegoriae* 1, 1-65 de Filón de Alejandría”, y se centró en el plano filológico, distinguiendo los mecanismos que utiliza Filón para realizar una exégesis directa y los mecanismos utilizados para hacer una exégesis alegórica y cuáles eran las diferencias entre ambos. Paola Druille disertó acerca de los “Los niveles legislativos en el corpus

expositivo de Filón: una aproximación a la cuestión del método”, y analizó *De Decalogo* y *De Specialibus Legibus* mediante un examen del método utilizado para la organización del material legal. Mostró que Filón empleó un método innovador, posiblemente influenciado por el contexto histórico-cultural, que transformó radicalmente la estructura de la legislación bíblica al asignar al material normativo una organización inédita en la historia del judaísmo alejandrino.

La “Sesión 3. Transmisión y recepción de textos filónicos” contó con Laura Pérez (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina) y Gadi Charles Weber (Universidad Bar-Ilan, Israel). Pérez enfrentó “Una versión apologética de la conquista de Canaán en *Hypothetica* de Filón de Alejandría”. Planteó que la novedad y extrañeza de este tratado, que se desvía del texto bíblico, puede explicarse por la orientación apologética en un contexto inestable y por la necesidad de expresar una argumentación racional y lógica dirigida a una audiencia hostil no judía. Weber, en cambio, habló sobre “The Possible Recurrence of Philo’s Astronomical Interpretation of the Menorah in Medieval Jewish Philosophical Texts”. Sostuvo que las características del tratamiento de este tema en Anatoli y en Ibn Latif son muy similares, por lo que es posible que deban parte de su interpretación a la discusión de Filón en *Quis Rerum Divinarum Heres* 224-225.

La “Sesión 4. Filosofía filónica” se formó con Guillermo Callejas Buasi (Universidad Nacional Autónoma de México, México) y Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina). Callejas Buasi discutió el tema “Interioridad y exterioridad de la palabra: un análisis sobre los términos λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός en Filón de Alejandría”. Examinó tres pasajes específicos: *Abr.* 82, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69, en los que Filón relaciona la palabra interior y la palabra hablada con otros significados que les son inherentes. Alesso se interesó por la “Significación alegórica de la παιδίσκη Agar” en los tratados *De congressu eruditionis gratia* y *De fuga et inventione* que tienen como protagonista el triángulo constituido por los personajes bíblicos Abraham, Sara y Agar. La “Sesión 5. Filón de Alejandría y la ley: problemas filosóficos y legales” le perteneció a Jesennia Rodríguez Suárez (Universidad de Granada, España) y María Rocío Saitúa Popoviez (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina). Rodríguez Suárez leyó sobre “El cuerpo de las mujeres en la obra de Filón de Alejandría”. Afirmó que Filón sigue los preceptos aristotélicos cuando enfatiza que la mujer proporciona el material pasivo (menstruación) al feto mientras que el hombre, la sustancia activa (semen). Mientras que María Rocío Saitúa Popoviez (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina) eligió hablar de “Los deberes vinculares de padres e hijos en *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 2 de Filón de Alejandría”. Centrada en los pasajes 106-120 de *Decal.* y en 224-243 de *Spec.* 2., interpretó el quinto mandamiento bíblico sobre honrar a los padres y comentó las pautas ideológico-pragmáticas fundamentales del mandato.

La “Sesión 6” continuó con “Filón de Alejandría y la ley: problemas filosóficos y legales” y las disertaciones de María Elisa Acevedo Sosa (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina) y Estefanía Sottocorno (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina). Acevedo Sosa explicó las “Costumbres no escritas y defensa del judaísmo en *Embajada a Gayo* de Filón” y mostró que existe un estrecho vínculo entre el concepto de costumbre no escrita y la Ley divina en *Legat.* 115 y *Hypoth.* 7.6, que es la base del comportamiento del pueblo judío. Sottocorno, por su lado, indagó “El fenómeno ascético en la tradición judía: ¿qué tiene que ver Alejandría con Jerusalén?” y revisó la perspectiva sobre el fenómeno ascético en la extensa producción textual filónica, aunque centrándose en el tratado conocido como *De vita contemplativa*.

La “Sesión 7. Filón y el cristianismo” correspondió a Mariano Agustín Splendido (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Viviana Noemí Hack (Universidad Católica de Santa Fe, Argentina) y Roberto Jesús Sayar (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Splendido tituló su discurso “El filósofo y el pescador. Un análisis de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro en Roma”. Hizo una investigación tanto del posible origen de la leyenda sobre el encuentro de estos dos hombres, para lo que repasó los testimonios dados a conocer por Eusebio de Cesarea (*HE* 2.17.2-24), Jerónimo (*Vir.* 1.8.11) y los relatos populares que circularon durante los siglos II y III, como del impacto que habría tenido la *Legatio ad Gaium* entre los autores cristianos. Hack se refirió al tema “Huellas de Alejandría en el Cuarto Evangelio. El *Prólogo* a la luz del Génesis y la exégesis de Filón” y comparó el *Prólogo* al Cuarto Evangelio con la exégesis filónica del primer relato creacional del Génesis 1 en *De Opificio Mundi* y *Legum Allegoriae* 2, donde Dios se muestra uno y solo en el acto de crear, bloqueando la posibilidad de otra presencia al lado de Él. Sayar trató “Quien con sabios se entiende, a ser sabio aprende. Influencias filonianas subyacentes en IV Macabeos”, postulando que *In Flaccum* de Filón es una fuente de IV Macabeos. Argumentó que esta vinculación es posible no sólo porque las fechas de composición resultan plausibles para realizar esta lectura, sino porque el amplio alcance de la biblioteca filoniana permite la llegada de su obra a diversas comunidades en la diáspora.

La “Sesión 8. Filón y la filosofía griega” estuvo constituida por Tomás Rodríguez Hevia (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España) y Ana Carolina Delgado (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina). Rodríguez Hevia contribuyó con la ponencia “El escepticismo en Filón, ¿un “sabio” de Israel?”. Apoyó que el escepticismo de Filón está vinculado con la tradición de la sabiduría de Israel, incluso sostuvo que Filón fue el “último sabio” de Israel y, por lo tanto, debe diferenciarse claramente del escepticismo pirrónico y académico. Delgado se dedicó a “La vida del hombre político. Motivos del *Gorgias* platónico en el *De Josepho* de Filón de Alejandría”. Esto es parte de una investigación más amplia que tiende a identificar la influencia de Platón en el pensamiento político de Filón, basada en un análisis textual de *De Josepho* y *Gorgias*.

La “Sesión 9. Filón y el cristianismo” recibió los aportes de Juan Carlos Alby (Universidad Católica de las Misiones, Argentina) y Lidia Raquel Miranda (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina). El tema elegido por Alby, “La concepción filoniana del cosmos como templo y su recepción gnóstica”, puso en consideración ciertas referencias que permitirían observar que las intuiciones cosmológico-teológicas de Filón habrían sido utilizadas por los gnósticos para su compleja arquitectura de las regiones divina e infra-divina. Miranda discursó sobre “Surcadores de cielo y mar. Aves y peces en el relato de la creación según Filón y Ambrosio”. Analizó la aplicación de la alegoría a los textos sagrados de Filón y Ambrosio, entendiendo que los comentarios exegéticos de los primeros capítulos del Génesis fueron convertidos en obras cosmogónicas.

La “Sesión 10. Filón y la filosofía griega” se conformó con Marco Antonio Santamaría Álvarez (Universidad de Salamanca, España) y Mónica Chávez Cervantes (Universidad Santo Tomás, Colombia). Santamaría Álvarez discutió sobre “El método exegético alegórico de Filón de Alejandría y el Papiro Derveni: una comparación”. Afirmó que el comentarista anónimo del Papiro Derveni (siglo IV a.C.) analizó un poema órfico palabra por palabra, a menudo apelando a las etimologías, como lo hace Filón, y también asumió que el texto sagrado revela la verdadera naturaleza de la divinidad y otros seres espirituales intermedios. Chávez Cervantes hizo una “Aproximación a la influencia de la concepción aristotélica de la virtud en Filón de Alejandría”. A través de temas relacionados con la virtud y el modelo de hombre virtuoso, detectó las influencias aristotélicas sobre el sabio alejandrino.

La “Sesión 11. Filón y su contexto histórico-cultural” tuvo las contribuciones de Alexander Paz Gonzales-Otoya (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú) y Sergio Fabián Falvino (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia). Paz Gonzales-Otoya se preguntó “Filón de Alejandría: ¿Hacia Dónde Camina su Hermenéutica?” y respondió a la pregunta mirando el contexto histórico de Alejandría, de la misma manera que la tradición filosófica griega de la que se basó Filón. Falvino desarrolló sus ideas sobre “Filón de Alejandría y la “filosofía mosaica”. La alianza entre fe bíblica y razón griega base del nuevo paradigma”. Argumentó que Filón logró favorecer un verdadero entrelazamiento sapiencial cuya consecuencia fue la mediación intercultural y la síntesis conceptual entre la fe bíblica y la razón helénica.

Por último, el *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría* tuvo las Conferencias Plenarias inaugural y de clausura de Sofía Torallas Tovar (Universidad de Chicago, Estados Unidos) y Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, Francia). La Conferencia Plenaria inaugural de Sofía Torallas Tovar exploró “La lengua de Filón de Alejandría: reflexiones sobre las escenas egipcias de la Biblia”. Analizó que, para las comunidades judías, la percepción de Egipto y los egipcios tenía dos aspectos: el de su identidad bíblica y el de su identidad real. Torallas Tovar examinó algunos casos en los

que Filón muestra esta doble percepción, especialmente en su elección léxica, y más concretamente en el comentario sobre pasajes bíblicos ambientados en Egipto. La Conferencia Plenaria de clausura de Carlos Lévy se concentró en “Virtud y virtudes en Filón de Alejandría”, profundizando en la complejidad del significado de la *areté* filoniana, su inspiración judía, los numerosos ecos filosóficos y la determinación que ejercía en todo momento el uso de la lengua griega.

Las exposiciones de investigadores de los estudios filónicos referidas hasta aquí, además de los debates desarrollados luego de cada presentación, hicieron que el *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría* propiciara la discusión de diferentes problemáticas del pensamiento filónico, de sus vínculos lingüísticos y de las corrientes ideológicas de su época, así como de la influencia que ha tenido en el cristianismo y en toda la historia cultural de Occidente. La plataforma virtual Zoom forjó canales de diálogo filónico entre América, Europa y Medio Oriente, y dio a conocer los complejos y dinámicos procesos de producción de Filón de Alejandría.

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).

137

Notas breves

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

Reseñas

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

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

- Título y subtítulos: En el margen izquierdo y en negrita; letra: Times New Roman 14 para el título y Times New Roman 12 para subtítulo. Nombre del autor: debe consignarse el nombre y

apellido completos debajo de título/subtítulo, con indicación de su filiación académica; letra: Times New Roman 12.

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

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

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

- Referencias bibliográficas:

- Libros: Apellido/s, Nombre/s, título de la obra en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año. Ej.: Benjamin, Walter, *La tarea del Crítico*, trad. por Ariel Magnus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- Artículos o capítulos publicados en libros: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, seguido de los datos del libro en que se encuentra: Apellido/s, Nombre/s del/los editores, nombre del libro en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año; páginas entre las que se encuentra el artículo/capítulo. Ej.: Burkert, Walter, "II Organizaciones e identidades", en Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. por María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2015; pp. 53-80. Castello, Ángel, "El alfabeto griego. Sistema, desarrollo y consecuencias", en Mársico, Claudia (ed.), *Polythrýleta*, Buenos Aires, Rthesis, 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 taxisvistafilosofia@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.