

ISSN 2468-9777

revista filosófica

Symploké

Revista n° 7, diciembre 2017

Kant

El legado de un maestro

Silvia Di Sanza

**Merleau-Ponty
y la encrucijada maquiaveliana**

Maximiliano Cladakis

Antonio Quijano

Entrevista

**Sección
Estudios de género**



Índice

Kant. El legado de un maestro

Silvia del Luján Di Sanza 4 a 13

Merleau-Ponty y la encrucijada maquiaveliana

Maximiliano Basilio Cladakis 14 a 22

Ser juego: representación y sacralización

Lucas Gonzalo Aldonati 23 a 34

Una lectura crítica de la recepción hermeneútica de la *Crítica del Juicio* (1790)

Erika Whitney 35 a 43

La medicina como estrategia biopolítica

Agustina Alejandra Andrada 44 a 50

Entrevista: Antonio Quijano

51 a 60

Reseñas

Mario Caimi - Valeria Sonna - Mariana Gardella 61 a 67

Reseña

Leandro Turco 68 a 69

Mujeres, Maternidad y Profesión

Graciela Reid 71 a 81

Cuidados y descuidos

Autores varios 82 a 89

Entrevista a Débora Tajer

90 a 92

Entrevista a Vanesa Vázquez Laba

93 a 99

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Valle, Lucas :: Jefe de correctores
Marasso, Fernando :: Jefe de editores
Amaya, Matías E. :: Editor
Martinetti, Paula :: Comunicación
Fernández Romeral, Juliana :: Directora E.G.
Saavedra, Lucía D. :: Directora E.G.
Forni, Javier V. :: Corrector E.G.

Comité evaluador:

Abellón, Pamela :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Benvenuto, Rodrigo M. :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía
(Universidad de Memphis)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(UNSAM, UNIPE)

Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía
(UBA)

López, Cristina :: Dra. en Filosofía
(USAL)

Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología
(Università di Torino)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Vecchio, Ariel :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Comité evaluador Sección Estudios de género

Álvarez Broz, Mariana :: Lic. en Sociología
(UNSAM)

Fernández Romeral, Juliana :: Lic. en Psicología
(UBA)

Fernández Vázquez, Sandra S. :: Lic. en Cs.
Pol. y de la Adm. (USC)

Marantes, Maximiliano :: Lic. en Sociología
(UNSAM)

Rugna, Cecilia :: Lic. en Historia
(UNL)

Saavedra, Lucía D. :: Lic. en Psicología
(UBA)

La Revista

Nos enorgullece presentar en nuestro séptimo número de Revista *Symploké* una nueva sección que tratará sobre Estudios de Género. No podemos dejar de agradecer a Juliana Fernández Romeral y Lucía Saavedra por acercarse a nosotros con la intención de aunar esfuerzos en un proyecto conjunto que se devela tan actual como interesante.

Como siempre, queremos agradecer a nuestros lectores y a todos aquellos que participan de forma activa en la conformación de la Revista.

Revista Symploké
ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

Hernán E. Calomino
Alejandro M. Gutiérrez
Directores de la Revista

Kant

El legado de un maestro

La facultad de juzgar reflexionante estética: una revolución dentro de la revolución

Prof. Dra. Silvia del Luján Di Sanza
UNSAM

En el presente artículo queremos reunir dos aspectos de Kant, el maestro, desde el testimonio de Schelling, y, el filósofo, desde el último de sus descubrimientos testimoniado por el mismo Kant en una carta a Reinhold de diciembre de 1787, como un hallazgo que le daría material al pensamiento por el resto de su vida: El descubrimiento de la facultad de juzgar reflexionante estética.

La vida del maestro y la del pensador, despliegan la misma inquietud y el mismo compromiso con el pensamiento¹ y, aunque constituyen ámbitos diferentes, sin embargo se reflejan en una filosofía que se va ahondando y reformulando en sus conceptos, con todas las transformaciones que eso implica para el todo del sistema. Presentaremos la dinámica de magisterio y filosofía en dos momentos: 1. La transmisión de la filosofía: el legado de un maestro y 2. La facultad

de juzgar como facultad crítica por excelencia y 3. La facultad de juzgar reflexionante estética: la revolución dentro de la revolución.

1. La transmisión de la filosofía: el legado de un maestro

*Kant vivirá eternamente como uno
de los pocos individuos intelectual
y moralmente grandes*
Schelling

La transmisión de la filosofía requiere tiempos de silencio y tiempos de exposición, en esa dinámica Kant fraguó su obra. El retiro silencioso, junto a la edición y a la cátedra, signaron su vida y le imprimieron a su obra el sello de un maestro. Magisterio reconocido por los jóvenes estudiantes de Königsberg que participaban de sus clases, así como también por los lectores de sus textos². A la vez que exponía a los distintos

1. Hay una discusión instalada respecto a la relación entre el Kant maestro y el Kant filósofo centrada en la diferencia que presentan las Lecciones (*Vorlesungen*), distinción que llevó a hablar de la “doble vida de Kant” y también condujo a la defensa de la tesis contraria. Las Lecciones, que corresponden a las clases que ha dictado Kant a lo largo de su vida académica, se basaron en la interpretación de un autor canónico de la historia de la filosofía. El sistema crítico no fue objeto de la enseñanza en la universidad. María Jesús Vazquez Lobeiras (2007:129) comprende esta diferencia como aplicación de la distinción, entre razón privada razón práctica realizada en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?*

2. En las distintas biografías canónicas escritas sobre Kant, las de Borowski, Jachmann y Wasianski, se da testimonio de la vida y del pensamiento del filósofo, así como también del carácter de su magisterio. En otras más cercanas en el tiempo, como la de Manfred Kuehn (2003) se busca integrar esos testimonios al desarrollo de la filosofía de Kant. Este autor recoge, entre muchos otros, el testimonio de Herder respecto a las clases de Kant. El estímulo a la investigación individual, la recomendación de lectura de autores y obras formaban parte de la transmisión de la filosofía en su carácter de maestro.

filósofos, Kant exponía y desarrollaba su propia filosofía. No buscaba sólo entender el texto sino pensarlo y conducir las ideas más allá de esa presentación determinada, siempre valorando el impulso a la verdad que está encerrado en cada una de ellas: “Kant no dejó de probar ni de examinar ninguna contribución de los buenos escritores que enriqueciera el acervo del conocimiento humano”.³ Herder decía con respecto a las clases de Kant que: “Se presentaba en el aula lleno de entusiasmo diciendo: *Aquí fue donde nos quedamos la última vez*. Había asumido sus principales ideas con tal profundidad y vigor que ahora vivía en ellas y de acuerdo con ellas”.⁴

El 12 de febrero de 1804 muere Immanuel Kant. Schelling escribe unas páginas de homenaje al filósofo de Königsberg:

Aunque ha muerto a edad avanzada, Kant no ha vivido en vano. Ha sobrevivido a su encarnizado adversario, en parte físicamente pero, ante todo, moralmente y el fuego del continuo progreso sólo ha servido para separar el oro puro de su filosofía de los añadidos del tiempo y exponerla en su pura magnificencia.⁵

Admiración, profundo reconocimiento y un gran respeto se anuncian en este comienzo y recorren todo el texto. La vida del maestro se hace obra y el tiempo, en vez de devorarla, la realza; porque el progreso, cuando la obra es “una veta de oro puro”, no mejora por suma por agregados de “más”, sino que se comporta negativamente con respecto a los añadidos. Esa negatividad del avance continuo produce la separación (a modo de decantado químico) que permite descartar lo superfluo y mantener ante la vista el oro puro de una filosofía: “en una época desintegrada y destruida espiritual y moralmente podría producirse, por la rigurosidad de un espíritu magnánimo, no otra cosa que un efecto benéfico, [el de] elevarse nuevamente a su cohesión”.⁶ La obra del filósofo es un condensado de tiempo significado; ella [la obra] somete al tiempo a la fuerza moral de su espíritu y lo transforma de padre devorador en legado, entonces habrá que saber recibir lo que se nos

entrega. Para esa enseñanza están los maestros.

Schelling, lector de Kant, evoca en esas páginas la presencia de un maestro y lo hace como quien ha sido tocado por una personalidad que, tanto intelectual como moralmente, ha dejado una marca decisiva en su vida y en la de muchos jóvenes de la época que escucharon, o mantuvieron correspondencia, o simplemente leyeron la obra de Kant. Ellos fueron: Beck, Fichte, Hegel, Schelling, Goethe, Hölderlin, entre otros.

Tres notas revelan esa atracción que ejercía el maestro Kant: una propuesta de pensamiento filosófico riguroso, una forma de transmisión y un placer ligado a ambas. La primera de ellas se refiere a la existencia de un contenido seriamente elaborado, en el que se plantean problemas que, o bien pasaron desapercibidos, o bien generaban disputas interminables; en síntesis, una propuesta académicamente rigurosa, honesta, fruto de una investigación austera y apasionada. Dice Schelling:

Después de un período que sólo conoció un filosofar ecléctico e inconexo, en el que sobre los objetos de la especulación, tan sólo se había juzgado mediante el círculo de la tradición según el entendimiento humano común, la unidad interna del filosofar debía retornar a las fuentes de todo conocimiento y servir a la estricta relación [con] un valor ofrecido como unidad de medida y, así, [debía servir] a la seriedad del proyecto y a su fortalecimiento.⁷

La unidad interna del filosofar, para Kant, se plantea cuando la filosofía logra su objeto: la unidad de la razón en sus principios teóricos y prácticos. Para ello, Kant funda el sistema de la filosofía en el sistema de las facultades y en la búsqueda de los principios legislativos que las habilitan. De este modo, el conocimiento de la naturaleza no resulta de añadidos azarosos o más o menos pensados, sino que se adquiere según principios racionales y se ordena sistemáticamente. El obrar humano no se determina por reglas empíricas ni por una casuística más o menos ingeniosa, sino por principios inherentes a la razón en su uso práctico. La relación del pensar con un objeto único de la especulación: la razón misma, se plasmó, en Kant, en la propuesta de la filosofía como un saber eminentemente sistemático fundado en el carácter sistemático de la razón humana. Y, por ende, se impuso pensar su articulación, sus límites, su finitud: los principios

3. Manfred Kuehn (2003:197).

4. Manfred Kuehn (2003:196-7): “Herder insistía en que el único interés de Kant era la verdad, que no era amigo de sectas y partidos, y que no buscaba meros seguidores. ‘La filosofía de Kant despertaba el pensar propio’”. Esta frase final es una cita de Herder que realiza Kuehn.

5. F.W.J. Schelling (1985:13).

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

según los cuales determinar lo que se puede y lo que no se puede conocer, lo que se debe hacer y, lo que se está autorizado a esperar desde lo que se puede saber y lo que se debe hacer. La transformación que efectuó la filosofía trascendental de Kant, destacada por Schelling, con respecto a la tradición moderna, consistió en desplazar su centro desde entendimiento humano común, o sano entendimiento o sentido común natural, hacia la unidad cualitativa de la autoconciencia. La filosofía trascendental expondrá ese fundamento, desarrollará el lenguaje y el método propio de la filosofía. El filosofar es así reflexión trascendental. El filósofo trascendental piensa los principios desde donde se articula con sentido lo dado a la conciencia, principios mediante los cuales la conciencia reconoce a esa representación como suya, porque se reconoce como una e idéntica a sí misma, en la acción que realiza sobre ella. El estudio que Kant realiza de las facultades, sensibilidad, entendimiento y razón, tiene por fin escudriñar esos principios. Pero de ninguna manera es un estudio fisiológico ni psicológico. El proyecto crítico se plantea desde un punto de vista jurídico: es la pregunta por validez objetiva de nuestras representaciones, es una investigación acerca de las condiciones subjetivas de la objetividad que permitan determinar qué es objeto y qué sólo una apariencia ilusoria de objeto. Es necesario desmalezar el terreno, porque ese filosofar ecléctico e inconexo del que habla Schelling es la manifestación de una multiplicación de principios, provenientes de distintas fuentes, en parte empíricos, en parte racionales, sin atender a esa diferencia y de un desconocimiento acerca de los alcances propios de la razón humana, especialmente en cierta especie de conocimientos: la metafísica. El proyecto crítico de la filosofía de Kant está impulsado por la pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia, puesto que, junto a la crisis de la metafísica, se levanta la ciencia como un coloso. La crisis de la metafísica ha salido a la luz y fue denunciada por distintos filósofos modernos, como por ejemplo: Hume, en el prefacio del *Tratado de la Naturaleza Humana*; también por Berkeley en los *Principios de la filosofía*, y otros tantos con distintas apreciaciones y actitudes ante esta situación. La propuesta de Kant consiste en responder a esa crisis con crítica: establecer un tribunal de justicia desde donde se decida acerca de la legitimidad o no de las pretensiones de la razón; examinarla para establecer

sus límites, determinar su alcance, eliminar las aspiraciones infundadas. Es el juicio a la razón y, con ella, a sus realizaciones, la ciencia y la moral. No es el Kant que todo lo destruye, como decía Mendelsohn; sin embargo, el camino negativo de la crítica es necesario para fundar el carácter positivo de la razón y el de la metafísica que procede de ella.

La resolución de la crisis de la metafísica mediante la crítica depende de un cambio en el punto de vista, de una revolución en el modo de pensar. En lugar de buscar las condiciones de posibilidad de nuestro saber acerca de los objetos en los objetos como dados independientemente de las condiciones de la conciencia, ensayemos buscar las condiciones de la objetividad del objeto en la conciencia que piensa. Kant está situando la objetividad en el interior de la trama sujeto-mundo, la conciencia no está separada del mundo, pero las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto y del objeto en cuanto tal residen en el sujeto. Habrá que volver a pensar la noción de objeto y, sobre todo, la de experiencia. La revolución en el modo de pensar será la hipótesis y el sostén del desarrollo expositivo de la crítica. Este ejercicio crítico de la razón es el producto de la “madura facultad de juzgar” que ya no se contenta con saberes ilusorios.

El segundo aspecto que atraía a la juventud era el modo de filosofar de Kant, el modo de ser introducidos en la filosofía. Cito a Schelling:

En especial, la juventud, debió sentirse, respecto a ese fin [la unidad del filosofar], irresistiblemente atraída y por la forma con la que ella [la juventud] fue puesta en condiciones de tratar, mejor que antes, con sencillez y, sin embargo, con profundidad, no sólo los asuntos de la ciencia sino, además, los de la vida, como [también] de alegrarse por el feliz hallazgo.⁸

Se trata de la forma en que eran conducidos a penetrar en la vida interna de la filosofía. Ser introducidos en la filosofía por el maestro Kant, aprender a tratar estas cuestiones de manera sencilla, no es de ninguna manera, en la apreciación de Schelling, sinónimo de simplificación. En este sentido, el maestro no es quien le hace las cosas fáciles al discípulo. Se trata más bien de la sencillez del despojamiento de todo lo superfluo, de todo lo que distrae e impide ver el “oro puro” de lo que se ofrece al pensar. El maestro muestra cómo tensar el arco para dar con el núcleo del

8. Schelling (1985:13-4).

problema y despojarlo de añadidos exteriores, de modo que se exponga aquello que merece ser pensado. Este ejercicio ascético del pensar conduce a la rigurosidad y solidez del tratamiento de los problemas tanto teóricos como prácticos de la filosofía.

En tercer lugar, les atraía el entusiasmo y el placer por los descubrimientos realizados; entusiasmo y placer que acompañan a toda investigación auténtica, que los jóvenes veían en el maestro, sentían en el texto y experimentaban en sí mismos por su mediación.

El entusiasmo que Kant transmitía a sus alumnos es el mismo que él experimentaba ante los hallazgos de su filosofar. En 1770 fue el descubrimiento de la dualidad de las facultades, que significó el punto de partida del desarrollo de las principales tesis de la filosofía crítica. Posteriormente, en una conocida carta a Reinhold⁹ del 27 de diciembre de 1787, el entusiasmo estaba vinculado al descubrimiento de la clave de unidad del sistema de la filosofía, por el hallazgo de un último principio legislativo – el principio transcendental de conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*)–, que ha dado lugar a la tercera *Crítica* y le ha brindado, en palabras del filósofo, material de investigación para el resto de su vida. Según ese principio –que pertenece a una facultad: la *Urteilkraft* o facultad de juzgar–, las dos esferas legislativas, la teoría y la praxis, se enlazan sin perder su peculiaridad propia. Teoría y praxis, ciencia y ética constituyen de suyo ámbitos heterogéneos: naturaleza y libertad, respectivamente. Cada uno de ellos está fundado en una facultad cuyo ejercicio y límites son diferentes: entendimiento, la primera y razón, la segunda. Ambos están constituidas por principios transcendentales propios que, sin embargo, deben ser articulados, porque como dice Kant en la *Introducción* a esa obra: “la libertad tiene que hacer efectivo, en el mundo sensible, el fin dado mediante sus leyes” (Ak.V,176). De este enlace depende el destino de la razón y, con ella, el de la filosofía. ¿Cómo hacer posible el despliegue de fines en una naturaleza que se comporta mecánicamente? Dicho de otro modo ¿por qué no fueron suficientes la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* para terminar el sistema crítico? ¿Qué le faltaba al sistema? Kant mismo responde: continuidad de las partes, continuidad sostenida en la heterogeneidad. Su último descubrimiento es el de una

fuerza de separación y cohesión que articula la teoría y la praxis: la facultad de juzgar reflexionante. Recién estamos comenzando a desentrañar el sentido de esta facultad, cuya incorporación al sistema de las facultades amplía el concepto de naturaleza mecánica para pensarla como sistema de fines y transforma el concepto de moralidad al proponerlo, al final de esa obra, como determinación-destino (*Bestimmung*) del género humano y de una naturaleza cuya determinación-destino es tornarse cultura, a causa de la existencia del ser humano en ella.

2. La facultad de juzgar como facultad crítica por excelencia

a) El término *Urteilkraft*

La traducción del término *Urteilkraft* en la tercera *Crítica*¹⁰ no es algo de fácil decisión. La dificultad se presenta no sólo con respecto al castellano. Juicio, facultad de juzgar y discernimiento son los términos elegidos por los distintos traductores¹¹ (también en otros idiomas poder de juicio, ejercicio de juicio, en catalán). El término *Urteilkraft* es tomado por Kant de la tradición escolástica alemana para traducir el término latino *iudicium*. Este es homologado a *facultas diiudicandi* y volcado al alemán como *Beurteilungskraft* y luego, también, *Urteilkraft*. Este indica la fuerza (*Kraft*) de distinguir y mantener enlazado lo diferenciado, como una habilidad para establecer distinciones allí donde parece no haberlas, donde todo se presenta aparentemente homogéneo y, a la inversa, como capacidad de componer lo diverso, una vez discriminados los elementos¹².

10. En este artículo citaremos la Edición Académica de las obras de Kant: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, desde 1902. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla AA seguida del número de tomo y del número de página, con excepción de la *Crítica de la razón pura*, que se citará como es usual, según A y B, primera y segunda edición respectivamente.

11. La traducción del término *Urteilkraft*, tiene en español, una tradición que fue consagrando diferentes opciones hechas por los traductores. Las tres que han sido reconocidas son: Juicio (G. Morente), facultad de juzgar (P. Oyarzun y J. Rovira Armengol) y, más recientemente, discernimiento (R. Aramayo y S. Mas). En este trabajo emplearemos esta última traducción: *Crítica del Discernimiento*.

12. Este tema lo he tratado en mi artículo: Di Sanza, S. (2012) *El discernimiento: talento, capacidad crítica y sen*

Con el término *Urteilkraft*, Kant piensa un poder (*Kraft*), que algunos comentadores vinculan al pensamiento de Leibniz en la idea de fuerza activa. Esta “contiene una cierta actividad o entelequia, que es el término medio entre la facultad para actuar y la acción misma e implica un esfuerzo (*conatus*). De este modo, se ve llevada por sí misma a actuar y para esto no requiere ayuda”.¹³ La facultad de juzgar crea las condiciones para la actividad judicial del entendimiento: “Se trata de un término que indica la capacidad del sujeto de “poner en obra” una acción judicial concreta (determinante o reflexiva, reflexiva estética o teleológica)”.¹⁴ La *Urteilkraft* indica poder o fuerza efectivamente actuante desde sí misma, en dos direcciones: determinante y reflexionante. En el primer caso, Kant la presenta como facultad de subsumir al singular bajo leyes dadas y, en el segundo, como facultad de encontrar el universal, cuando sólo el singular está dado, procedimiento para el cual ella se autoriza mediante un principio legislativo propio: el principio de conformidad a fin. Lo sugestivo de la nueva propuesta de Kant con respecto a esta facultad es que toda acción de enjuiciamiento supone la reflexión como constitutivo propio.

La investigación de la facultad de juzgar tiene un aspecto empírico considerado, especialmente, en la *Antropología en sentido pragmático* y otro transcendental, en la *Crítica de la razón pura* orientada a las condiciones de posibilidad del conocimiento y del objeto de conocimiento, en la *Crítica de la razón práctica* orientada a la determinación de las máximas de la acción y en

tido de humanidad. Anuario de Filosofía Jurídica, nro. 31, pp.109-142.

13. G.W. Leibniz. “La reforma de la Filosofía primera y la noción de sustancia”. En: *Escritos Filosóficos* editados por Ezequiel de Olazo, Buenos Aires, Editorial Charcas, p. 457.

14. En esta línea de reflexión, algunos comentadores y/o traductores ingleses traducen *Urteilkraft* como *Power of Judgment*. El mismo problema de traducción fue notificado al traducirlo al catalán. En un trabajo de Jèssica Jaques Pi (2004:138) propone traducirlo por “ejercicio de juicio”, extrayendo la consecuencia que el término *Kraft*, fuerza, tiene en Kant a partir de la relectura que hace Leibniz de este concepto. Con respecto a la raíz *Kraft* del término *Urteilkraft*, esta autora señala: “Se trata de un término que indica la capacidad del sujeto de “poner en obra” una acción judicial concreta (reflexiva o determinante, estética o teleológica); (...) La traducción de base de *Kraft* por “ejercicio” se revela fructífera, en el sentido de que connota la posibilidad de una acción, la posesión de las condiciones requeridas y la pretensión de obrar”.

la *Crítica de la facultad de juzgar* centrada en el descubrimiento de la función de reflexión, que tiene como fin la unidad del sistema de la filosofía, mediante la articulación de sus dos esferas: lo sensible y lo inteligible, el entendimiento y la razón. Si este es el fin que persigue, la facultad de juzgar reflexionante se mostrará como una facultad sin objeto, porque no está dirigida a la experiencia objetiva, sino hacia la unidad interna de la razón: se profundiza la revolución.

b) La *Urteilkraft* como talento natural: el abordaje empírico

Discriminar elementos, distinguirlos y conducir esas diferencias hacia una unidad es producto de esta fuerza activa o poder fundamental que hace posible la operación lógica del juicio, puesto que debe indicar el concepto o regla bajo el cual colocar al singular. La subsunción es, así, la tarea propia de la facultad de juzgar por la que conecta extremos de suyo separados y diferentes: lo uno y lo múltiple; lo universal y el singular; la ley y el caso.

En el capítulo dedicado a la Facultad de juzgar en la *Crítica de la razón pura*, cuando Kant quiere introducir la idea de una facultad transcendental de juzgar, comienza con una referencia a dicha facultad “en general”, y la presenta como un talento peculiar, que consiste en saber hallar en los singulares siempre diferentes, la identidad de la ley. Como se trata de un talento, la lógica general no tiene reglas para prescribir su uso correcto; sólo requiere ejercitación, esto es, práctica de subsunción y aplicación, cuya enseñanza se lleva a cabo por medio de ejemplos bien elegidos. Desde este punto de vista, la diferencia entre el entendimiento y la facultad de juzgar está en se puede tener una inteligencia bien equipada con reglas universales y, sin embargo, ser desatinado¹⁵. El mismo enfoque se retoma en la *Antropología en sentido pragmático*. En ese texto, cuando Kant menciona a la *Urteilkraft*, coloca entre paréntesis *iudicium discretivum*. Dice así: “Aquí hay un talento de la elección de lo que es precisamente acertado en un cierto caso (*iudi-*

15. Albizu (2006:466) llama la atención sobre esta peculiaridad de la *Urteilkraft*. En su artículo (Albizu (1991:3) elige, para traducir *Urteilkraft*, la denominación “facultad discretiva”. Esta traducción está en consonancia con la aclaración que hace Kant en los §§54 y 59 de la *Antropología*, AA 07: 220 y AA 07: 228 respectivamente.

cium discretivum), talento que es muy buscado, pero también muy poco frecuente.”

Entender un asunto requiere de la facultad de juzgar para distinguir los elementos particulares que lo componen, para saber acerca “de qué trata ese asunto”, porque de ello depende la resolución del mismo. Este saber “de qué se trata una cuestión” es un arte que tiene como base un talento natural, conocimientos adquiridos y ejercitación. La facultad discretiva pertenece a la índole del buen juez, cuya perspicacia demuestra la capacidad que tiene de distinguir los elementos que componen un conjunto cuando la asimilación excesiva condujo a la eliminación o al disimulo de las diferencias. La facultad de juzgar reúne los elementos luego de haberlos separado cuidadosamente. De este modo previene del engaño y de los artilugios a los que puede ser llevado el entendimiento en el conocimiento, a causa del ingenio. El carácter propio de su actividad es una atención aguda y penetrante que traza límites, cercena pretensiones infundadas, esclarece lo que engaña por semejanza; es, sin duda, la facultad crítica en sentido eminente. Kant la presenta como un fruto que se alcanza con la madurez de la edad y, también, de la época: “Nuestra época es propiamente la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión por su santidad, y la legislación por su majestad, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respecto sincero que la razón sólo le brinda a quien ha podido sostener su examen libre y público” (A XI-XII). Someter los juicios al examen público es la exigencia de la crítica y es la piedra de toque de la facultad de juzgar, si falta ese examen, una teoría o un texto puede ser fruto de un desvarío privado: “La única señal universal de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un sentido privado lógico (*sensus privatus*)”.¹⁶

16. *Anth.* AA 07: 219, 6-7. Esta afirmación de la *Antropología* está en conexión con las tres máximas del modo de pensar que expone en la *Crítica de la facultad de juzgar*: Pensar por sí mismo, pensar poniéndose en el lugar de cada uno de los otros, pensar siempre de acuerdo consigo mismo, llamadas, respectivamente, máxima del modo de pensar libre de prejuicios, del modo de pensar ampliado y del modo de pensar consecuente (KU §40). La primera rige para el entendimiento, la tercera para la razón y la segunda es la máxima de la facultad de juzgar. Es el momento en que se ponen en juego las otras razones.

3. La facultad de juzgar reflexionante: la revolución dentro de la revolución

Una vez deslindado el significado de una “facultad de juzgar en general”, Kant introduce a la facultad transcendental de juzgar, donde la lógica transcendental tiene por tarea propia “el dar firmeza y corregir, mediante reglas determinadas, a la facultad de juzgar en el uso del entendimiento puro.” (A135). Para esto es necesaria la filosofía como crítica, para prevenir los errores en los que puede caer la facultad de juzgar al hacer uso de las categorías. Ya no se trata de un talento que se tiene o no, sino de la facultad de juzgar en su función determinante de objeto. Para el ejercicio de esta función, la imaginación brinda, en el esquema (como la condición sensible según la cual deben ser empleadas las categorías), la señal que indica la forma de la subsunción, porque muestra la condición de su aplicación a objetos de la experiencia y, con ella, le otorga a los conceptos del entendimiento, realidad objetiva: “Pero la filosofía transcendental tiene la peculiaridad de que, además de la regla (o más bien) [además] de la condición universal para reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar *a priori*, a la vez, el caso al que han de ser aplicadas”.¹⁷ Por este motivo, aquí puede haber un canon de la facultad de juzgar para el uso correcto del entendimiento.

El último descubrimiento de la filosofía transcendental de Kant es el de la función reflexionante de la facultad de juzgar. Una función para la que está en posesión de un principio legislativo propio, cuya legislación va dirigida hacia el sujeto, sin objeto, o bien sin otro objeto más que el mismo sujeto.

Sabemos que la reflexión ha sido siempre la tarea de la filosofía pero con la modernidad se ha vuelto ella objeto de reflexión, en cuanto se trata del propio movimiento interno de la conciencia que se sabe una y la misma en todas sus operaciones, puesto que se sabe una y la misma en su desdoblamiento de sujeto y objeto de sí: pensar que piensa y que se piensa pensando. El poder de pensarse en lo pensado, llamada autoconciencia o apercepción, será la condición fundamental del saber y de sus consecuencias: la ciencia, la moral, la cultura, la historia. Como señalamos al comienzo, aquí reside la revolución copernicana en el horizonte del pensamiento efectuada por la

17. A 135/B174.

filosofía trascendental. El despliegue del pensamiento de Kant, en la búsqueda de la articulación interna del sistema de la filosofía le fue imponiendo una vuelta más dentro de la revolución. La función reflexionante de la facultad de juzgar encierra un ajuste más hacia el sujeto. En esta dirección se orientará la tercera *Crítica*.

La facultad de juzgar resuelve cómo debe ser enjuiciada una situación, según tenga como fin la determinación del objeto en cuanto tal para el conocimiento, o bien la determinación de sí misma, ya sea para la estimación de la propia actividad de las facultades involucradas en el conocimiento, estimación para la que no hay un concepto del entendimiento como regla (la reflexión estética); o bien para poder juzgar según otra causalidad distinta a la mecánica, enjuiciamiento que toma como regla de la reflexión, la idea de fin de la razón (la teleología).

En la primera parte de la tercera *Crítica* se expone la índole de la facultad de juzgar estética. El modelo para esta forma de discernir es la belleza de la naturaleza y, a partir de ella, la de la obra de arte. La reflexión estética revela un nuevo aspecto del hacerse consciente de sí, pues ella –la reflexión– revela ese núcleo de interioridad que determina el saberse existente, o también el sentirse vivir, mencionado por Kant en esa obra con el término *Lebensgefühl*, sentimiento de la vida del sujeto. Con esta función reflexionante estética de la facultad de juzgar, Kant va a mostrar otro lado de la subjetividad, un aspecto no intelectual o, más precisamente, no puramente intelectual, sino una forma de la conciencia de sí que se manifiesta en un sentimiento peculiar: el sentimiento de placer y displacer como sentimiento de reflexión.

Vamos a mencionar sólo dos aspectos de esta función reflexionante estética:

a) juzgar sin regla predeterminada y b) juzgar desde una instancia común a todos los hombres: la idea de un “sentido común”.

a) Juzgar sin regla prefijada

La facultad de juzgar estética se aplica a la estimación de la belleza para la cual no hay leyes establecidas de antemano, lo que no significa que no haya una legalidad, sino más bien que el singular presente, sigue una regla que desconocemos. Dicho de otra manera, no se puede juzgar la belleza desde un canon preestablecido. En la

belleza de la naturaleza y de la obra de arte, la imaginación le abre el camino al entendimiento. La “legalidad sin ley” o libertad con la que ella procede indica que la ley no está preparada de antemano, pero la hay y hay que encontrarla. Esta es la confianza en la que se basa el acto de discernir: que aquello que se nos presenta no responda a un universal dado previamente, no significa la renuncia a la universalidad, sino más bien abre a pensar otro tipo de universalidad, la universalidad subjetiva.

El juicio estético tiene como base el acuerdo de la actividad de las facultades involucradas, a saber la imaginación y el entendimiento, cuando buscan conocer sin que el conocimiento llegue a producirse, hasta el punto de que si no se produjese ese acuerdo, no habría conocimiento. Esa concordancia se expresa en el sentimiento de placer y displacer, que en tanto sentimiento de reflexión no depende del objeto (como lo agradable, o lo lindo) ni de un concepto del objeto (como lo bueno), sino que es producido por la conciencia de la propia actividad interna de las facultades. Al estar en la base de la actividad de conocimiento, actividad común a todos los seres humanos, se vuelve un sentimiento comunicable universalmente y es la raíz de la universalidad subjetiva antes mencionada. La reflexión estética hace retornar la fuerza de representación hacia el sujeto y le informa de esta actividad bajo la forma de un sentimiento, no de un concepto ni de una regla o ley ya dada. La expresión de “Estética” adquiere este sentido de sensibilización de lo que acontece en el espíritu producto de su propia actividad.

La fundamentación estética del conocimiento, insinuada por Kant en el texto, reside en la capacidad propia de la facultad de juzgar estética, de detectar diferencias a todo nivel y vincularlas. El concepto de “juego de las facultades” es de central importancia, puesto que indica un acuerdo pre-categorial que es decisivo por su carácter pre-configurador de la actividad categorial del conocimiento. En este sentido Fiona Hughes sostiene que:

El discernimiento es el poder para conectar, pero no sólo con respecto a un caso en particular, sino también y más fundamentalmente, a nivel de procesos de pensamiento. Si no fuésemos capaces de coordinar la receptividad sensorial con la capacidad intelectual para unificar e identificar qué es lo que tenemos en el seno de nuestros sentidos, no

podríamos experimentar absolutamente nada. Ni siquiera podríamos pensar nada, [puesto que] por nuestra capacidad de pensamiento siempre estamos en relación con la receptividad. El juicio estético revela la condición humana de encontrarnos a nosotros mismos en un mundo en el que damos sentido en el seno de una combinación de orientaciones.¹⁸

Que la facultad de juzgar en la reflexión estética distinga y enlace elementos de suyo contrapuestos o heterogéneos lo vuelve una facultad imprescindible para el desarrollo de la vida humana, por ser inherente a nuestro modo de estar en el mundo. De aquí que, “la relación en la cual el juicio estético esta con el objeto estético es ejemplar para la apertura de pensamiento que es requerida en el pensamiento cognitivo, moral y político”.¹⁹

b) La facultad de juzgar estética como “sentido común”

En el cuarto momento de la *Analítica*, Kant identifica a la facultad de juzgar estética con el “sentido común”. Común no significa vulgar, sino comunitario. Común es la conciencia de participación de todos los hombres en el género humano, conciencia estética alcanzada en el sentimiento de reflexión (*Teilnehmungsgefühl*). La palabra latina *sensus communis* acompaña al término alemán *Gemeinsinn* para significar este aspecto.²⁰ La segunda máxima del modo de pensar, que Kant presenta en el §40, la propia de la facultad de juzgar, es la de “pensar poniéndose en el lugar

18. Fiona Hughes (2007:278).

19. Fiona Hughes (2007:277) “No obstante, yo quiero establecer que la consideración de Kant del Juicio estético revela un conocimiento existencial dentro de la profunda estructura del Juicio en general y nos permite reflexionar en la dirección en la cual nuestra experiencia depende de una combinación de una pluralidad de diferentes orientaciones”. Otra consecuencia es la posibilidad de pensar al juicio estético como matriz de otras formas de enjuiciamiento, en la que hay que pensar una singularidad para la cual es necesario encontrar en el caso la regla, porque el caso dicta la regla. Hannah Arendt.

20. Georg Kohler (2008:143) sostiene que: “La historia del concepto de “sensus communis” es antigua y complicada. Comienza con Aristóteles y Cicerón y en Kant está presente, especialmente, por medio de Shaftesbury. (...) Metódica y sistemáticamente es importante la diferencia que separa a Cicerón de Aristóteles, [diferencia] que también juega un rol en el análisis kantiano, a saber la oposición en el modo de considerar el “sensus comunis” como una capacidad inter-subjetiva (repartida por igual entre los hombres) y como una [capacidad] intrasubjetiva (que se encuentra dentro de los individuos)”.

de cada uno de los otros” o “máxima del pensamiento ampliado”. Dice Kant:

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el don natural del hombre, este muestra, sin embargo, un modo de pensar amplio cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal, que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás.²¹

No se trata de un sentimiento psicológico de empatía sino del sentimiento que resulta de la reflexión y nos desvincula de los aspectos interesados (individuales, privados) de nuestro juicio para abrirnos a orientaciones y puntos de vista divergentes. Es una toma de distancia con respecto a uno mismo, necesaria para efectuar una crítica al propio juicio, a las condiciones desde donde se juzga. Tampoco se trata de una dispersión que reemplace la arbitrariedad de uno por la de los otros. La fineza del discernir está en la capacidad de pensar desde puntos de vista diversos. Su universalidad resulta de la capacidad de recorrer y enlazar las diversas perspectivas que se presentan, para descentrar el juicio de una subjetividad arbitraria. Por eso, Kant, al señalar que la máxima del discernimiento es el modo de pensar amplio, lo contrapone a un modo de pensar estrecho, limitado a un único punto de vista, que puede deberse a necesidad o sujeción. Un modo amplio de pensar es necesario para ejercer la capacidad de juzgar en una situación que siempre es singular y distinta de otras y, para poder emitir un juicio que no sea producto de la ligereza pero, además, para poder emitirlo, o sea para no quedar paralizados en la imposibilidad de estimar una situación, de evaluarla y de resolverse.

Que la facultad de juzgar sea pensada como “sentido común” significa que la universalidad se extiende a la esfera compuesta por los sujetos juzgantes. En este sentido es subjetiva, no está basada en un concepto del objeto que funcione como regla. Por eso la indicación de la máxima es ponerse en el lugar de cada otro.

Este “sentido común” o “sentimiento de participar de la humanidad” nos permite sentir como seres humanos, para poder juzgar desde el sentido de humanidad, como instancia común a todos los seres humanos. A él remitimos la dis-

21. AA 05, 295.

tinción entre lo humano y lo inhumano, entre lo que es digno o no de un ser humano. En el desarrollo de la conciencia de este sentimiento reside el valor formativo que Kant le otorga a las humanidades²², a esos conocimientos que se llaman “Humaniora”, un valor con proyecciones en la vida social, ética y política:

Probablemente porque humanidad significa, por una parte, “sentimiento universal de participación” (*Teilnehmungsgefühl*), por otra parte, [significa] la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente, propiedades ambas que unidas constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por la que esta se distingue de la limitación de los animales.²³

A las humanidades les compete el desarrollo de la conciencia estética y de la capacidad de comunicación como formación de la capacidad de juicio. Las humanidades tienen para Kant este carácter formativo de la sociabilidad humana, de la conciencia de un sentido de humanidad, justamente porque no olvida el carácter insociable de esa sociabilidad. En este sentido afirma Birgit Recki: “En tanto los “Humaniora” promueven la humanidad, sirven, por ende, en ese sentido al cultivo de una deseable capacidad humana universal para la orientación de aquella constitución racional del mundo, en la que la misma libertad estaría garantizada para cada uno”.²⁴

El sentido común es así, la idea de un sentimiento universal subjetivo (no arbitrario) sino reflexivo como género humano, que actúa a modo de norma ideal del juicio. Precisamente, leído en clave trascendental el “sentido común” es una norma ideal. Al tratarse de un sentimiento común (*gemeinschaftliche Gefühl*) a todos y cada uno de los seres humanos, indica un punto de concordancia del juicio individual con el juicio de los otros. Esa concordancia que se exige con la peculiaridad

de un “deber” (*sollen*) no es producto de la experiencia ni se obtiene por consenso²⁵ sino que se reclama a cada cual sobre esta base común. Es la llamada por Kant, universalidad ejemplar, un singular que vale universalmente. El modelo de esta universalidad reside en el carácter ejemplar de la obra de arte. El juicio individual se emite, así, como un ejemplo (*Beispiel*) de esa norma y tiene, por ello, validez ejemplar (*Exempel*). En ella se invoca a todos y cada uno, y esa invocación conforma un universal que compromete a cada sujeto singular. Por eso, esta “norma indeterminada de un sentido común”,²⁶ es una norma ideal que la facultad de juzgar se prescribe a sí misma, siguiendo su principio de heautonomía, para orientar, en cuanto regla, su acto de subsunción.

Para Kant, la facultad de juzgar pone de manifiesto distintas facetas de la subjetividad, y con ella distintas formas de pensar la universalidad. Kant no piensa sólo la universalidad objetiva fundada en la unidad de apercepción, cuyo modelo es la ciencia sino también la universalidad subjetiva fundada en la conciencia estética (sentido interno y reflexión) cuyo modelo es el arte.

Estos son sólo dos aspectos de la capacidad de juicio, que indican una profundización de la hipótesis de la revolución copernicana de la primera crítica en esta vuelta hacia la subjetividad llamada reflexión y, particularmente reflexión estética, la que desde una perspectiva no lógica se revela como fundante de otro modo de juzgar requerido por los acontecimientos en su carácter singular y en los que está en juego la libertad humana, esto es la historia, la política, la sociedad y, fundamentalmente, la ética en cuanto constituye, para Kant, nuestra destinación de especie o la determinación de los hombres.

Bibliografía

- Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, desde 1902.
- G.W. Leibniz. Leibniz et la dynamique en 1692. P. COSTABEL (ed.), *Textes et commentaires*, Hermann, París, 1969; Vrin, París, 1981, 97–106. En castellano: *Escritos Filosóficos*

22. Ver el §60 en la *Metodología del Gusto*.

23. AA 05:355. Las humanidades tienen para Kant este carácter formativo de la sociabilidad humana, de conciencia de un sentido de humanidad, justamente porque no olvida el carácter insociable de esa sociabilidad. Así lo presenta en “La historia universal en sentido cosmopolita” como un antagonismo de tendencias, tal como lo manifiesta la expresión: “insociable sociabilidad” (AA 08:20). Birgit Recki (2008:208) señala: “También la reflexión moral acerca de la idoneidad legislativa de nuestras máximas de acción está pensada en la “Máxima del Discernimiento” conjuntamente: poder ponerse en el lugar de cada uno de los otros.

24. *Ibid.*

25. Ver: AA 05: 281.

26. AA 05:239-0.

editados por Ezequiel de Olazo, Buenos Aires, Editorial Charcas.

F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 3, 1804-1806, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

Albizu, Edgardo (1991): “La Crítica de la facultad discreta y la unidad sistemática de la filosofía trascendental”. En: *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*. David Sobrevilla compilador, Instituto Goethe de Lima, Lima, pp.1-27.

----- (2006): Teoría del contratiempo imposible. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Di Sanza, Silvia (2012) “El discernimiento: talento, capacidad crítica y sentido de humanidad”. En: *Anuario de Filosofía Jurídica*, Buenos Aires, nro. 31, pp.109-142.

Huyghes, Fiona (2007): *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*, Edinburgh University Press.

Kohler, Georg (2008): “Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§39-42)”. En: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, pp. 137-150.

Kuehn, Manfred (2003), *Kant. Una Biografía*. Madrid, Acento Editorial.

Pi, Jèssica J. (2004) *Sobre la traducció del terme Urteilskraft*, Enrahonar, 36, pp.127-138.

Recki, Birgit (2008): “Die Dialektik der Ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§55-60)”. En: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, pp.189-210.

Vázquez Lobeiras, M. Jesús (2007): “Metafísica y Crítica. O cómo es posible aprender a filosofar?”. En: *Metafísica Dohna. Immanuel Kant*. Traducción Mario Caimi, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp.123-161.

Merleau-Ponty y la encrucijada maquiaveliana

Maximiliano Basilio Cladakis
UNSAM-CONICET

Resumen

El objetivo del siguiente trabajo es abordar la manera en que Merleau-Ponty comprende el pensamiento de Maquiavelo como un pensamiento que intenta dar cuenta del mundo histórico y, al mismo tiempo, incidir sobre él. En este sentido, es fundamental la comprensión merleau-pontyana de Maquiavelo como exponente del “humanismo real”.

Introducción

Sin lugar a dudas, la figura y la obra de Nicolás de Maquiavelo han sido el centro de incontables polémicas a lo largo de la historia. Se trata de polémicas que atraviesan distintas dimensiones: políticas, morales, filosóficas, religiosas, etc. No han sido pocos los filósofos que se han enfrentado, de una forma u otra, a la “encrucijada maquiaveliana”, viéndose muchas veces obligados a tomar partido: desde Descartes a Hegel, de Marx a Althusser, pasando por pensadores tan disímiles como Adorno y Maritain. Merleau-Ponty no es la excepción.

En su “Nota a Maquiavelo”, el filósofo francés se enfrenta a la obra del florentino e indaga en las profundas sinuosidades de su pensamiento. Como se verá en las siguientes páginas, Merleau-Ponty descubre en Maquiavelo un pensamiento que se atreve a dar cuenta de la realidad

efectiva del hombre en el mundo. En este sentido, la reflexión merleau-pontyana acerca del Florentino tiene una doble relevancia. Por un lado, nos abre al pensamiento político de Merleau-Ponty, que aún hoy posee relevancia dentro de los debates de la filosofía contemporánea. Por el otro, brinda una alternativa para replantear el pensamiento de Maquiavelo, más allá de reduccionismos que se asemejan a una caricatura.

Con esta finalidad, el presente trabajo se centra alrededor de tres puntos: el carácter ambiguo y paradójico del mundo histórico, la comprensión de la intersubjetividad a partir del juego reconocimiento/conflicto y la forma en que Merleau-Ponty ve en Maquiavelo un antecesor de su propia posición, la relación entre política y moral más allá del moralismo ingenuo y del cinismo político.

Maquiavelo y la ambigüedad del mundo histórico

En la “Nota a Maquiavelo”, Merleau-Ponty no duda en señalar el sentimiento contradictorio que produce la obra de Maquiavelo. Frente a las dos posiciones que suelen tomarse sobre la obra del florentino, el filósofo francés trasciende los reduccionismos habituales y se sumerge en la ambigua profundidad del pensador y político renacentista. En líneas generales, existen dos tradiciones: una que vitupera a Maquiavelo a causa

de su supuesta inmoralidad; otra que lo elogia por haber separado la política de la moral y de la ética. Ambas posiciones, si bien son contrarias a la hora de elogiar o condenar, coinciden en la comprensión de la escisión entre moral y política como uno de los núcleos fundamentales del pensamiento maquiaveliano. Esta comprensión cercena el pensamiento de Maquiavelo y Merleau-Ponty se percata de ello.

La contradicción que generan obras como *El príncipe* o los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, más aún, la contradicción que genera la lectura de las dos obras y el debate acerca de si Maquiavelo es monárquico o republicano, es consecuencia de una ambigüedad presente en el propio Maquiavelo. Sin embargo, Merleau-Ponty sostiene que dicha ambigüedad no es otra cosa que la ambigüedad del mundo histórico, del mundo concreto.

¿Cómo podemos comprenderle? Escribe contra los buenos sentimientos en política, y sin embargo está también en contra de la violencia. Desconcierta a quienes creen en el Derecho como a los que creen en la Razón de Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en el que la moral puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral (Merleau-Ponty, 1960, p. 271).

Inmoralidad y virtud, Derecho y Razón de Estado, monarquía absolutista y república: sin lugar a dudas se trata de elementos opuestos. Sin embargo, se trata de una oposición que es tal en virtud del entendimiento abstracto o de una mirada de sobrevuelo. En el mundo histórico son elementos que se articulan dialécticamente. El mundo histórico es un mundo ambiguo donde los límites entre la virtud y su negación no se encuentran delineados de manera determinante. La grandeza y originalidad de Maquiavelo se fundamenta en pensar radicalmente ese nudo que es la vida colectiva.

En sus *Cuadernos de Cárcel*, Antonio Gramsci negaba que Maquiavelo fuera un investigador en el sentido contemporáneo del término. Por el contrario, sostenía que el florentino era un hombre de acción, un partisano (*cf.* Gramsci, 1975, p. 50). En las frases más duras de *El príncipe*, se deja entrever atisbos de una lógica que trasciende el cinismo o la inmoralidad en el sentido corriente del término. Merleau-Ponty observa

que el propio Maquiavelo confesó sentirse tentado por el cinismo. Sin embargo, hay una finalidad detrás de estas obras que el autor expresa explícitamente. En el prólogo a los *Discursos*, Maquiavelo confiesa lo siguiente:

Aunque por naturaleza envidiosa de los hombres encontrar nuevos métodos y ordenamientos haya sido siempre tan peligroso como la búsqueda de aguas y tierras desconocidas, en cuanto ellos están más dispuestos a denostar que a elogiar las acciones de los otros, sin embargo, empujado por ese natural deseo que siempre ha existido en mí de obrar sin temor alguna en aquellas cosas que creo acarrear común beneficio para todos, he decidido tomar un camino que, por no haber sido recorrido todavía por nadie, si me puede provocar fastidios y dificultades, también puede darme el premio de quienes consideren humanamente la finalidad de mis trabajos (Maquiavelo, 2004, p. 49).

En el conocido epílogo de *El príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici, donde exalta las virtudes de este y los clamores del pueblo italiano, incluso realizando una lectura mesiánica de los tiempos, cuestión bastante extraña en Maquiavelo, guarda un objetivo similar al del párrafo antes citado. El pensamiento del florentino se inscribe en un momento y espacio histórico determinados. La división de Italia en cinco Estados, la constante y amenazante presencia de potencias como España y Francia, la ocupación de la que fuera la “Capital del Mundo” por parte de la Iglesia, son algunos de los elementos que constituyen el mundo histórico de Maquiavelo. La invocación a Lorenzo de Médici debe ser comprendida a partir de la posibilidad del advenimiento de un hombre que, con la fuerza e inteligencia del centauro (*cf.* Maquiavelo, 2012, p. 92), unifique a una Italia acosada por las guerras internas y externas.

El debate acerca de si Maquiavelo es republicano o monárquico es superado si se comprende que se trata de un pensamiento en situación. En los *Discursos*, el florentino hace una apología de la república; en *El príncipe*, invoca la emergencia de una figura casi mesiánica que aúne audacia, fuerza e inteligencia. La contradicción es sólo aparente. Monarquía o república no deben ser planteados como sistemas abstractos de organización política, sino que, deben ser pensados en relación a la posibilidad de su realización concreta.

Merleau-Ponty reconoce en Maquiavelo un pensamiento de la contingencia. “En los

asuntos humanos no hay reglas infalibles” (Maquiavelo, 2004, p. 50). La frase da por tierra las interpretaciones de la obra maquiavelina como expositora de una *techné* relativa a lo político al estilo de las ciencias de la naturaleza modernas. Maquiavelo no es el correlato de Newton en la política. En su obra es posible vislumbrar un sentido de tragicidad inherente a la acción humana que excede y contradice a la razón instrumental¹. Los ejemplos históricos que atraviesan *El príncipe* y los *Discursos* son ensayos de comprensión, guías auxiliares, no la comprobación empírica de una hipótesis al estilo de las ciencias de la naturaleza. La razón que se despliega en la obra maquiaveliana no es la razón instrumental, sino una racionalidad de la contingencia. Sin embargo, entre la contingencia y la conciencia hay una relación dialéctica. Merleau-Ponty dice lo siguiente:

Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia en la que hay tantos desordenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustrajera a los intentos de los más inteligentes y más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio trascendental, sino porque recurre a los simples supuestos de nuestra condición. Aparta con el mismo gesto la esperanza y la desesperación.

Cuando Merleau-Ponty habla acerca de la articulación del sentimiento de contingencia con la forma de conjurar ese azar fundamental sin acudir a ningún principio trascendental, está llevando a cabo un correlato entre su pensamiento y el de Maquiavelo. En “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty observa la forma en que la inminencia de la Segunda Guerra Mundial significó un resquebrajamiento de los principios y valores sostenidos por gran parte de la intelectualidad francesa de ese momento. Los acontecimientos anunciaban la irrupción de la Guerra. Sin embargo, la mayoría de los intelectuales estaban cerrados ideológicamente a dicha posibilidad. Comprometidos con una filosofía optimista y con un pacifismo abstracto, se movían en un mundo de ideas y valores escindidos de la historia concreta.

Esta filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914. Sabíamos que existían campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al universo del pensamiento. No vivíamos todavía en presencia de la crueldad y de la muerte, nunca se nos había puesto en la alternativa de sufrirlas y de afrontarlas (Merleau-Ponty, 1963, p. 245).

La contingencia del mundo no puede ser exorcizada a partir de un sistema abstracto de ideas. Por el contrario: dicho sistema de ideas no sólo no exorciza esa contingencia originaria, sino que la vela, la oculta; en términos hegeliano-marxistas, podría decirse que se trata de un fenómeno de alienación. En los escritos políticos de Merleau-Ponty, sobre todo en los de los años 40, la relación entre acción y contingencia es un problema nodal. La cuestión en torno a la moral, a la intención y a las consecuencias de un acto, a la responsabilidad, es visibilizada desde una perspectiva que evade toda simplificación. En *Humanismo y terror* todo esto se ve claramente. A partir de la publicación de *El cero y el infinito* de Arthur Koestler, Merleau-Ponty expone el carácter dilemático de la acción donde ni las buenas intenciones ni la concordación un sistema abstracto de valores justifican la acción misma. Por el contrario, los actos trascienden la intención del sujeto, se depositan en un mundo histórico en el cual encuentran su sentido y, a partir de ello, quedan librados a una contingencia que excede lo que esperaba quien actuaba.

Volviendo a Maquiavelo, la articulación entre contingencia y acción que ve Merleau-Ponty en el pensamiento del florentino se instituye en relación a su propio pensamiento. Un obrar que, más allá de la esperanza y de la desesperación, despliegue su sentido a partir de un entrecruzamiento de acciones recíprocas. Se trata de no negar la contingencia, que Maquiavelo llama Fortuna, ni tampoco el poder de la acción sobre ella, en el caso de Maquiavelo, si así fuera, no habría “virtud”.

Conflicto y reconocimiento

La problematización acerca del conflicto es una cuestión central en la filosofía francesa de posguerra. Dentro de ella, la reflexión en torno a la

¹ Esta es, por ejemplo la posición de Horkheimer (cfr. Horkheimer, 1982, pp.18-45).

violencia y a su legitimidad o falta de legitimidad es un tema crucial. Desde el ámbito estrictamente filosófico, la introducción de Hegel por medio de Kojève en los años 30 y la centralidad que este le ha dado a la dialéctica del amo y del esclavo han sido fundamentales². Frente al neokantismo dominante en la Academia Francesa, la comprensión del surgimiento de la humanidad a partir de la “lucha a muerte” ha significado un giro radical. Por otro lado, la Segunda Guerra Mundial, como así la Resistencia y la emergencia del comunismo como realidad histórica, han supuesto que el conflicto se visibilice como uno de los temas más concomitantes del mundo histórico, tema que la filosofía no puede obviar, ni tampoco relegar sin más al terreno de la irracionalidad. En el caso de Merleau-Ponty, como también en el de Sartre y Simone de Beauvoir, cualquiera de las dos opciones representaría hacer de la filosofía un mero sistema de abstracto de ideas.

Merleau-Ponty pensaba que lo propio de la filosofía era volver al dato sensible. En el mundo histórico, el conflicto es un *factum* incuestionable, por lo que este debe ser pensado, no negado. En este punto, Merleau-Ponty vuelve a observar en Maquiavelo un pensamiento de aguda profundidad. No caben dudas que el florentino ha abordado el problema del conflicto y de la violencia de manera radical. A diferencia de los idealismos ingenuos, Maquiavelo no trata a las comunidades humanas como una totalidad que se articula pacífica y armoniosamente. Como dice Merleau-Ponty, hablando sobre el pensamiento del florentino: “La vida colectiva es el infierno” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271). Así también, el filósofo francés habla del fenómeno intersubjetivo como una “Comunidad de Santos negra” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

La construcción semántica realizada por Merleau-Ponty se despliega sobre un horizonte donde el conflicto y el reconocimiento se entrelazan dialécticamente. Hablar de “Comunidad de Santos negra” implica hablar de un reconocimiento originario. La comunidad se da a partir de lazos de reconocimiento y reciprocidad. Sin embargo, ella no es idealizada, ya que posee una dimensión infernal. La vida colectiva se desarrolla en medio del conflicto y de la violencia. Aun así, se dan relaciones de reciprocidad.

Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. “Mientras los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, como si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado”. En el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparte de mí es la misma que envío a los otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

Tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*, el ejercicio de la violencia aparece determinado por la necesidad de defenderse. Sin lugar a dudas, el pensamiento maquiaveliano guarda un hondo sentido de tragicidad, ya que no hay más alternativas que ser atacado o atacar. El capítulo XVIII de *El príncipe* como el XXXX de los *Discursos* representan claramente el carácter ineluctable de la alternativa: el príncipe debe hacerse temer para no temer; una de las virtudes de Roma era atacar antes de que la ataquen. En cierta medida, hay un correlato con lo que sostiene Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* acerca de que toda violencia es contraviolencia (*cf.* Sartre 1985, p. 245). El otro es la amenaza constante, un potencial peligro de eliminación, lo que hace que toda violencia se lleve a cabo como una contraviolencia frente a la violencia, en acto o en potencia, del otro hacia mí. Merleau-Ponty observa que la violencia se instituye en un circuito de reciprocidades, en el mismo conflicto el yo se reconoce a partir del otro y “(...) al luchar contra otro lucho contra mí mismo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

En Maquiavelo, la necesidad ocupa un lugar central dentro de la vida de los hombres. Sin embargo, no se trata de una necesidad en el sentido causalista del término, sino que se presenta como una especie de maldición que recae sobre la humanidad pero que, al mismo tiempo, a partir de la *virtú*, esta puede emplear a su favor. Al mismo tiempo esto implica que, cuando se habla de “emplear a su favor”, se habla también de un “emplear en contra”. Cuando Roma empleaba a su favor la necesidad por medio de la previsión, la empleaba en contra de Cartago. Roma y Cartago estaban atravesadas por la misma condición y el favor hacia una implicaba la ruina sobre otra. Hay, por lo tanto, una unificación de los pueblos, aún en medio de la guerra.

² Sobre este tema comendable la lectura de *Lo mismo y lo otro* de Vincent Descombes.

En varios textos, Merleau-Ponty suele hablar de la intersubjetividad como la verdadera subjetividad trascendental. En el texto de 1949, reconoce en Maquiavelo un pensamiento que sostiene “un comienzo de la humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271). Merleau-Ponty ve, por lo tanto, a Maquiavelo, en cierta medida, como un antecesor a su propia teoría en torno al carácter originario de la intersubjetividad. La comprensión del inicio de la humanidad a partir de la vida colectiva se resignifica como una intersubjetividad originaria. Sin embargo, eso no equivale a una homogeneidad en el origen. Por el contrario, se trata de una unidad que se da a partir de la heterogeneidad, de la diversidad, de las disputas y conflictos.

Merleau-Ponty suele emplear una serie de figuras para referirse a una unidad en la diversidad: “entrelazo”, “quiasmo”, “*empiètemen-t*”³. Se trata de figuras que atraviesan las distintas dimensiones del pensamiento de Merleau-Ponty y que constituyen rasgos inherentes de su filosofía. Desde esta perspectiva, la comprensión de la vida colectiva bajo la figura de “nudo” que utiliza en las *Nota a Maquiavelo* hace referencia a la inexpugnable relación de reciprocidad entre los seres humanos, una reciprocidad que, vale aclarar, nunca implica una identidad absoluta entre el “yo” y los “otros”⁴.

Sin embargo, la problematización en torno a la violencia no se limita, ni en Maquiavelo ni en Merleau-Ponty, a una simple descripción que pueda derivar en un pesimismo extremo. El filósofo francés dice sobre florentino que “el pesi-

mismo de Maquiavelo no es cerrado (...) ya que indicó una política que no sea injusta: la que contenta al pueblo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271).

Cuando en *El príncipe* se recomienda la ejecución de una o más personas en el tiempo propicio, se lo hace con el fin de evitar más muertes a futuro. Incluso la mano de hierro que se recomienda emplear al príncipe se da en un contexto de caos y desorden. En todo caso, la violencia del príncipe es un medio para terminar con la violencia instaurada. Asimismo, como señala Merleau-Ponty, hay un criterio de justicia en la política propuesta por Maquiavelo: el príncipe debe contentar al pueblo que busca no ser oprimido por los poderosos.

La posición de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*, transita un sentido similar. Al enfrentarse al problema del comunismo en la URSS, el filósofo francés critica a quienes se oponen al comunismo amparándose en el discurso de la no-violencia. Como se dijo unos párrafos atrás, la violencia es un *factum* del mundo histórico. Ahora bien, Merleau-Ponty señala que en un mundo atravesado por la violencia existentes dos formas de está: una que tiene por finalidad perpetuar la violencia; otra, cuyo objetivo es terminar con la violencia. La violencia del comunismo, por lo tanto, no puede ser medida a partir de ideas abstractas sino a partir de sus objetivos de eliminar toda violencia.

Humanismo abstracto y humanismo real

A diferencia de las tradiciones que hacen de Maquiavelo la encarnación de Satán (*cfr.* Maritain, 1959, p. 232), Merleau-Ponty ve en el pensamiento del florentino un sentido profundamente humanista. Sin embargo, el filósofo francés aclara que dicho sentido humanista sólo puede entretenerse desde una forma determinada de comprender el humanismo.

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre interior que no encuentre dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que sustituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que le sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio (Merleau-Pon-

3 Emmanuel de Saint Aubert, en su libro *Du êtres aux éléments de l'être*, (Paris: Vrin, 2004) habla del *empiètemen-t* como noción fundamental en la filosofía merleau-pontyana. La palabra *empiètemen-t* dentro del pensamiento merleau-pontyano es hoy mismo tema de debate. Puede significar tanto “invasión” como “usurpación”. José María Brech en su libro *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento* (Antropos, Barcelona, 2003). En esta obra, el autor traduce la palabra *empiètemen-t* por “intrusión recíproca”.

4 Merleau-Ponty recoge, en otros textos, a su vez, el concepto husserliano de *ineinander*, de ser uno en el otro. Cabe destacar que, en “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, Merleau-Ponty relaciona el pensamiento de Hegel con un concepto característico de la fenomenología husserliana: el de “uno-en-el-otro” (*Ineinander*). “La conciencia, el verdadero progreso de un saber consiste, no en una comparación exterior de dos términos, sino en el *Ineinander* objeto-saber, *noesis-noema* que se entrecruzan” (Merleau-Ponty, *Notes des tours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 301).

ty, 1960, p. 279).

En las palabras de Merleau-Ponty se encuentra una problematización fundamental en torno a la cuestión del humanismo. Habría, a grandes rasgos, dos formas de humanismo: uno que parte de una idea abstracta del hombre; otro que, por el contrario, parte de la idea del hombre a partir de su concreción existencial. Maquiavelo sería un humanista en el segundo sentido del término.

En este punto, cabe destacar que la discusión en torno al humanismo es central, tanto dentro de la filosofía moderna como dentro de la filosofía contemporánea. La posición de Merleau-Ponty, en torno a esta cuestión, es semejante a la de Sartre, es decir, Merleau-Ponty reivindica un pensamiento humanista⁵. Sin embargo, el humanismo merleau-pontyano, al igual que el de Sartre, no debe ser considerado bajo el modo de un “humanismo abstracto”, lo que significa que se trata de un humanismo que no se fundamenta en una especie de idea universal de Hombre. Tanto Sartre como Merleau-Ponty critican el humanismo esencialista que toma como punto de apoyo la idea universal de hombre⁶.

Frente al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty propone un humanismo que se fundamenta en las condiciones reales de la existencia intersubjetiva. El “humanismo real” no es un discurso moralista, ni una serie de premisas filosóficas que partirían de una conceptualización metafísica del hombre. Por el contrario, se asienta

5 Etienne Bimbenet sostiene que Merleau-Ponty no reduce al hombre a las categorías de “inacabado” o de “libre”, al modo del existencialismo sartreano, sino que aborda el problema de lo humano como algo misterioso y desconcertante. A partir de esto, realiza la afirmación de que Merleau-Ponty no es humanista ni antihumanista. No es la intención de este trabajo discutir la posición de Bimbenet, sino tan sólo atenarnos a los escritos merleau-pontyanos de la década del 40. Bimbenet señala un giro entre el pensamiento del fenomenólogo francés en los años '50 (cfr. Bimbenet, Etienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2004, p. 11.)

6 En el caso de Sartre las críticas a este tipo de humanismo se encuentran tanto *El existencialismo es un humanismo* como en *Reflexiones acerca de la cuestión judía*. En este último texto, Sartre critica duramente el humanismo liberal y la forma en que defiende los derechos del Hombre Universal, en vez de defender los derechos de los hombres concretos. El planteo realizado en este último texto es muy semejante al que Merleau-Ponty lleva a cabo en *Humanismo y terror*, al criticar el humanismo abstracto del liberalismo.

en la comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. La posición del filósofo francés en este tema se encuentra profundamente anudada con las críticas hacia las “filosofías pacifistas y optimistas”. No se trata de negar los valores del humanismo, como tampoco de negar la moral, sino de no reducirlos a meros discursos o ideas sin una correspondencia en el mundo histórico.

No estábamos equivocados en 1939 al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciar al humanismo. La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política; es más: los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres según estas se establezcan por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia (...). En la coexistencia de los hombres, a la cual estos años, nos han despertado, las morales, las doctrinas, los pensamientos y las costumbres, las leyes, los trabajos, las palabras se expresan unos con otros, todo lo significa todo. No hay nada fuera de esta fulguración de la existencia (Merleau-Ponty, 1963, p. 268).

Merleau-Ponty apuesta por un humanismo “hecho carne”. Esto significa que si el reconocimiento entre los hombres no se da sobre un suelo concreto, donde converjan las relaciones económicas, el sistema legal, las instituciones políticas, sólo se trata de una mera abstracción. La idea de “dignidad humana” si no se realiza en la coexistencia concreta de los hombres queda reducida a un mero lema de una liturgia vacía. Maquiavelo se presenta, por tanto, como un pensador que comprende al humanismo desde esta perspectiva. *El príncipe* y los *Discursos* hablan acerca de la posibilidad real de un humanismo.

Pero ¿dónde está el beneficio para el humanismo? En primer lugar está en que Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad. Además, en esto otro: se nos muestra un comienzo de humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder, por el solo hecho de que busca seducir las conciencias (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

El humanismo de Maquiavelo es esencialmente un humanismo político y, a partir de

ello, Merleau-Ponty lo considera un antecesor a su propio posicionamiento. En Maquiavelo, el humanismo no es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural; por el otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega la “verdad del humanismo”. No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

En este aspecto, Merleau-Ponty reivindica de Maquiavelo la forma en que el pensador florentino comprende existencia humana como imbricación recíproca entre los hombres. Merleau-Ponty sostiene que el florentino “indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapara al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276). Por eso, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo a un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva (*verità efetuale*) de la vida de los hombres.

En este sentido, Merleau-Ponty vincula el pensamiento de Maquiavelo con el de Marx. En la “Nota sobre Maquiavelo”, el fenomenólogo francés relaciona explícitamente a ambos autores a partir de una problemática común: el humanismo real. En este escrito, Merleau-Ponty, realiza la siguiente afirmación: “Podemos concluir que, cien años después de Marx, el problema de un humanismo real sigue siendo el mismo, y mostrar un poco de indulgencia para con Maquiavelo, que no podía más que entreverlo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 282). Si bien las palabras de Merleau-Ponty surgen a partir de una crítica que podría hacerse a Maquiavelo, lo que cabe resaltar es que, desde la problemática del humanismo real, el filósofo francés vislumbra un hilo conductor entre Maquiavelo, Marx y su propio pensamiento, un problema que, según el autor, atraviesa los siglos.

Frente al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty propone un humanismo que se fundamenta en las condiciones reales de la existencia intersubjetiva. El “humanismo real” no es un discurso moralista, ni una serie de premisas filosóficas que partirían de una conceptualización metafísica del hombre. Por el contrario, se asienta en la comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty hablará de la preocupación de Marx en torno a un humanismo real.

Precisamente, en el artículo “Marxismo y filosofía”, Merleau-Ponty critica la variante objetivista del marxismo y sostiene que ni el mecanicismo ni el cientificismo son categorías aplicables al pensamiento de Marx. En debate con Naville y con Garaudy, Merleau-Ponty sostiene lo siguiente:

Todo el mundo tiene el derecho de adoptar la filosofía que más le guste, por el ejemplo, el cientismo y el mecanicismo que durante mucho tiempo han sido el pensamiento de los medios radicales socialistas. Pero hay que saber decir que este género de ideología nada tiene en común con el marxismo (Merleau-Ponty, 1963, p. 222).

Para Merleau-Ponty, Marx abordó, precisamente, dos frentes de lucha: el idealismo y el mecanicismo. Así como Maquiavelo se encontraba en una dimensión que no era ni el cinismo ni la ingenuidad, el pensamiento de Marx se contraponía tanto al idealismo como al mecanicismo. En términos del propio Merleau-Ponty, ambas tendencias, tanto el idealismo como el mecanicismo, son posiciones extremas que, o bien reducen al hombre a un mero resultado de relaciones causales externas, o bien, hacen del hombre una pura espontaneidad, desligada de todo condicionamiento. Lo propio del pensamiento de Marx, aquello que Merleau-Ponty reivindica de él, es, precisamente, no incurrir en ninguna de estas posiciones.

Merleau-Ponty retoma varias de las tesis explícitas de Marx para señalar una comprensión del problema en torno a lo humano que hace de lo social una dimensión constituyente de su ser, pero no algo externo. “El individuo es un ser social. El hombre es un ser existente para sí mismo, por tanto, un ser genérico. El hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior” (Mer-

leau-Ponty, 1963, p. 228). Queda claro, entonces, que la comprensión marxiana del hombre como ser genérico, que remite a su vez al universal particular hegeliano, hace del hombre un complejo sistema de relaciones en donde lo interior se articula con lo exterior en una relación dialéctica en donde ninguna de las dos dimensiones queda anulada.

En este sentido, la posición de Merleau-Ponty frente al pensamiento de Marx es muy clara y se evidencia al responder la pregunta en torno al “motor de la historia”.

Si no existe ni una naturaleza social dada fuera de nosotros, ni el Espíritu del mundo, ni el movimiento propio de las ideas, ni la conciencia colectiva, *¿Cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica?* Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo (Merleau-Ponty, 1963, p. 228).

Para Merleau-Ponty, hay un humanismo dentro del pensamiento de Marx⁷, un humanismo que parte de la comprensión de la condición humana como una dialéctica abierta en donde el hombre se constituye y es constituido por el mundo natural y cultural. La figura de *empiètement* y la de *Ineinander*, por tanto, se presentan como fundamentos de un humanismo real.

El humanismo, para Merleau-Ponty, si no se encuentra encarnado en infraestructuras políticas y económicas, si no se trata de relaciones concretas entre los hombres, no es más que un simple nominalismo. En el caso de Maquiavelo, Merleau-Ponty sostiene que el florentino “indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapara al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276). Por eso, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo a un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva

(*verità efetuelle*) de la vida de los hombres. Precisamente: El aporte de Maquiavelo al humanismo es semejante al de Marx: no partir de ninguna esencia humana apriorística, ni llevar a cabo una abstracción de las determinaciones socio-históricas del hombre para constituir una reducción metafísica que defina al hombre a partir de cierta noción de interioridad. Si se entiende al “humanismo” desde esta perspectiva, es decir, si se reduce el humanismo al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty señala que Maquiavelo no es, en forma alguna, un humanista.

El humanismo de Maquiavelo es esencialmente un humanismo político y, a partir de ello, Merleau-Ponty lo considera, en parte, un antecesor a su propio posicionamiento. Ni en Maquiavelo, ni en Marx, ni en Merleau-Ponty, el humanismo es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural, por otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega la verdad del humanismo. “No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276).

Conclusión

En la interpretación del pensamiento de Maquiavelo, realizada por Merleau-Ponty, convergen en un entramado dialéctico la exégesis de la obra del florentino con problemáticas que se dan dentro del campo histórico de mediados del siglo XX. Hay, por lo tanto, en el abordaje de Merleau-Ponty sobre el Florentino, un doble interés: por un lado, cierta rehabilitación de Maquiavelo por fuera de la *vulgata* moralista y de la comprensión positivista de la ciencia política; por otro, existe el interés, siempre presente por parte de Merleau-Ponty, de comprender el propio tiempo, con sus dilemas y cuestiones abiertas, por fuera de todo dogmatismo y de toda respuesta sencilla.

El mundo de la experiencia es el mundo de lo incierto, el mundo donde el hombre se ve

7 En este punto, son notorias las diferencias entre Merleau-Ponty y las reinterpretaciones del pensamiento de Marx como “antihumanismo” sugidas, principalmente, a partir de Althusser.

interpelado ineludiblemente a la acción en medio de los otros hombres, siendo libre y responsable de sus actos más allá de que haya o no haya concordancia entre intenciones y resultados. En el pensamiento de Maquiavelo habita un carácter ambiguo, paradójico, trágico, que es lo que Merleau-Ponty recupera y reinterpreta a la luz de su propia filosofía. Precisamente, el concepto de humanismo real tiene como correlato el carácter inexpugnable de la experiencia concreta en el mundo, una experiencia que retrotrae ineludiblemente a la idea de “Comunidad de Santos negra”.

Frente al humanismo abstracto, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo un antecesor de sus propias tesis acerca del carácter situado de la existencia. Como se ha señalado a lo largo del trabajo, Merleau-Ponty es un pensador crítico de los sistemas de valores que no se realizan en el terreno de la praxis y de un “humanismo” que no se encuentre arraigado en las relaciones concretas con los hombres. En este aspecto, Merleau-Ponty apuesta por un humanismo real, del cual considera como antecesores no sólo a Maquiavelo sino también a Marx. En este sentido, la intersubjetividad es la única dimensión en donde es posible pensar un humanismo concreto, que tenga en cuenta las condiciones históricas que atraviesan las relaciones entre los hombres, relaciones que no se definen por contrato sino a partir de un hacer activo.

Esto hace que, a diferencia de Benedetto Croce, Merleau-Ponty no vea a Maquiavelo como aquel que ha separado la ética de la política, sino que vea en el pensamiento del florentino un entrecruzamiento entre moral y política que se encuentra fundado en una comprensión del mundo que trasvasa el dualismo entre un mundo de valores eternos, verdaderos e inmutables y un mundo terrenal, efímero, axiológicamente inferior y carente de verdad. En este sentido, el realismo de Maquiavelo tiene, según Merleau-Ponty, como finalidad la superación de las relaciones sociales existentes para la conformación de una nueva sociedad en donde el humanismo no sea una mera idea, sino la encarnación concreta de los valores fundados en el reconocimiento verdadero entre los hombres verdaderamente existentes. Para Merleau-Ponty, Maquiavelo propone, al igual que Marx, que la moral debe estar fundada en condiciones reales de existencia y no permanecer como un ídolo sobre un altar, más allá de nuestro mundo, más allá de los hombres.

Bibliografía

- Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin 2004.
- De Saint Aubert, Emmanuel d, *Du êtres aux éléments de l'être*, Paris: Vrin, 2004.
- Gramsci Antonio, Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno: Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza, 1982
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires: Colihue, 2013.
- Maritain, Jacques, *El alcance de la razón*, Buenos Aires: EMECÉ, 1959.
- Marx, Karl, *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires: Arandú, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terroir*, Paris: Gallimard, 1947.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard, 1963,
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l. Histoire*, Paris: Gallimard, 1985.

Ser juego: representación y sacralización

Una introducción al concepto de juego desde Huizinga y Nietzsche*

Lic. Lucas Gonzalo Aldonati
UNSAM

Resumen

El presente trabajo se propone realizar un análisis filosófico sobre el concepto de juego desde la obra de Johan Huizinga y Hans-Georg Gadamer, con el fin de allanar el camino para lograr una comprensión más clara y significativa del rol que cumple el juego en la filosofía propositiva del espíritu libre que aborda Friedrich Nietzsche en su obra *Zarathustra*. El juego, según afirman los autores mencionados, es cosa seria y, además, anterior a la formación de toda cultura. El juego remite al hombre a recuperar su estado y sentimiento animal, instintivo y pasional. Al involucrarse en el juego, el jugador despierta el deseo y pone en movimiento la presentación y autorepresentación de su ser, por lo tanto, el jugar da cuenta del modo en el que el jugador se asume como tal. Es válida la pregunta: ¿soy verdaderamente un jugador auténtico, es decir, alguien que se asume propiamente? A sabiendas que no querer jugar es un estar-ya-jugando. La vida misma es un tablero y un ámbito de juego en todas sus dimensiones que exige constantemente la tirada de dados y la puesta en riesgo del azar. El juego transforma el espacio en un espacio sagrado, ceremonioso y hace vivenciar al tiempo de una manera distinta en el que no importa más nada, sino tan sólo jugar. Las máscaras de los jugadores sirven de apoyo para contrarrestar el abismo, sin embargo, figuras como el loco, el poeta, el em-

baucador y el bufón, aumentan el riesgo de una consolidación moral única y suman mayor incertidumbre a la vorágine existencial.

I. Ser ↔ juego: la preparación para un análisis ontológico.

Pensar al ser no es una tarea sencilla. Pues el simple hecho de pensar no lo es. Sin embargo, la complejidad que requiere pensar algo y, por sobre todo, el querer pensar al ser, no debe anteponer las conductas serias. El espíritu de la pesadez no se debe justificar nunca. El tiempo de la tragedia y de las caras largas ha perdurado demasiado. Quien se toma en serio el juego, pierde. Pero quien no se involucra con el juego y no lo toma en serio pierde mucho más. Entonces ¿cómo reaccionar ante la tarea del pensar? Pensar puede ser comprendido como un ejercicio lúdico. Pensar es un juego de alto impacto. Es un jugar que influye directamente en el ser del que juega a pensarse. El juego es juego que apasiona y atrapa siempre que deviene juego de niño. Por la inocencia y ligereza que el niño pone al jugar. El niño, en su jugar, se lanza de manera plena al juego. En este caso, en el juego del pensar, puede tratarse de un juego propio de niños que juegan a ser científicos, especialistas, sabios. Por ende, no se trata de un pensar que se limita a poner en juego a la razón con la imaginación, sino más bien

de un juego que trasciende el orden intelectual y que busca sintonizarse con el movimiento corporal. El juego, entre cuerpo y espíritu, convoca al juego del ser. El ser se descubre y se oculta jugando. Ese es el movimiento en el que se advierte el tiempo del ser. Y, en tanto no hay ser sin tiempo, no hay tampoco ser que no juegue. Ser, es pues, un estar-ya-jugando.

Johan Huizinga, en su obra *Homo Ludens*, presenta una serie de descripciones y de maneras de abordar el juego que invitan a hacer jugar al pensar. Presenta caminos a partir de los cuales es posible analizar el concepto de juego de manera filosófica. Al mismo tiempo abre puertas desde las cuales es posible introducirse al pensamiento lúdico de Nietzsche. En la citada obra, el autor comienza afirmando que el juego es anterior a toda cultura; que los animales no han esperado al hombre para aprender a jugar y que el juego no excluye la seriedad como generalmente se cree. Ahora bien, las problemáticas integradas en estas afirmaciones que, vale la aclaración, no son las únicas que asume Huizinga en su obra, son abordadas también por Nietzsche. Pero ¿por qué ingresar entonces al análisis del concepto de juego en Nietzsche desde Huizinga? En parte porque su obra desarrolla de manera clara y argumentativa elementos que en la obra nietzscheana se hayan descritas poética y aforísticamente. Por otro lado, sería imperdonable no abordar la reconocida obra de Huizinga cuando de lo que se trata de estudiar es el concepto de juego.

Para comenzar a abordar el concepto de juego es preciso comprender ciertas cuestiones generales. El juego, al convertirse en objeto de análisis, termina siendo conceptualmente indefinible. El Juego escapa en cierta forma al lenguaje. Pues sólo es posible rondar lo que el juego es. Esto se debe a que el juego no permite desde sí mismo ser ubicado bajo una sola definición. Justamente porque el juego juega. En su jugar, el juego exige desbordar, corromper o falsear los límites para no aburrir ni aburrirse. El juego evita desde su movimiento caer en lo absurdo. En el jugar se presentan comportamientos que son propios del estar jugando. Allí, acaece la actitud y el rol del jugador. El jugador debe, para que el juego no devenga algo tedioso, estar dispuesto a jugar. Pero el jugar no es un simple estar ocupado en algo. En el jugador que está involucrado con su juego hay gestos ceremoniosos, reglas, apariencias, pasión y goce. Estos elementos se descubren

principalmente, según Huizinga, en el juego del animal y del niño. Esto indica que el juego abarca los distintos ámbitos de la vida. Sobre todo, las personas juegan en sus actividades cotidianas sin ser consciente de que lo que están llevando a cabo constituye un juego. Lo curioso del juego yace en el hecho de que los jugadores, al estar en juego, son llevados a un espacio-tiempo que traspasa los límites de la ocupación meramente biológica o fisiológica. Que traspasa también el tiempo ordinario de trabajo. “En el juego «entra en juego» algo que rebasa el instinto inmediato de conservación y que da un sentido a la ocupación vital. Todo juego significa algo”¹. Cuando el jugador se sumerge por completo en la intensidad del juego, el *espíritu* de éste, queda abierto.

El espíritu se entrega a la posibilidad de que algo se le revele. El movimiento propio del juego, las formas, los colores, los actores, etc., abren un campo de matices al ojo del jugador que le permiten encontrarse o encontrar algo que permanecía oculto. De todos modos, el jugador no entra en juego precisamente para que algo se le revele. Mucho menos se predispone siempre de manera consciente para jugar. Por lo tanto, el por qué y el para qué del juego no son las preguntas más adecuadas en el camino hacia una interpretación de lo que el juego es. Pues, desde el por qué y el para qué, el análisis se inclina hacia una interpretación utilitaria o materialista del juego. Lo importante hasta el momento es reconocer que cualquier jugador –ya sea animal, niño u hombre adulto– entra en juego porque el jugar un juego es algo natural que lo constituye desde su nacimiento mismo. Se sobreentenderá entonces que tanto los niveles de complejidad de cada juego como la infinidad de estilos que pueden encontrarse son características derivadas. Los cambios que se introducen en cada juego son el rostro mutado de una actividad de la que es imposible escapar. Jugar es una actividad inevitable.

El juego expresa y libera tensión como uno de sus elementos centrales. Él ofrece alegría y broma, pero también su contra cara, es decir, seriedad y preocupación. Tiene reglas porque las necesita. Pero también permite que surja el caos. Se muestra como constituido por probabilidades seguras. Presenta un margen de cosas que pueden ocurrir. Sin embargo, es, al mismo tiempo, azaroso. Se abre, se libera y se corrompe a sí mismo y

1. Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, tr. Emilio Imaz, (2014), Madrid, Alianza, p. 14.

a quienes están involucrados en él. El mundo del juego es en su totalidad un círculo inaprensible. En él, la razón por sí sola no alcanza a comprender lo que acontece. Por ello, los sentimientos, la imaginación y el abandonarse del jugador resultan simpáticamente inseparables e imposibles de ausentarse en el estar jugando. Cuando el jugador se sumerge por completo en la ocupación del jugar, éste le revela algo. Jugar comprometidamente revela algo nuevo. Trae a la presencia algo que antes yacía oculto. En primera instancia, el jugar presenta al jugador como jugador. En segunda instancia, el jugador, se representa a sí mismo como un ser que está inmerso en un ámbito de juego. Jugar permite dar a conocer, desde su expresión práctico-material, el espíritu del jugador. “La existencia del juego corrobora constantemente, y en el sentido más alto, el carácter supralógico de nuestra situación en el cosmos”². En pocas palabras, en este juego de presentaciones y representaciones, el jugar revela el modo de ser del que juega.

Como en el juego cabe algo que va mucho más allá de lo explicable mediante la razón, es preciso brindarle importancia a la parte irracional e inexplicable que pertenece a todo juego. A saber, lo que se presenta en el jugar puede ser familiar o extraño. Sin embargo, lo familiar no implica seguridad ni lo extraño algo hostil. La vertiginosidad del juego puede llevar a que lo extraño resulte ser algo cercano y lo familiar algo pavoroso. En otros casos, lo revelado simplemente aparece con un nivel conceptual o simbólico inaprensible. Cuando esto sucede, la magia termina ocultándose en un nivel inconsciente o siendo simplemente olvidado. En este juego de revelación y ocultación del ser, la interpretación hermenéutica que realiza Gadamer en *Wahrheit und Methode* resulta de gran ayuda. En la mencionada obra, el juego es un camino privilegiado en el que se expresa el ser. Teniendo en cuenta que las grandes ocupaciones primordiales de la vida humana están constituidas por el juego.

II. El lenguaje y sus estilos como juego

2. Ibid., p. 17. Se recordará entonces a Nietzsche afirmando que no tiene dudas que los dioses ríen de manera sobrehumana. En este caso, los dioses también juegan como dioses y su modo de jugar da cuenta del modo en que este concibe al mundo. Lo mismo pasa en otra medida con el hombre en tanto ríe y juega. En su reír y jugar da cuenta de la concepción del mundo y de sí mismo que alberga.

Huizinga recupera la formación y el uso del lenguaje como juego. Según Huizinga, el juego se expresa en un sentido medio (*der mediale Sinn*). Cuando se suele decir que “algo juega”, “algo se juega” o “algo está en juego”, no se pone de relieve al jugador. Bajo estas expresiones si quisiera hablarse en términos de sujeto, el sujeto es el juego mismo. ¿A qué refiere esta medianía? A la toma de posición del jugador en el jugar. El nombrar las cosas no debe resultar un modo de imposición y dominación del espíritu sobre los entes. El nombrar, por ejemplo, debe tomarse como una relación en la que juego y lenguaje fluyen hacia la afirmación y ligereza de la vida. Un vínculo en el que ninguna parte se impone ni domina, sino que invita a recrearse cada una a partir de la otra. “Jugando fluye el espíritu creador del lenguaje constantemente de lo material a lo pensado. Tras cada expresión de algo abstracto hay una metáfora, y tras ella, un juego de palabras. Así, la humanidad se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza”³. Este ejemplo dado por Huizinga permite pensar el juego lingüístico empleado por Nietzsche a lo largo de sus obras. Nietzsche ha llevado a cabo un juego de estilos: su escritura fragmentaria, aforística, poética, metafórica. El uso de los símbolos para otorgarle mayor expresión al texto y brindarle calidez. Ha sabido en su juego comprometer e interrogar al lector. Un modo de escribir que a su vez se adapta, en ciertas ocasiones, a su salud. La lucidez relampagueante de Nietzsche se refleja en esas síntesis monstruosas pensadas quizás durante una caminata o bajo el efecto de un acontecimiento “casual”.

La posibilidad de jugar con el lenguaje está presente en Nietzsche a lo largo de toda su obra. Pero su juego ha sabido tomar distintos tintes. Según el momento se presenta como metafísico, existencial, literario o fisiológico. Y, en la mayor parte de los casos, como un juego que entremezcla estilos y maneras de pensar que derivan al juego, por medio de la imposición de su voluntad, a alturas nunca antes alcanzadas. Esto ocurrió porque Nietzsche se prestó al juego de dejar volar su imaginación. De este modo, su pluma lograba deslizarse ligeramente en sintonía con sus experiencias y pensamientos. Pero, también, ha sabido aportar al juego su toque personal. Ha utilizado al juego para advertir a sus lectores de

3. Ibid., p. 19.

la innumerable cantidad de peligros que se ocultan detrás de los convencionalismos. ¿Qué mayor juego de convenciones que el lenguaje? La palabra que muestra es la que oculta. Detrás de la palabra que para muchos canta una verdad, en definitiva, puede haber nada. Todo mirar es mirar abismo y Nietzsche lo sabe. Al saberlo, Nietzsche juega, ríe y danza sobre el abismo. Juega entonces a aniquilar y crear como un artista. En este caso, como un artista del lenguaje. La crítica al uso del lenguaje en Nietzsche es un punto fuerte que busca producir quiebres, aniquilamientos. Por ello, Nietzsche se detiene en gran parte de su obra a tratar la cuestión⁴. Como dice Huizinga, la humanidad crea y se recrea a través del lenguaje. Esto Nietzsche lo advirtió y, lejos de quedarse con una actitud pasiva frente al nihilismo lingüístico de su tiempo, se condujo precisamente a proponer soluciones. Atacó fuertemente la falta de recreación y la aceptación impropia de ciertos significados que se erigen desde antaño como intocables. Bien, Dios, bello, etc. Todos conceptos que están vinculados desde la filosofía platónica con lo perfecto y lo divino inmutable. El juego en Nietzsche consistió entonces en llevar a cabo una transvaloración de los valores. El filósofo-artista, el espíritu libre, el niño o el bufón, sólo por nombrar algunos de los personajes de la filosofía nietzscheana, toman entre manos la posibilidad de crear y recrear los conceptos. Estas figuras fuera de esquema se permiten y se adjudican el derecho de dar un nuevo valor y un nuevo orden a las cosas. Precisamente porque han sabido captar que en el movimiento circular del juego pueden desencadenar con pies de palomas su propia tempestad. Parten, así, de una nueva forma de valorar. Queda claro entonces que uno de los modos en los que expresan su juego se da por medio del lenguaje.

III. Cultura, concepto y seriedad

Huizinga analiza la constitución del mito y la puesta en escena del acto cultural. Descubre que por medio de estas representaciones se lleva a cabo la instauración de conceptos o términos. Tanto el culto como el mito mantienen una rela-

4. En obras como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Humano demasiado humano*, *Así habló Zaratustra*, *La genealogía de la moral*, sólo por nombrar algunos ejemplos, el tema no sólo está presente, sino que se encuentra abordado desde diversas perspectivas.

ción directa con lo sacro. Debido a esto, los conceptos y el modo de interpretarlos se han fijado y mantenido a lo largo del tiempo. Cuando el nivel de seriedad en el juego es excedente, las posibilidades de confundir lo sagrado con lo originario y verdadero absoluto son más frecuentes. De esta seriedad y perduración en el tiempo se deriva que algunos conceptos hayan quedado para ciertas culturas fuera de discusión o hayan sido afectados por algún movimiento de cambio. Esto ocurre desde que hay lenguaje y sobre todo cultura. La necesidad del hombre primitivo por explicar lo terreno lo condujo, según Huizinga, a fundir las cosas materiales con una dimensión divina. El espíritu inventivo, jugando entre la seriedad y la broma, encuentra bajo la necesidad apremiante de encontrar explicaciones a su existencia signos y señales de carácter sagrado que le brindan cobijo⁵. Esa conformación de elementos que lo ayudan a sustentarse se fue transmitiendo y fijando como máscara a la piel hasta instaurarse en ciertos casos como verdad absoluta e indiscutible. Un ejemplo de esta transmisión se da a través del mito y del culto. En él, “la comunidad primitiva realiza sus prácticas sagradas, que le sirven para asegurar la salud del mundo, sus consagraciones, sus sacrificios y sus misterios, en un puro juego, en el sentido más verdadero del vocablo”⁶. Tanto del mito como del culto parten las grandes fuerzas impulsivas de la vida cultural. Por ello, no será ajena la crítica de Nietzsche que divide entre moral de esclavos y de señores; el análisis genealógico de la culpa (*Schuld*); la intencionalidad escondida entre lo bueno y lo malo; la invención de la promesa y el ocultamiento del olvido, etc. En fin, en muchos casos la crítica de Nietzsche se dirige a la formación de reglas que al instaurarse como verdades absolutas torturan la existencia y tornan al espíritu en algo pesado.

En el juego se juega la constitución de la moral. Si recuperamos la mirada de Nietzsche sobre la fijación de la culpa en la consciencia del hombre Occidental, encontramos también la ausencia de la risa y del juego durante los actos sagrados. El respeto se vinculó estrechamente a

5. Los griegos vieron el abismo y no lo negaron, dirá Nietzsche. Sin embargo, este no es el caso del cristianismo que fundó sus bases sobre el abismo para olvidarlo y alejarlo lo máximo posible. Así, negó la vida, la tierra y la ausencia total de fundamento por otra vida, un lugar más allá de mundo y un fundamento último en el que todo se explica y del que parte el sentido de todas las cosas.

6. *Ibid.*, p. 19.

lo serio. Sin embargo, y en esto se basa la tarea nietzscheana que busca superar la situación nihilista y decadente de Occidente, no siempre se ha tomado al chiste, la risa o el juego como algo contrario a lo serio. El sentido de irrespetuosidad fue inyectado posteriormente por el hombre, por un grupo de hombres con una intencionalidad premeditada. Platón, y posteriormente el cristianismo, tendrán mucho que ver en esta división metafísica que impacta ante todo en el modo de relacionarse del hombre con el mundo. La tarea genealógica de Nietzsche consiste en parte, no en ir al origen, sino en buscar los puntos de inflexión o de quiebre que ha sufrido un concepto en un momento determinado de la historia. Elimina, de este modo, falsos supuestos y allana el camino para comenzar a buscar puntos de vista distintos. Pues esto sucede claramente con el juego. Ejemplos de concepciones que se repiten en lo concerniente al juego: “el juego es lo no serio”, “el juego es cosa de niños”, “jugar es una pérdida de tiempo”, “hay un tiempo de juego, el recreo”, “no corresponde jugar en cualquier lado”. Sin embargo, Huizinga, tiene la necesidad inmediata de afirmar que el juego puede ser algo profundamente serio. Nietzsche propone al niño como la etapa de superación del último hombre. Y ambos, Huizinga y Nietzsche, conciben al espacio-tiempo del juego creacional como un salto cualitativo en el que hay que aprender a adentrarse. En todo caso, de lo que aquí se trata, entre otras cosas, es de repensar el concepto de seriedad. Una seriedad que incluya la risa, incluya la ligereza y sea entonces una seriedad juguetona⁷.

Que el juego puede diferenciarse del comportamiento del jugador y que el juego no es cosa seria quedará, para Gadamer, como una suerte de prejuicio histórico. El problema que conduce a los intérpretes a caer en la afirmación de que el juego no es algo serio se debe al hecho que “[el] jugar está en una referencia muy peculiar con la seriedad”⁸. Esta manera de estar en relación tan peculiar torna difícil percibir lo serio del juego. Una seriedad incluso sagrada (*heiliger Ernst*).

7. De todas formas es notable la relevancia que le da al animal ridens aristotélico como una exclusividad fisiológica del hombre de la cual el juego no puede jactarse debido a que los demás animales también juegan.

8. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, (1990), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ed. cast: *Verdad y método*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, (2012), Salamanca, Sígueme, p. 144. „Das Spielen hat einen eigenen Wesenbezug zum Ernstest.“

La seriedad del juego conduce al jugador a poner en suspenso las actividades diarias. Si bien es un juego en lo que se introduce, el juego no es más que juego. Puede decirse que el jugador olvida que sabe que eso es un juego. Incluso, sería propicio pensar que el jugador se olvida del hecho mismo de que es jugador. Los jugadores son simplemente el medio por el cual el juego se exhibe⁹. Por lo tanto, la importancia no recae en la finalidad que los jugadores quieran alcanzar, sino más bien en el movimiento que realizan. Se trata de un movimiento de vaivén que el juego mismo lleva a cabo como danza (*Tanz*). Esta circularidad le permite renovarse de manera constante en cada repetición.

IV. El niño, el loco y la soledad del jugador

La figura del juglar (*Spielmann*) expresa la libertad propia del movimiento del juego. El bufón, el loco y el niño son figuras que se abandonan a un movimiento de juego propio. En ellos, por ejemplo, no hay división entre lo normal y lo anormal o entre la realidad y el sueño. Lo que para otros es juego y mero azar, para el loco es el estar en correspondencia con la libertad. Esto significa que su estar en consonancia con el juego se da de tal manera que elimina la tensión entre libertad y necesidad. Por lo tanto, en la configuración del mundo en la que se de-mora se haya como un jugador de carácter auténtico y pleno. Su abandonarse coincide con el movimiento lúdico que sabe por sí mismo cómo sostenerse. Así es como lo hace la obra de arte por medio de su movimiento interno de lucha. Martin Heidegger en *El origen de la obra de arte* presenta de manera implícita la lucha como juego en torno al movimiento de reposo de la obra de arte. Teniendo en cuenta esto, Gadamer dirá que “El juego es la realización del movimiento como tal”¹⁰. Pues el movimiento del juego libra, como continúa diciendo el autor, al jugador de tener que tomar el trabajo de la iniciativa, es decir, de fundar movimiento. El movimiento mismo del juego se da como natural. Se confunde con la naturaleza. Es natural y el loco lo vive así. Sin embargo, su au-

9. Se considera oportuna la traducción que propone el Dr. Alejandro Vigo con respecto a la palabra alemana *Darstellung* como exhibición en la obra de Gadamer *Verdad y método*.

10. Gadamer, H-G., WM, ed. Cit., p. 109. “Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher“.

tenticidad proviene de la voluntad de poder que ejerce al introducirse en el vendaval dado por el juego. El niño, el loco o el bufón viven sin percibirse jugando. En cambio, en los otros, en el espíritu de la pesadez, en el jugador impropio, hay una reticencia, una negación que no comprende y que, generalmente, tampoco quiere comprender. Este es el caso del jugador que no quiere asumirse como lo que es. Es decir, un ser que esta ya jugando.

Según Gadamer, no hay juego en solitario. Tampoco hay jugador que juegue plenamente solo. Siempre hay algo “otro” que juega con el jugador. Donde pareciera que el gato juega solo con el ovillo de lana, el ovillo juega con el gato. Donde el jugador lanza los dados, los dados juegan con el jugador. En este ejemplo, la tentación del azar que produce el juego hace jugar a ambos. El movimiento del ovillo y el de los dados introduce y guía a los jugadores hacia su posibilidad más propia. Les presenta un camino para que se extravíen en él. Así es como naturalmente juega el bosque (*Wald*) con el caminante (*Wanderer*). El bosque juega con sus profundidades; con el contraste de luces y sombras; con la intensidad de su clima; con los sonidos y los silencios. El bosque juega a mostrar y ocultar. A través de él, el viento susurra y comunica. Alerta las presencias y se anticipa. De esto modo, el bosque cuida, protege y resguarda. El caminante es jugado en su caminar por el bosque. El pensar que emerge en dicha caminata es producto de la interacción del caminante con el bosque y de ambos con el ser. En la tríada jugador–juego–objeto lo que sale a relucir es el ser.

Para Huizinga, la risa no aparece necesariamente en todo lugar en el que se desarrolla un juego. El jugador, al estar sumergido por completo en el juego, puede generar una seriedad tal que ni él ni el espectador, si lo hubiere, encuentren algo cómico. La presión o lo abismático que puede llegar a revelar el juego abre la posibilidad de hacer emerger el sentimiento de soledad. Cuando el juego deviene tierra hostil, el jugador no quiere morar, sino más bien huir. En su huida busca desvanecer su soledad y autenticidad en la seguridad del rebaño. Sin embargo, muchas veces tal seriedad y tensión del juego, cuando es vista en retrospectiva, causa risa. O también, si el juego es percibido por alguien que no está incluido en el jugar puede reírse de tal seriedad expresada por los otros. Entre el querer huir y el intentar morar

está implicado el nivel de riesgo que requiere el juego. El juego debe implicar un nivel considerado de riesgo para el jugador. En el juego fácil es menos factible que se produzcan cambios. El juego fácil es el juego del rebaño que le cede el mando al pastor. La oveja se entrega a lo seguro, a la comodidad y a la pereza. Una nivelación mediocre que lleva a la voluntad hacia un llano. En la facilidad del juego la voluntad se adormece y esto atenta contra el cuerpo y el espíritu del jugador. La voluntad que no se expande genera resentimiento. Por ello, el juego precisa riesgo. El juego que requiere superación es el que ama la vida. Cuando lo que se arriesga en el juego es la vida, ahí, se exige todo del jugador. Se exige voluntad de poder, superación, enseñoramiento y arrojo. Si lo que está en juego es el ser que cada uno es, entonces, no se puede pedir menos. Sólo se puede tener actitud de jugador cuando las posibilidades se corresponden con algo serio. Con actitud, el jugador puede alcanzar a ser lo que tiene que ser. No importa en él si hay abismo o si la posibilidad de huir del juego está siempre latente. Lo que el jugador propio quiere es ganar-se.

Tener que jugarse la posibilidad existencial de llegar a ser lo que se es genera un riesgo que fascina al jugador hasta la última célula de su cuerpo. Lo impulsa a querer elevarse. Desde su pantano busca entonces la altura. Aquí el juego se impone a uno como jugador y el jugador se impone al juego. “La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace señor de los jugadores”¹¹. En el juego, quien tienta es tentado. El hechizo del juego radica en la posibilidad de que pueda surgir de allí lo esperado o lo contrario a eso querido. En la medida en que la suerte está echada y la voluntad es propositiva puede aparecer algo nuevo e inesperado. La necesidad o el azar derivan del juego mismo, es decir, del ámbito que este crea y recrea. El ser es en la instancia más decisiva ese *algo (etwas)* que se juega sin importar las condiciones en las que se haya el jugador en relación con la libertad o la necesidad.

V. Representación y máscara

El modo de ser del juego es la represen-

11. Gadamer, H-G., *WM*, ed. cit., p. 112. “Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird.“

tación. El juego, en su representar, presenta algo. En principio, presenta a la vida como una gran obra de teatro. Actores, escenografías, telones, música y demás yacen metamorfoseados en el mundo. El juego, en tanto transcurre esta gran obra, se presenta algo a sí mismo y presenta algo al jugador. Los jugadores-actores son un medio para traer a la presencia. El jugador pone en evidencia que hay, que hay algo en donde podría no haber nada. Esto quiere decir que el jugador pone en evidencia al ser. Su traer a la presencia es un poner al descubierto. Pero cuando lo que viene a la presencia en el jugar es una autorepresentación el juego se torna aún más interesante. Hablar de autorepresentación es hablar de uno de los accesos más profundos que el movimiento del juego puede generar o donar. Cuando el jugador-actor representa algo deja accesible su modo de ver y comprender el mundo. Pero lo importante en la representación no es el objeto que se representa, sino el modo en el que se hace. El modo en el que algo es representado desoculta la forma en la que el actor, representante, se habita y se vive. En pocas palabras, uno comprende según como se juega. El jugador-actor, representando, se presencia a sí mismo como si se encontrase frente a un espejo en el cual tiene la posibilidad de elegir verse o no.

Al representar algo mediante el juego, el actor se autorepresenta a sí mismo desde aquello que le viene a la presencia. Pues, entregarse de manera total a la tarea del juego es llevar a cabo la expansión de uno mismo. Gadamer lo define diciendo “jugar es siempre ya un representar” para alguien¹². En el más intenso de los casos se trata de representar lo que uno es justamente para uno mismo. De esta manera, uno deviene actor y espectador de sí mismo. El juego supera en toda su dimensión al jugador. La complejidad del juego de la vida lo ha visto Nietzsche en su primera obra publicada bajo el nombre de *El nacimiento de la tragedia*. Si bien Nietzsche está pensando en otros términos a los presentados tras la emancipación de *Humano, demasiado humano*, los conceptos de máscara, actor, espectador y coro en el sentido griego, contienen una fuente de significaciones inagotables¹³.

El jugar a ser algo, lo que se representa o se presenta, no tiene que ser verdadero. Justamente, el actuar permite y exige la libertad de la ficción. El actor no tiene un rostro último. En el fondo, no hay fondo. No hay piel, no hay rostro, no hay verdad. Y, ante el abismo que acecha, la posibilidad de representar y de crear mundos aparentes que tiene en tanto jugador “espíritu libre” está abierto. El jugador que comprende la posibilidad que abre la buena voluntad de máscara deviene jugador-artista. “El juego está fuera de la disyunción sensatez y necedad; pero fuera también del contraste verdad y falsedad, bondad y maldad. Aunque el jugar es actividad espiritual, no es, por sí, una función moral, ni se dan en él virtud o pecado”¹⁴. La función moral es lo derivado del juego que se juega en el plano del ser. Es lo que desprenden los jugadores como elemento revelado por el jugar bajo una intencionalidad. Del juego se deriva la posibilidad de valorar. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, son juicios que se derivan del modo en cómo cada jugador se toma entre manos.

Lo que viene a la presencia por medio de la representación puede generar distintos sentimientos y estados anímicos tanto en el jugador que se encuentra involucrado como en los espectadores. La belleza, en la medida en que pertenece al dominio estético, acompaña al juego otorgándole diversos elementos. El juego que atrapa es el juego bello. Pues, si el juego es feo o revela algo siniestro genera entonces rechazo.

Ya en las formas más primitivas del juego se engarzan, desde un principio, la alegría y la gracia. La belleza del cuerpo humano en movimiento encuentra su expresión más bella en el juego. En sus formas más desarrolladas éste se halla impregnado de ritmo y armonía, que son los dones más nobles de la facultad de percepción estética con que el hombre está agraciado. Múltiples y estrechos vínculos enlazan el juego a la belleza.¹⁵

Ritmo y armonía son modos de expresión de la belleza. A través de ambos, es posible percibir la extrañeza y lo inaprensible del concepto de juego, dado que éste, en su fluir lúdico busca tal fascinación.

VI. La libertad del niño y del animal

griega.

14. Huizinga, J., *Homo Ludens*, tr. cit., p. 22.

15. *Ibid.*, pp. 22-23.

12. Gadamer, H-G., *WM*, ed. cit., p. 114. “Nur weil Spielen immer schon ein Darstellen ist, (...)”

13. Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* realiza una inversión de la función del espectador y del actor, dejando en un lugar privilegiado y activo al espectador de la tragedia

De lo desarrollado hasta el momento es posible observar algunas características generales del juego: a) Todo juego es, antes que nada, una actividad libre. b) El juego de ninguna manera excluye la seriedad. c) El espacio-tiempo en el que se desarrolla el juego son extraordinarios. d) El juego re-presenta. La libertad se relaciona con lo instintivo del juego efectuado por el animal y el niño. Dado que en el hombre adulto se tienen prejuicios, vergüenza, obligaciones y poco sentido del humor, entrar en juego deja de ser considerado como un ejercicio natural. En algunos adultos, la necesidad de entrar en juego se toma como una actividad forzada. Esto sucede al menos por dos motivos: o porque nunca aprendieron a jugar, o porque por ciertos motivos olvidaron como se juega. En cambio, el animal y el niño se dejan llevar, se sueltan y se lanzan al juego porque su inocencia los hace libres. Se comportan como jugadores que liberan una pulsión interna, generalmente incomprensible. En esta actividad actúa implícitamente el desarrollo de las capacidades fisiológicas y cognitivas. El animal y el niño se descubren mediante el juego. Descubren su cuerpo y sus capacidades motrices. Buscan superarse e intentar ir por más. En ellos el límite y la regla es algo difuso. Por medio de su libertad se vislumbra el goce, el gusto, la danza y la risa. El placer por el juego deja en segundo plano toda imposición que el juego mismo proponga por medio de reglas. Sin embargo, las reglas no se imponen como un deber ser moral que hostiga, sino como una invitación seductora en la cual se busca perfeccionar el todo. Perfeccionar el estado físico, las capacidades intelectuales, la mirada sobre el mundo y lo que se encuentra en él. Lo grandioso es que en el plano del animal y del niño no se juega porque sea una tarea. Ellos juegan por el simple hecho de jugar. Juegan más bien por ocio y porque el movimiento mismo del juego los atrapa. En su inocencia se dejan atrapar. No habita en ellos ni la necesidad ni la culpa. El jugar con culpa nace de una intención cultural. La culpa impide que el jugador se adentre en su totalidad al juego. El juego que arriesga al ser y tiene al jugador involucrado plenamente produce un salto cualitativo en el jugador y lo desprende de su vida cotidiana. El juego, en tanto es juego de la vida, lo que busca en definitiva, es purificar el vínculo del jugador con el mundo. Vislumbra el deseo de que todos devengan niños artistas. Niños que juegan un juego que introduce sentido al

mundo y late en consonancia con la energía de la tierra.

VII. El recreo como tiempo de juego

No se trata en el juego simplemente de fingir “como si...” uno asumiera el rol de jugador, sino de asumir el papel con una seriedad que se aleje de momento de la pura broma. Hay que creer, creerse y hacer creer que el tiempo de juego lo es todo. Sin tiempo de juego no hay creación, no hay cambio, no hay vida. Involucrar la seriedad con el juego ayuda a impedir que el juego sea abandonado antes de que finalice. El juego se abre y se cierra desde sí mismo. Sin embargo, este puede ser interrumpido desde fuera. La obligación de los quehaceres cotidianos puede asaltar al juego en cualquier momento. “Cualquier juego puede absorber por completo, en cualquier momento, al jugador. La oposición «en broma» y «en serio» oscila constantemente. El valor inferior del juego encuentra su límite en el valor superior de lo serio. El juego se cambia en cosa seria, y lo serio, en juego”¹⁶. Del estado de angustia, del aburrimiento y de la nostalgia es posible también que surja el juego. Esto quiere decir que no hay juego sólo donde se encuentra la alegría y la felicidad. Estado de ánimo y juego se influyen mutuamente. El juego interviene entonces en la vida cotidiana como *intermezzo*. Tiempo intermedio de recreo para recrear y recrearse. Esto es, sin ir más lejos, la función del niño que recupera Nietzsche en su discurso titulado “De las tres transformaciones” de *Zarathustra*. Es posible dilucidar una doble interrupción; por un lado, el juego irrumpiendo en lo cotidiano; por otro, lo cotidiano irrumpiendo al juego.

La recreación, el tiempo de recreo del juego no constituye un adorno o complemento de la vida cotidiana. El tiempo de recreo puede ser la vida misma dependiendo de la voluntad de poder del jugador. En el tiempo de juego pleno se lleva a cabo la re-significación del sentido y de la comprensión de la existencia. Es juego con el caos y el orden de las estructuras. El juego de fuerzas entre Dioniso y Apolo. Ser exige jugar por el hecho mismo que hay que jugar para ser. Y, tanto el ser como el juego necesitan su tiempo como horizonte de proyección. ¿Cómo dispone y se dispone el jugador en relación con aquel tiempo que

16. *Ibid.*, p. 25.

todavía no es propiamente juego? Hay al menos dos alternativas: o se asume de manera propia, o se abandona a un estado impropio. Es decir, el jugador se asume o se niega. Esto lo ve también claramente el filósofo argentino Carlos Astrada en sus obras *El juego metafísico* y *El juego existencial*¹⁷.

En el jugador que se niega, el tiempo de juego es tiempo de penuria, de huida y de rechazo. Un tiempo sin dioses y sin divinidades. Es el tiempo del hastío, de la ausencia total de sentido. Tiempo de nihilismo y negación. El juego es una tortura, una carga pesada ante la que el jugador no se resuelve nunca. Se es indiferente ante sí y apático ante el mundo. El juego deviene un no a la vitalidad. El tiempo se vive como una espera que carcome la fe y las esperanzas. Para el jugador impropio la esperanza es una falsa aliada. ¿Acaso no recuerda a Pandora? La esperanza trae consigo la ilusión de un tiempo lineal que contiene en su futuro promesas que lo reparan todo. Todo lo recto miente, afirmó el gnomo a Zaratus-tra en el discurso titulado “De la visión y el enigma”. Un tiempo que corroe desde las entrañas. Lo lineal no cumple nunca con lo que promete. La concepción lineal del tiempo es en el fondo un modo de concebir el tiempo que lo devora todo. Y mientras el jugador espera concibe al tiempo como si fuese un ladrón. Pero cuando la ilusión maligna de la linealidad acaba, ya es demasiado tarde. Pues también este tiempo cronológico se ha devorado hasta la última esperanza. No hay complicidad con lo lineal que se sostenga o perdure. El tiempo recto es una condena que lo encadena todo. La tierra, en tanto tablero en el que se desarrolla el juego, es inhabitable. Ella es campo

17. En el desvelo del jugador, el jugador va a tentar fortuna; es decir, en el apostar de su juego, va a poner todo lo que tiene, todo lo que es. Arriesgando todo en el azar –hasta su propio ser– es la muestra de cómo se decide ir por lo absoluto. Pero para ganar el jugador debe estar atento, en vigilia. “Es en la calma de la noche, frecuentemente voraginoso, cuando suelen amanecer inesperadas claridades”. En la calma, algo puede sorprender. Pero para eso, es necesario esperar con calma, tratando de penetrar en la inadvertida oscuridad de lo cotidiano que con frecuencia rehúye de nuestro mirar. Aquel que se deja atrapar por lo inesperado y se adentra de un sobresalto al nuevo espacio-abismo que ha creado el juego, “se decide por el juego metafísico, se pone en el acontecer inasible e indescriptible de la trascendencia”. Pero para que esto sea posible, como se ha mencionado, es necesario captar esa claridad y dejarse atrapar por ese acontecer inesperado. Estos jugadores, ciertamente son los menos; además, no solamente “luchan” por encontrar claridad, sino también tienen que superar a su antagonista.

árido y desolado del que nada puede florecer porque los dioses han huido o se los ha expulsado de ella. Sin divinidades, el jugador impropio ve al templo como algo insignificante. Por ello, exclama al viento que hay que derribarlo; vender o tomar lo material que sea útil; en pocas palabras, profanarlo. Ni la tierra ni el templo le despiertan nada porque él está profundamente inmerso en un tiempo de sueño que le niega el abismo. En el juego oscuro toda ofrenda es por una deuda. Una deuda infinita e impagable.

En cambio, en el jugador que se asume, la tierra es campo de juego. El jugador héroe hace de su tiempo de juego un tiempo sagrado. Se pone metas. Se sabe, se conoce, se quiere y se desea. Su ponerse en juego abre mundo, invita y dona. En la medida en que avanza con su jugar esparce sentido, ilumina y hace sacar a la luz lo que permanecía velado por sombras. La realización de sus cultos es regalo. El tiempo de juego es una primavera que quiere vida y da frutos. Culto, ofrenda y ante todo celebración. Gracias al sí a la vida que da el héroe, las cosas del mundo vuelven a morar la tierra. El bosque, el prado y la montaña recuperan su magia. Con el sí de “la gran salud” el mundo no necesita templos porque toda la tierra es ya lugar sagrado.

“El juego se aparta de la vida corriente por su lugar y por su duración. Si «estar encerrado en sí mismo» y su limitación constituye la tercera característica. Se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio. Agota su curso y su sentido dentro de sí mismo”¹⁸. El tiempo exige un descanso. En el detenerse se muestra la posibilidad de ser recordado. Se recuerda lo que se jugó. Qué se jugó, cómo se jugó, quiénes jugaron. Queda abierta así la dimensión pasada del tiempo. El recuerdo revela la nostalgia de algún instante de esplendor generado en el jugar. El recuerdo puede generar el anhelo en el jugador de querer volver a recuperar esa gloria o puede desmoralizarlo totalmente. Cómo reacciona el jugador en el descanso, en ese tiempo “entre”. Entre lo pasado y lo venidero. En el descanso, el jugador auténtico percibe que no para de jugar nunca. El campo de lo posible y las probabilidades le exigen respuesta. El tiempo de espera y preparación para arrojarse de nuevo al juego en definitiva no da tregua. El futuro deviniente requiere tener entre manos el pasado y el presente. Pasado, presente y futuro, los tres momentos del tiempo, se

18. Huizinga, J., *Homo Ludens*, tr. cit., p. 27.

entremezclan y luchan de manera incesante. En la medida en que constituyen un círculo, expresan también la posibilidad de repetición del juego. Lo pasado no pasó. Más bien retorna al jugador de una manera renovada, ya que, en definitiva, el jugador tampoco es el mismo que era. Característica esencial del juego, da revanchas continuas. Hay algo de orden cíclico en su repetición. Sin embargo, la repetición no implica una instancia idéntica a la otra. En cada una de las repeticiones surge y se percibe algo como novedoso o distinto. En el concepto de eterno retorno de lo mismo de Nietzsche sucede algo similar. Se recordará, dicho burda y rápidamente, que la aceptación del eterno retorno no implica la mera sucesión de las cosas en un orden idéntico, sino en todo caso, la necesidad de aceptar las experiencias joviales y aquellas que implican sufrimiento. Lo importante para Nietzsche está concentrado en la fórmula *amor fati*. No querer que nada sea distinto de lo que es, no querer ser uno mismo distinto, sino más bien aceptar la vida y amarla con todo lo que ello implica.

VIII. El ámbito del juego, un campo mágico

Ahora bien, el tiempo del juego se expresa en un campo de juego.

Todo juego se desenvuelve dentro de su campo, que, material o tan sólo idealmente, de modo expreso o tácito, está marcado de antemano. Así como por la forma no existe diferencia alguna entre juego y una acción sagrada, es decir, que ésta se desarrolla en las mismas formas que aquél, tampoco el lugar sagrado se puede diferenciar formalmente del campo de juego. El estadio, la mesa de juego, el círculo mágico, el templo, la escena, la pantalla, el estrado judicial, son todos ellos, por la forma y la función, campos o lugares de juego; es decir, terreno consagrado, dominio santo, cercado, separado, en los que rigen determinadas reglas. Son mundos temporarios dentro del mundo habitual, que sirven para la ejecución de una acción que se consuma en sí misma.¹⁹

El juego no sólo necesita de un tiempo, sino también de un espacio propicio para poder liberarse. Desde esa exigencia constitutiva del juego, el juego desde su jugar lo crea y lo genera. El espacio propicio para el juego nace desde el juego mismo. Así como el juego no excluye la seriedad, tampoco excluye el orden. El movi-

miento del juego crea su propio orden. Impone y se autoimpone. El juego no podría no estar jugando. Por lo tanto, los límites espacio-temporales se recrean a partir de esta necesidad interna de estar siempre en juego. El juego utiliza a los jugadores como un medio para regenerarse. Los jugadores que promueven el sin sentido o el absurdo acechan a la vitalidad y la salud del juego. Estos hombres pertenecen a la seguridad de la vida cotidiana. Lo cotidiano estropea al juego. Los que se mueven en el plano de lo cotidiano consideran al juego justamente como una pérdida de tiempo. Habitan un plano que anula la falta de sentido del juego. Sin embargo, el juego interactúa todo el tiempo con ambos planos, es decir, con el plano de lo cotidiano y con el de juego propio. En definitiva, donde hay ser, hay juego. Debido a esta interacción que realiza el juego sus impulsos actúan tanto hacia dentro como hacia fuera. El juego tiene su espacio delimitado. Impone su frontera. La frontera del círculo mágico no sólo intenta resistir frente a la opacidad externa, sino que quiere expandirse y conquistarla. Desde su frontera, el juego quiere atraer hacia sí lo opaco del mundo para transformarlo en juego propio. Pero, ante todo, debe resguardar y cuidar lo que yace dentro de su círculo. Tiene la tarea de hacer que lo que mora en su interior no deje de fluir y dar luz. ¿Acaso puede agotarse? Si no sabe enseñorearse, puede ser conquistado. He aquí, nuevamente, la tensión expresada como incertidumbre y azar.

Este elemento de tensión presta a la actividad lúdica, que por sí misma está más allá del bien y del mal, cierto contenido ético. En esta tensión se ponen a prueba las facultades del jugador: su fuerza corporal, su resistencia, su inventiva, su arrojo, su aguante y también sus fuerzas espirituales, porque, en medio de su ardor para ganar el juego, tiene que mantenerse dentro de las reglas, de los límites de lo permitido en él.²⁰

En el juego que implica la totalidad de la existencia, la tentativa de suicidio y la visión pesimista acerca del mundo aparece como una salida fácil. Lejos está Nietzsche de optar por una escapatoria de este tipo. No hay nada peor para el juego que el aguafiestas, en alemán *Spielverderber*, literalmente: estropeajuegos. El jugador que se suicida o abandona el juego en mitad de este deja debilitado el espacio abierto. Sin embargo,

19. *Ibid.*, p. 28.

20. *Ibid.*, p. 29.

cuando de lo que se trata es de suicidio, el debilitamiento que sufre el juego es generalmente insignificante a gran escala. Ya que, suele suceder que el suicidio es llevado a cabo por un jugador impropio. Si es impropio, no hay ni hubo aportes importantes. Por lo tanto, de lo que se trata es de un jugador reemplazable. En cambio, el jugador que decide no jugar más, lo corrompe desde dentro y lo libra al acecho de lo opaco. Es preferible un tramposo a un aguafiestas. El aguafiestas irrumpe contra la frontera del espacio de juego. Busca arruinar la ilusión que genera el juego. Y generalmente lo logra porque su daño es difícil de reparar rápidamente. Desde que el aguafiestas decide no entrar en juego, su no entrar en juego acecha peligrosamente el ámbito de juego de los que juegan. Corre riesgo de no poder concentrarse, de no sostener el clima, la predisposición, la calma, la entrega. El que no entra en juego debe ser expulsado. Debe ser alejado de las fronteras que protegen al juego. Es preferible lidiar con un tramposo que contra un aguafiestas. El tramposo lleva al límite las reglas del juego porque conoce el juego y sus reglas. Se otorga el derecho de mezclarlas, de confundir, atrapar e innovar. Pienso sólo en él y se atreve a romper la regla y a introducir cambios. Lo meritorio del jugador tramposo es que sostiene la ilusión. Deja permanecer el misterio. No rompe ni atenta contra el ámbito del juego. El único hecho consiste en que no se abandona a la simple aceptación de las reglas como lo hace un mero jugador más. El tramposo busca sacar un provecho distinto. En su hacer trampa hay intenciones particulares que quieren imponerse.

El misterio y el secreto rodean al espacio de juego. Hay algo iniciático en él. Cuando el juego se abre los quehaceres cotidianos o el plano del mundo normal quedan suspendidos²¹. En el misterio y en la suspensión de lo normal, el juego habilita un cierto desorden y alboroto frente a la disciplina y a la autoridad. Se comprenderá que el tramposo conoce en todo caso gran parte de la esencia del juego. Él puede, incluso, saber las reglas mejor que cualquier otro jugador. Este personaje utiliza las máscaras y los disfraces mejor

21. Un claro ejemplo es la procesión a Delos en la que se recordaba la victoria de Teseo sobre el Minotauro. Desde que el barco zarpaba, hasta su regreso, no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte. Este hecho aparece al comienzo del diálogo platónico *Critón* en el cual Sócrates deduce por la visita de aquel que el barco ha arribado. (Cfr. Platón, *Critón*, 43 c y ss.).

que nadie. El tramposo es como la carta del loco en el tarot. No tiene un lugar propio pero se lo genera según la circunstancia. Tiene una lectura llena de matices con respecto al espacio. Se lanza y su acción fluye e impacta de manera directa en lo que se juega. El tramposo se divierte, incluso más que ningún otro jugador. El loco no tiene miedo a perder nada y por ello lo apuesta todo. Su jugarse inhibe a los demás. Es espontáneo, versátil, imprevisible, alegre, libre, falto de compromiso, ingenioso, innovador, etc. En pocas palabras, el juego lo necesita.

En el ocultar del juego, en su traslación, queda manifiesta la posibilidad de representar algo profundo. Sin duda alguna, la máscara permite encarnar diversos roles con mayor fuerza y seriedad. El niño que juega asume a flor de piel el personaje que representa. Lo importante será rescatar que la representación y la figuración en muchas ocasiones no acaban con la finalización del juego, sino que sus fronteras se extienden y “su esplendor ilumina el mundo de todos los días”²². Como la tarea del espíritu libre nietzscheano que está inmerso, según G. Vattimo en su obra titulada *El sujeto y la máscara*, en la lógica metafísica del platonismo y que en su labor práctica debe comenzar a jugar, reírse y danzar por sobre la moral. Por sobre los valores en general, con el fin de buscar convertirlos. De alcanzar la transvaloración de todos los valores. La lucha del espíritu libre es una lucha a favor de la jovialidad y de la alegría. Su combate quiere librar la tierra de las sombras del nihilismo y del espíritu de la pesadez. El espíritu libre alza sus estandartes contra la decadencia. Representa la lucha como juego del mundo. El espíritu libre observa y percibe el orden de la naturaleza de un modo activo. Ama la naturaleza e intenta escucharla. Luego, devuelve a ella lo recolectado en la donación como amor que dice sí a la vida. La tierra no habla, canta. Por medio de su canto amoroso sacraliza y envuelve sus paisajes con divinidades que quieren primordialmente fluir. Los dioses retornan y ríen nuevamente junto a los hombres. Su risa invita a amar la vida. Tienen un instinto lúdico, poético, artístico. Al retornar a la tierra son niños otra vez. La trasmutación espiritual del espíritu libre nietzscheano utiliza el factor emocional. La fantasía actúa como proceso creacional que danza imaginando e intentando plasmar un nuevo orden. Mediante el espíritu libre Nietzsche expresa su

22. Huizinga, J., *Homo Ludens*, tr. cit., p. 34.

idea de la vida, del amor y de la voluntad. Advierte a su vez de los otros. Señala las sombras y todo aquello que acecha. Pues o se juega en favor de la vida o en su contra. Lo que no es posible es no jugar. Creer elegir no jugar, o escapar al juego, demuestra el modo de asumirse frente a la vida. Decir no al juego muestra la impropiedad y carencia de expansión de la voluntad frente al propio poder ser. Heideggerianamente, negarse al juego sería querer evitar tener acceso a un sentido más originario. Desde Nietzsche sería querer impedirse llegar a ser lo que se tiene que ser.

Hay que celebrar incluso el sacrificio. El abandono y el desprendimiento son cruciales. Es necesario comprender que algunas cosas deben morir para que otras puedan crecer. Bajo este movimiento se expresa la voluntad sobre la tierra. Por lo tanto, es necesario enseñorearse a un nuevo nivel. En ese nuevo nivel, en el nivel del ultrahombre, la vida cotidiana queda suspendida con mayor facilidad. Para el ultrahombre no hay diferencia entre cotidianidad y juego. En él todo es juego. Con el gozo el deseo y el placer, las desilusiones y los desencantos son mucho más fáciles de sobrepasar. La multiplicidad de sentimientos que invaden al jugador es inagotable. El jugador que engaña es a la vez que es engañado. Por eso lo vivencia todo. La máscara, en su rol fundamental, aporta a la unidad mística, a la posesión de aquello que representa hasta lo más profundo de su ser. Pues lo misterioso del juego no es en definitiva otra cosa que la relación con el ser. De este modo, entre ser y jugar termina siendo difícil de hallar una diferenciación conceptual. O mejor dicho, una definición válida y sustentable para cada uno. Ambos son conceptos a los cuales el niño, el poeta, el loco, el filósofo, le brindan celebraciones y fiestas. Realizan juegos expiatorios que otorgan nueva vitalidad al mundo. Acompañan con alegría e inocencia los ciclos de regeneración. Ellos, los que sueñan con ser artistas entre crepúsculo y aurora, no tiemblan ante la necesidad de aniquilar y crear. Pues su meta es la de donar sentido al mundo y amar la vida.

Bibliografía:

- Astrada, Carlos, *El juego existencial*, “Introducción”, (1993), Bs. As., Babel.
- Astrada, Carlos, *El juego metafísico: para una filosofía de la finitud*, (2013), Bs. As., Instituto Lucchelli Bonadeo.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, (1990), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ed. cast: *Verdad y método*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, (2012), Salamanca, Sígueme.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, tr. Emilio Imaz, (2014), Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual, (2014), Bs. As., Alianza.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, (2013), Bs. As., Alianza.

* El presente trabajo fue presentado en el marco de las IV Jornadas de Alumnos de Filosofía Cristiana en torno a la temática “Filosofía cristiana y pensamiento contemporáneo en el contexto de los 500 años de la Reforma” en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), Viña del Mar, Chile. Un profundo agradecimiento a los alumnos y colegas, en especial al Dr. César Lambert Ortíz por su predisposición.

Una lectura crítica de la recepción hermeneútica de la *Crítica del Juicio* (1790)

Erika Whitney
Lic. Filosofía - UNC

Resumen

En las últimas décadas se ha detectado el valor filosófico de la *Crítica del Juicio* (1790) tras los esfuerzos por alcanzar una comprensión más acabada de la filosofía trascendental de I. Kant. La interpretación de las nuevas lecturas enfatiza el rol de la tercera crítica con vistas a desentrañar el significado último del criticismo kantiano.

Los debates contemporáneos en torno a la teoría criticista de la racionalidad suelen plantear sin más sus valoraciones u objeciones a partir de una lectura dicotómica de estos momentos, es decir, hacen hincapié en una u otra crítica, dejando en segundo plano el rol de la tercera crítica y, con ello, la articulación sistemática que era exigida por Kant como condición de posibilidad de una comprensión última de la razón. Semejante interpretación conduce a pensar que Kant se habría ocupado de lo bello no sólo de forma marginal, sino que, y sobre todo, habría relegado la discusión en torno a las funciones de la facultad de juicio a la tercera crítica.

El presente trabajo tiene como objetivo una primera aproximación crítica a la lectura gadameriana de la filosofía de Kant. H.-G. Gadamer desarrolla en la primera parte de *Verdad y Método* (1960) una crítica de la conciencia estética, en la cual, y aunque con ciertos reparos, también Kant es criticado. Pues Gadamer encuentra en la tercera crítica los primeros síntomas de lo que más tar-

de sería una concepción estética del arte. Dicha interpretación ha contribuido no sólo con la difusión, sino con la sedimentación de una determinada interpretación de la *Crítica del Juicio* que podríamos caracterizar como estetizante. Con el término estetizante hacemos referencia a una fundamentación de la estética como ámbito autónomo que se ocupa del gusto y de lo bello, y, en este sentido, lo distinguimos del término estético que refiere más bien al aspecto subjetivo del conocimiento. Entonces: ¿hace justicia la interpretación de Gadamer a la *Crítica del Juicio*? La propuesta aquí es, primero, hacer una breve reconstrucción de las ideas principales que aparecen en *Verdad y Método* sobre este tema, para luego, considerar dicha lectura a la luz de las recientes investigaciones que hacen hincapié en la integridad del pensamiento de Kant.

La revitalización de la *Crítica del Juicio*

En las últimas décadas se ha detectado el valor filosófico de la *Crítica del Juicio* (1790) tras los esfuerzos por alcanzar una comprensión más acabada de la filosofía trascendental de I. Kant. Autores como W. Wieland –discípulo de Gadamer–, M. Kugelstadt y B. Longuenesse¹,

1 Wieland, W., *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 2001. Kugelstadt, M., *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants*

pensaron la posibilidad de una extensión y proyección de la problemática del juicio reflexionante –tal como está elaborada en la tercera crítica– sobre la concepción de la constitución de la experiencia y la posibilidad del conocimiento. Estos filósofos concuerdan al sostener que una profundización en la *Crítica del Juicio* no significa ni una revisión de los fundamentos establecidos en las dos primeras críticas, ni una prueba de la desvinculación entre las críticas, sino, por el contrario, la asunción de que la cuestión planteada por Kant en la tercera crítica tiene que ver con una concepción sistemática de la razón que es propuesta, pero no fundada en los desarrollos de *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*.

Semejante tarea encuentra su fundamento en la argumentación que I. Kant desarrolla, principalmente, en el prólogo y la introducción² de la *Crítica del Juicio* sobre el sentido general de la obra. No obstante, tal pretensión se topa, en principio, con dos dificultades. En primer lugar, Kant anuncia en el prólogo y la introducción la necesidad de una crítica del gusto en el sistema trascendental de la razón; sin embargo, en el cuerpo de la obra no se explicita en qué sentido lo bello cumple las funciones que el prólogo y la introducción le atribuyen³. En segundo lugar, cada una de las partes de la tercera crítica presenta tal divergencia y desvinculación a nivel terminológico y sistemático que resulta difícil entender en qué sentido conforman una obra unitaria⁴. Con todo, el desafío está, para estos autores, en ver este escrito como un punto de partida para desentrañar el significado último del criticismo kantiano. En otros términos: consideran que la línea argumental por la que el criticismo aporta una fundamentación de la razón concluye, en sentido estricto,

theoretischer Philosophie, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998. Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the 'Critique of Pure Reason'*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2000.

2 Kant redactó dos versiones de la Introducción de la *KU* aunque sólo publicó la segunda, más breve y ordenada. La primera permaneció inédita hasta 1914 cuando uno de sus discípulos, Jacob Sigismund Beck, publicó una parte de ella.

3 Cfr. Sánchez Rodríguez M., *Sentimiento y Reflexión en la filosofía del Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich -New York, p. XIX, 2010.

4 Cfr. García Norro J. J. y Rovira R., "Introducción" de la *Crítica del Juicio*, Tecnos, España, p. 29 y ss., 2011.

en 1790. En este sentido, los resultados de las dos primeras constituyen diferentes momentos dentro de esta línea argumental⁵.

En la *Crítica del Juicio*, Kant no sólo se ocupó de temas ajenos a la filosofía –o que por lo menos solían serlo hasta esa época–, sino que se propuso resolver lo que las dos primeras críticas parecían ya haber disipado. Pudo ser la perplejidad de la obra, en principio, la que alentó un punto de vista erróneo en la valoración y comprensión de ésta en relación al planteamiento filosófico general del criticismo. Puesto que mientras Kant sostiene en *Crítica de la razón pura* (1781) y *Crítica de la razón práctica* (1788) que ha satisfecho plenamente una fundamentación de la validez de la razón en sus únicos dos ámbitos de objetividad y aplicación, *i. e.*, el conocimiento de la naturaleza y la determinación moral de la acción, en la *Crítica del Juicio* no llega a fundar un tercer ámbito de la razón. De modo que esta última ni siquiera ocupa un lugar en el sistema doctrinal de la filosofía trascendental⁶.

Los debates contemporáneos⁷ más actuales en torno a la teoría criticista de la racionalidad, como es sabido, suelen plantear sin más sus valoraciones u objeciones a partir de una lectura dicotómica de estos momentos, es decir, hacen hincapié en una u otra crítica, dejando en segundo plano el rol de la tercera crítica y, con ello, la articulación sistemática que era exigida por Kant como condición de posibilidad de una comprensión última de la razón. Esto condujo a pensar no sólo que Kant se ocupó de lo bello sólo de forma

5 Cfr. Óp. Cit. 2010, p. XVI.

6 Cfr. *Ibid.*, p. XV.

7 En términos generales, podemos decir que las investigaciones sobre ética, que tienen como hilo conductor nociones como deber, voluntad o la idea de una universalidad relacionada al imperativo categórico enfatizan la importancia de la lectura de la *Crítica de la Razón práctica*. Pero aquellas que tratan de epistemología privilegian, por el contrario, la primera crítica. Como sostiene O. Market, durante años se canonizó un enfoque del pensamiento de Kant absolutamente parcial, a saber, el de que la filosofía de Kant está la contenida en la *Crítica de la Razón pura*, desatendiendo todo aquello que no sea su dimensión gnoseológica y epistemológica. Para un estudio más detallado sugiero ver el artículo completo: Market, O. "Kant y la recepción de su obra hasta los albores del siglo XX". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 7 Ed. Univ. Complutense. Madrid. Por supuesto, no faltan las lecturas que consideran *La Crítica del Juicio* como obra marginal. Ver el trabajo de Escalante, E. (2007). "Problemas de la recepción de la tercera Crítica de Kant" *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. 18. México: UNAM.

marginal, sino que relegó la discusión en torno a las funciones de la facultad de juicio a la última crítica.

El presente trabajo tiene como objetivo una primera aproximación crítica a la lectura gadameriana de la filosofía de Kant. H.-G. Gadamer desarrolla en la primera parte de *Verdad y Método* (1960) una crítica de la conciencia estética, en la cual, y aunque con ciertos reparos, también Kant es criticado. Pues Gadamer encuentra en la tercera crítica los primeros síntomas de lo que más tarde sería una concepción estética del arte. Dicha interpretación ha contribuido no sólo con la difusión, sino con la sedimentación, de una determinada lectura de la *Crítica del Juicio* que podríamos caracterizar como estetizante. Con el término estetizante hacemos referencia a una fundamentación de la estética como ámbito autónomo que se ocupa del gusto y de lo bello, y, en este sentido, lo distinguimos del término estético que refiere más bien al aspecto subjetivo del conocimiento. Entonces: ¿hace justicia la interpretación de Gadamer a la *Crítica del Juicio*? La propuesta aquí es, primero, hacer una breve reconstrucción de las ideas principales que aparecen en *Verdad y Método* sobre este tema, para luego, considerar dicha lectura a la luz de las recientes investigaciones que hacen hincapié en un pensamiento integral de Kant.

La recepción hermenéutica de la tercera crítica

La interpretación que Gadamer desarrolla de la filosofía de Kant en *Verdad y Método* (1960) ha tenido en general un eco dispar en diversos pensadores contemporáneos. Para dar cuenta de esto me gustaría mencionar brevemente que, por un lado, están quienes lo critican porque sostienen que es insatisfactoria e incompleta la relevancia que Gadamer concede a la tercera crítica. Entre ellos se encuentran R. Makkreel y P. Bürger⁸. Por otro lado, sus lectores más fieles, G. Grondin G. Vattimo⁹, sostienen que si bien la aproximación de Gadamer a Kant no está resulta,

8 Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003. Vattimo, G., *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987 2ª.

9 Makkreel, R., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, University of Chicago Press, 1990. Bürger, P., *Crítica a la estética idealista*, Antonio Machado, Madrid, 1996.

y a pesar de los malentendidos que la crítica de la conciencia estética generó, en última instancia, el filósofo de Marburgo posibilita desde su perspectiva una nueva lectura de Kant. No es mi intención ahora circunscribir a Gadamer ni en una ni en otra postura. Y no porque su referencia a Kant no sea siempre análoga, sino porque aquí sólo me interesa analizar la lectura de Gadamer de la tercera crítica como una lectura sesgada en tanto que considera la función del juicio reflexionante exclusivamente en relación a los juicios estéticos y desconoce la primordial función de aquel para la fundamentación de toda la filosofía trascendental.

Como es sabido, el autor de *Verdad y Método* orientó su crítica de la conciencia estética en respuesta al primer estudio que planteó la necesidad de una revisión general de los postulados del neokantismo. Revisión que sería llevada a cabo mediante una profundización en la investigación histórica de la estética kantiana¹⁰. Dice Gadamer en una nota al pie: “El magnífico libro *Kants Kritik der Urteilskraft*, que tenemos que agradecer a Alfred Baeumler, se orienta hacia el aspecto positivo del nexo entre la estética de Kant y el problema de la historia de una manera muy rica en sugerencias. Sin embargo ya va siendo hora de abrir también la cuenta de las pérdidas”¹¹. En este texto, de principios del siglo XX, Baeumler puso de manifiesto la necesidad, ante una comunidad académica que privilegiaba una visión estrictamente epistemológica del sistema kantiano, de considerar la filosofía de Kant más allá de su teoría del conocimiento¹².

Desde la perspectiva hermenéutica la *Crítica del Juicio* es responsable de haber establecido la estética como ámbito autónomo frente al ámbito del conocimiento teórico y práctico¹³. Como afirma Gabás (1990): “Gadamer, en

10 Cfr. *Óp. cit.*, 2010, p. XVIII.

11 Gadamer H.-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme Salamanca, España, p. 74, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, 13ª ed. 2012.

12 “Baeumler juzgaba la tercera crítica como la culminación filosófica y sistemática de la Ilustración estética, que se había desarrollado en Alemania durante el siglo XVIII como respuesta epocal a una problemática fundamental: el riesgo del irracionalismo, como posible consecuencia histórica del reconocimiento de la categoría individuo” (Sánchez Rodríguez, 2010: XVIII).

13 Sobre esto dice Gadamer: “La justificación trascendental de la capacidad de juicio estética fundó la autonomía de la conciencia estética, de la que también debería derivar su

Verdad y Método, critica a Kant porque reduce el concepto de conocimiento a la razón teórica y a la práctica, y lo excluye de la estética. Con ello, dice Gadamer, Kant subjetiva la estética, pues el juicio de gusto no se refiere a algo conocido en el objeto, sino a un sentimiento subjetivo¹⁴. La justificación trascendental del *gusto* posibilitó la ruptura entre las ciencias de espíritu y el humanismo, la cual habría de repercutir indudablemente de un modo negativo en la autoconciencia de las ciencias del espíritu.

Kant es el responsable, según Gadamer, de despojar al concepto de gusto de todo *significado cognitivo* tras reducirlo a principio subjetivo trascendental. Al desvincular la determinación de contenido del gusto a partir del sentimiento moral comunitario, dio lugar a una consideración formal y abstracta, que ya nada tendría que ver con una verdad y un conocimiento heredado de a tradición humanista:

Frente a los intentos de salvaguardar un relativo valor cognoscitivo en la *cognitio sensitiva*, como un grado previo a la *cognitio rationalis*, la fundamentación kantiana del juicio de gusto *a priori* renunció por completo, como es sabido, a que haya algún conocimiento del objeto cuando se dice de él que es bello. Antes bien, un enunciado semejante atañe sólo a la relación del objeto con nuestras facultades cognoscitivas en general¹⁵.

Esta concepción que entiende el gusto como resultado del libre juego de las facultades del conocimiento (sensibilidad-entendimiento) reduce el carácter comunitario al eliminar todas las condiciones subjetivas particulares –que determinan el contenido de la representación (materia)– para prestar exclusiva atención a las características formales de aquella¹⁶. A partir de este giro, que hace hincapié en lo trascendental, la perspectiva kantiana desvinculó dos nociones

legitimación la conciencia histórica” (Gadamer, 2012: 74).

14 Gabás R., “El libre juego de las facultades: belleza y conocimiento en Kant” en: *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 16, p. 54, 1990.

15 Gadamer H.-G. “Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética” en: *Estética y Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, p. 63, trad. Antonio Gómez Ramos, 2º ed., 1996.

16 Para Kant el juicio es una facultad material, y por lo tanto no solamente formal, en la medida que contiene los principios de placer y dolor. Sin embargo, este problema excede en este punto a la investigación y sólo me limito aquí a la interpretación que Gadamer expone en la primera parte de *Verdad y Método*.

fundamentales para el humanismo: la noción de gusto y de *sensus communis*¹⁷, favoreciendo así un sentido comunitario subordinado al ámbito de lo sensible y contrapuesto a lo racional.

Pero además, posibilitó la comprensión de la capacidad de juicio estético como inferior a los juicios cognoscitivos en tanto que juicio de lo particular. En el siglo XVIII el *sensus communis* estaba ligado al concepto de la capacidad de juzgar, ya que el sentido común determinaba la capacidad de juzgar y viceversa. Por ello, tanto el gusto como la capacidad de juzgar habían sido considerados modos de juzgar lo individual pero con referencia a un todo. Estas capacidades no se podían demostrar ni imitar, sino sólo formar. Bajo esta perspectiva, la capacidad de juzgar se imponía como una exigencia al hombre y se la consideraba una virtud espiritual fundamental. Sin embargo, pronto se advirtió que esta capacidad de juzgar no podía enseñarse porque no hay un principio que diga cómo debe aplicarse, es decir, no hay un principio que demuestre cómo subsumir algo individual bajo una regla general, sino que debe ejercerse una y otra vez¹⁸. La filosofía ilustrada alemana vio en esta imposibilidad de enseñanza un aspecto negativo y no la consideró entre las capacidades superiores, sino que la rebajó a una capacidad inferior de conocimiento. Esto hizo que se apartara la capacidad de juzgar del sentido originario de *sensus communis* y se siguiera el curso de la interpretación de la tradición escolástica que sostiene que lo que se conoce a través de la capacidad de juicio es lo individual-sensible

La transformación del sentido originario que sufren las nociones de *sensus communis*, de *gusto* y *capacidad de juicio* son muestra, para Gadamer, de cómo Kant, al seguir las pretensiones científicas de la época, posibilitó pensar el gusto y la estética como ámbito abstracto y autónomo que encuentra su legitimación, en última instancia, en la capacidad reflexiva del juicio. Tal como plantea Sánchez Rodríguez:

17 Gadamer afirma: “El sentido común no desempeña en Kant tampoco el menor papel en el sentido lógico de la palabra. Lo que trata Kant en la doctrina trascendental de la capacidad de juicio, la teoría del esquematismo y de los fundamentos, no tiene nada que ver con el sentido común. [...] Este sano entendimiento no tiene otro significado que ser una primera etapa previa del entendimiento desarrollado e ilustrado” (Gadamer, 2012: 65).

18 Cfr. Óp. cit., 2012, p. 61y ss.

[...] en la *Kritik der Urteils kraft* Kant no sólo habría pretendido una demarcación tajante entre Juicio determinante y Juicio reflexionante, sino que habría restringido el ámbito del último al terreno de la experiencia estética, no apreciando así su importancia para el conocimiento y la moral. Gadamer parece suponer que la distinción entre Juicio determinante y Juicio reflexionante se destina a fundar dos tipos diferentes de juicios [*Urteil*], y no dos *actividades* diversas del Juicio, las cuales se ven igualmente implicadas en la posibilitación de todo juicio efectivo¹⁹.

Esta cita nos deja ver que Gadamer sostiene, por lo menos en *Verdad y Método*, que la capacidad reflexiva del juicio, asociada sin más al juicio de gusto y desvinculada de todo contenido moral, no juega ningún papel ni en el conocimiento ni en la moral, es decir, no tienen aplicación ni en los juicios objetivos ni en los juicios prácticos, sino únicamente en el ámbito autónomo de la estética y los casos específicos de juicio del gusto y juicio teleológico. En este sentido, *Verdad y Método* ha contribuido a la relativización de la importancia de la función el juicio reflexionante en relación al marco más amplio de la teoría kantiana. Por este motivo, quienes pretenden una revalorización de la tercera crítica ven en la lectura gadameriana un blanco fácil. Dicho en otros términos:

Wahrheit und Methode puede ser considerada como la obra más influyente de las últimas décadas de la difusión del significado filosófico de la tercera Crítica de Kant. Lamentablemente, la *Wirkungsgeschichte* en la que Gadamer decide enmarcar la *Kritik der Urteils kraft* sigue presentándonos esta obra desde la ya desgastada lectura neokantiana, según la cual el objetivo de Kant radicaría en fundamentar los juicios estéticos en tanto que un tercer tipo de juicios sintéticos *a priori*, cuya validez sería en este caso meramente subjetiva²⁰.

Una genuina lectura de la *Crítica del Juicio* debe mostrar que: en su orientación básica y objetivos fundamentales, esta obra no se limita meramente a la cuestión estética. La caracterización que en ella se hace del juicio de gusto como un juicio estético debe interpretarse en su significado literal, pues estético significa —en primer lugar— lo que pertenece al ámbito de la sensibilidad. En este sentido, la teoría kantiana de la facultad del juicio estético sería, antes que

una doctrina sobre la belleza, una teoría sobre la facultad del juicio sensible.

Crítica de la lectura gadameriana

Es sabido que no hay en la obra de Kant una teoría general y unitaria sobre la facultad del juicio²¹. Sin embargo, la más reciente investigación kantiana ha mostrado que se puede tomar la reflexión como el hilo conductor que une las diversas modalidades de la facultad del juicio. La reflexión sería la actividad primordial, aunque no siempre explícita, de cualquier actividad judicativa²².

En la *Crítica del Juicio*, Kant lleva a cabo un análisis de las condiciones de la reflexión e intenta una posible conciliación entre la razón teórica y la razón práctica. El problema de la mediación, y que la *Crítica del Juicio* vendría a zanjar, adquiere en Kant una relevancia sin igual, en la medida en que coincide con el problema de la fundamentación última de la racionalidad humana. Por esta razón, el término medio que posibilita la determinación de nuestro modo de pensar no puede provenir ni de la razón teórica ni de la razón práctica, pero sí debe ser presupuesto por ambas. Semejante tarea le asigna Kant a la facultad del juicio.

La función del juicio en general consiste básicamente en pensar lo particular como contenido bajo lo universal. En la introducción Kant afirma que hay dos procedimientos diferentes mediante los cuales se puede subsumir particulares bajo universales. En un caso: lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado y la función del juicio es subsumir en él lo particular. Esta capacidad, que predomina en las críticas anteriores, se denomina juicio determinante. Por el contrario, si lo dado es lo particular y para éste debe encontrarse lo universal, entonces el juicio es reflexivo. Un claro ejemplo de juicio reflexionante es el jui-

21 “Giorgio Tonelli en su estudio histórico-evolutivo, “La formazione del testo della “Kritik der Urteils kraft” (1954), demostró que la tercera crítica fue redactada por Kant en diferentes etapas y que la posición sobre el significado sistemático de su obra se desarrolló y concretó paulatinamente durante el proceso de redacción” (Sánchez Rodríguez, 2010: XIX).

22 Cfr. Torralba J. M., “Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant” en: *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna/ An International Journal for Modern Philosophy*, II, p. 3, 2007.

19 Óp. cit., 2010, p. 234.

20 *Ibid.*, p. 234.

cio de gusto²³ (bello-sublime)²⁴.

En el parágrafo primero de *Crítica del Juicio*, bajo el título “El juicio de gusto es estético”, Kant dice:

Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico sino estético, entendiéndose por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que subjetiva. Toda relación de las representaciones, incluso la de las sensaciones, puede, empero, ser objetiva (y ello significa entonces lo real de una representación empírica); mas no la relación con el sentimiento de placer y dolor, mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación²⁵.

R. Gabás sostiene que la tercera crítica puede considerarse un comentario a este párrafo. Aquí Kant da por supuesto que en el ámbito del conocimiento y de lo bello tenemos que habérnoslas con un “algo” ante nosotros (*Vorstellung*). Pero esto que está puesto delante, la representación, puede referir a un objeto por medio del entendimiento y ser lógica o referir al sujeto –al sentimiento de gusto– por medio de la imaginación y ser estética²⁶. El juicio de gusto no es causado por la existencia de alguna propiedad que pertenezca al objeto, sino por la existencia de un estado en el sujeto. Por lo tanto, es estético²⁷.

23 Las discusiones en torno a la función del juicio reflexionante son bien diversas: “El juicio de lo bello es *aparentemente* el menos compatible con la caracterización inicial de Kant del juicio reflexivo, puesto que él dice explícitamente que “es bello aquello que place universalmente sin concepto” (*CJ*, § 9, 219), y a la luz de esta afirmación no es nada obvio por qué habríamos de buscar cualquier concepto, y menos aún qué concepto podríamos buscar para un objeto bello. Pero tampoco es obvio qué conceptos se supone que han de buscarse en los casos del juicio reflexivo” (Guyer P., “Los principios del juicio reflexivo” en: *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. XLII, nº 42, p. 3, 1996).

24 El juicio de gusto se considera juicio estético porque refiere al objeto sólo en cuanto éste es percibido por un sujeto. Kant establece una distinción entre el juicio estético, que atiende a la finalidad subjetiva de la naturaleza, y el juicio teleológico, que se ocupa de la finalidad objetiva de la naturaleza.

25 Kant I., *Crítica del Juicio*, Tecnos, España, p. 113 y ss., trad. Manuel García Morente, 2011.

26 Cfr. Óp. cit., 1990, p. 41.

27 En lo que sigue, Kant, analiza los juicios del gusto

El análisis del juicio puro del gusto, que Kant esboza en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, nos permite comprender el modo de operar del juicio reflexionante. En primer lugar, el juicio del gusto en tanto que desinteresado y libre es independiente de toda determinación objetiva proporcionada por el concepto. Segundo, no trata de la propiedad de un objeto determinado, no atiende a la existencia, sino al sentimiento que la representación de determinado objeto provoca en el sujeto y, por ello, expresa lo que se puede saber de la naturaleza a partir del placer y del dolor. Este carácter formal de los juicios estéticos deja entrever la función reflexiva en la medida en que el juicio vuelve sobre sí, es decir, vuelve sobre su propia operación. Dicho de otro modo: “Los juicios del gusto son los únicos juicios en los que se presenta en su especificidad y autonomía la estructura de la reflexión, que es presupuesta en el proceso de conocimiento y permanece oculta en el juicio en general”²⁸. En este sentido, el juicio de gusto es tomado como modelo representativo²⁹ de juicio reflexivo porque describe adecuadamente la interrelación entre juicio y sentimiento. No siendo así el único juicio donde se presenta y opera la función reflexiva como pretendiera Gadamer.

En la medida en que los juicios del gusto carecen de toda referencia a un concepto, no es posible establecer un criterio previo que pueda determinar *a priori* qué objetos serán considerados por el sujeto como bellos. Sin embargo, tanto los juicios reflexionantes como los juicios del gusto parecen reclamar una pretensión de validez universal³⁰ que no se funda en las reglas discursivas

siguiendo las funciones lógicas del juzgar que coinciden con los títulos de la primera crítica, *cantidad, cualidad, relación y modalidad*. Sobre esto se puede consultar el texto completo de Gabás R. “El libre juego de las facultades: belleza y conocimiento en Kant” (1990), donde expone un análisis sencillo y claro de estos momentos, al mismo tiempo que plantea una interesante reflexión sobre el alcance que podrían llegar a tener los juicios de gusto, en tanto reflexivos, sobre la manera de concebir el conocimiento y la moral que dice.

28 Óp. cit., 2010, p. 234.

29 Kant describe al menos cinco formas distintas de juicio reflexivo en la introducción y en las dos partes principales de la obra: el uso del juicio reflexivo para buscar un sistema de conceptos y leyes científicas, que se describe en el juicio de la organización final; el juicio estético (bello-sublime) y el juicio teleológico (juicio de organización final, juicio con un fin determinado) (Cfr. GUYER, 1996: 3).

30 “Al sostener que nuestros juicios de gusto, o juicios estéticos, tienen pretensiones de universalidad que van más

sivas de validez objetiva. Y he aquí la cuestión, pues esta facultad se da a sí misma la ley para la reflexión, por lo que su validez sólo puede ser entendida como subjetiva y reflexiva. La facultad del juicio es legisladora *a priori*, porque el juicio no puede sacar este principio de la experiencia, porque es un principio necesario, pero tampoco lo puede prescribir *a priori* de la naturaleza, por lo tanto, se lo da a sí mismo³¹.

La relevancia que el juicio de gusto tiene para una teoría general de la facultad del juicio reside en que en él se pone de manifiesto el déficit de manifestación propio del juicio. Este déficit procede de la [p. 7] carencia de un principio objetivo, cuyo lugar ocupa el principio subjetivo de la heautonomía, que establece una legalidad subjetiva como fruto de la tarea reflexionante de la facultad del juicio. La heautonomía es el principio fundamental que gobierna toda la actividad –determinante y reflexionante– de la facultad de juicio, incluso meramente determinante (cfr. EE, Ak. XX 211). En este sentido, se puede afirmar que la facultad de juicio es la facultad de la reflexión, cuyo principal modelo es el juicio de gusto (cfr. KU, Ak. V169)³².

De aquí que lo percibido en el sentimiento de gusto, y posteriormente expresado, no es una mera sensación singular, sino más bien la conformidad subjetiva entre las facultades del conocer, es decir, entre la imaginación y el entendimiento. Un sentimiento puede tener su origen en un principio *a priori* por más que tal sentimiento se exprese en la sensibilidad del sujeto. Quizá aquí radique el meollo de toda esta cuestión: a pesar de que el juicio de gusto carece que un principio objetivo, Kant ofrece una solución alternativa al sostener que los juicios de gusto se fundan en un principio *a priori* de índole subjetiva.

Este principio que Kant le atribuye a la facultad de juzgar es independiente de las operaciones

allá del capricho individual, Kant se opone al empirismo de los cultivadores ingleses de la crítica del gusto [...] y al afirmar que la universalidad de los juicios estéticos, a diferencia de la universalidad de los juicios científicos, no encuentra su apoyo en concepto alguno, sino en el gusto, se opone a la concepción racionalista de sus contemporáneos alemanas, como Baumgarten” (Garrido, M., “La tercera aventura crítica de Kant”, en: *Crítica del Juicio*. Tecnos, España, p. 17, 2011).

31 Cfr. Óp. cit., 2011, p. 46.

32 Óp. cit., 2007, p. 4.

de la razón y el entendimiento y permite pensar la posibilidad de la naturaleza. Es decir, en los juicios de gusto se comprende cierta finalidad de la naturaleza dada gracias a la forma que tienen los objetos que se muestran ante nosotros. La finalidad es un concepto que opera como principio *a priori* en tanto supone un orden previo a nuestro entendimiento y pretende, al juzgar sobre lo particular, un juicio universal. Kant advierte, de este modo, que tal presunción –de un orden aparente– si bien no nos permite generar conocimiento sobre la naturaleza, sí nos permite reflexionar sobre ella³³.

Los autores que plantean una reivindicación de la *Crítica del Juicio* sostienen, contra toda una tradición que leyó el principio subjetivo como una debilidad de esta fundamentación, que es justamente en esta falta de principio objetivo, constitutiva de la función reflexiva, donde radica el potencial sistemático de esta crítica, en la medida en que permite comprender ciertos procesos de aplicación³⁴. En otros términos: si bien es cierto que la distinción básica entre juicio determinante y juicio reflexionante no fue tematizada explícitamente antes de *Crítica del Juicio* y si bien es cierto también que en ninguna de las críticas previas la función reflexiva de la facultad del juicio recibe un tratamiento comparable al que se dedica, en cada caso, a la función determinante, hay razones para sostener que determinados procesos de *mediación reflexiva* (que tienen lugar en el juicio reflexivo) resultan imprescindible para comprender adecuadamente el modo en que Kant explica las particularidades del juicio de determinación, que corresponden tanto al uso teórico-cognitivo como al uso práctico-moral de

33 Cfr. Rodríguez S. S., “El problema de la finalidad de la naturaleza en los Juicios estéticos según Kant en la *Crítica del Juicio*” en: *Claridades. Revista de filosofía*, 6, p. 106 y ss., 2014.

34 Es importante recordar que para Kant la imaginación forma parte de la espontaneidad característica del entendimiento y desempeña un papel *fundamental* en las síntesis cognoscitivas.

la razón³⁵.

A. Vigo³⁶ menciona como ejemplos de mediación, en el caso de la *Crítica de la Razón Pura*, el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento y, en *Crítica de la Razón Práctica*, la típica de la facultad de juicio puro práctico, subsunción de las posibles acciones particulares. Lo que merece nuestra atención aquí es que todo juicio sólo es posible a partir de la intervención conjunta de la actividad reflexiva y de la actividad determinante del juicio³⁷. Esta última tiene su origen en el entendimiento mientras que la primera es la que define la especificidad del juicio en tanto que facultad autónoma. Juntas estas actividades “legislan sobre la relación entre las facultades que debe ser presupuesta para que sea posible en general la formación de un juicio determinado por parte del sujeto”³⁸.

Sobre la función del juicio reflexionan-

35 Cfr. Vigo A., “Reflexión y Juicio” en: *Diánoia. Revista de filosofía*, vol. LI, nº 57, p. 29 y ss., 2006.

36 Existen dos tipos de reflexión que subyacen al proceso de formación de todo juicio: la reflexión trascendental y la reflexión lógica. Todo juicio presupone tanto una como otra. La reflexión lógica se trata simplemente de una comparación entre representaciones dadas. Mientras que la reflexión trascendental constituye una comparación de segundo orden, que sin dejar de lado aquella, añade la referencia de todas y cada una de las representaciones así comparadas a las correspondientes facultades cognitivas involucradas (Cfr. Vigo, 2006).

37 Cuando Kant habla del juicio reflexionante en la *Crítica del Juicio* hace referencia a “una suerte de paso previo en la formación de un juicio genuinamente objetivo, en el cual nos limitamos a considerar las representaciones que se habrán de vincular en el juicio, en atención tan sólo a su contenido, por medio del recurso a los correspondientes conceptos de reflexión. En este empleo todavía preliminar y preparatorio del acto genuino de determinación a través del juicio, dichos conceptos proveen meras reglas para establecer relaciones que mantienen entre sí los conceptos, en cierto estado interior del sujeto que juzga y no todavía en referencia al objeto que ha de ser determinado a través de tales conceptos” (Vigo, 2006: 37).

38 Óp. cit., 2010, p. 233. Me parece importante y necesario aclarar que hubiese sido interesante ver cómo se da este trabajo conjunto en los juicios reflexivos. Sin embargo, advertí esta posibilidad cuando el trabajo estaba casi terminado. De todos modos, me parece que como la tesis del trabajo es poner en cuestión el alcance del juicio reflexionante, y no mostrar que a todo juicio subyace una actividad conjunta sería suficiente, en principio, señalar que hay incluso en los juicios determinantes cierta mediación reflexiva.

te en general, las posturas más radicales ponen directamente en tela de juicio la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante al indagar la incidencia que tiene el juicio reflexionante sobre toda posibilidad de conocimiento. Jyh-Jong Jeng, en *Natur und Freiheit: Eine Untersuchung zu Kants Theorie Der Urteilskraft* (2004), afirma:

De cara a la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante no existe en ambas introducciones ninguna diferencia esencial, excepto en la diferencia general del diseño del texto. La presentación de Kant de esa importante distinción no es tan clara, sino más bien engañosa. Así háganse las siguientes preguntas: ¿puede esa distinción exigir validez? ¿Dónde yace el fundamento de la diferencia? ¿Cómo está conectado el juicio reflexionante con el determinado? ¿Es el juicio reflexionante idéntico al uso hipotético de la razón? ¿No está este asunto ya implícitamente incluido en la “Analítica Trascendental de la Crítica de la Razón Pura” en consideración del juicio empírico?³⁹

Las interpretaciones que surgen a partir de esta profundización y revitalización de la *Crítica del Juicio* no sólo son numerosas y heterogéneas, sino que plantean, por un lado, una revisión del papel del juicio reflexionante en todo el sistema kantiano y, por otro, la necesidad de una revisión de la recepción hermenéutica de esta obra.

Conclusión

A modo de cierre provisorio: no resulta sorprendente que los malentendidos suscitados por la complejidad de la obra, sumado a una in-

39 Jeng, J. J, *Natur und Freiheit: Eine Untersuchung zu Kants Theorie Der Urteilskraft*, Rodolpi, Países Bajos, p. 35, 2004. Incluyo la cita original porque es una traducción aproximada y probablemente tiene errores: “Im Hinblick auf die Unterscheidung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft besteht in beiden Einleitungen kein wesentlicher Unterschied, außer in der generellen Differenz der Textgestaltung. Kants Darstellung dieser wichtigen Unterscheidung ist nicht ohne weiteres klar, sondern eher irreführend. So stellen sich folgende Frage: kann diese Unterscheidung Gültigkeit beanspruchen? Worin liegt der Unterscheidungsgrund? Wie hängt die reflektierende Urteilskraft mit der bestimmenden zusammen? Ist die reflektierende Urteilskraft mit dem hypothetischen Gebrauch der Vernunft identisch? Oder ist sie der Sache nach nicht schon implizit in der transzendentalen “Analytik der KrV” in Ansehung der empirischen Urteilskraft enthalten?”.

suficiente comprensión, hayan jugado un rol determinante en la recepción contemporánea de la tercera crítica de Kant. Sí resulta interesante, sin embargo, analizar qué encubrió tal historia efectiva. Kant dice en el prólogo: “La investigación de la facultad de juicio como facultad del juicio estético se expone aquí no para la formación y cultivo del gusto [...], sino con una intención trascendental”⁴⁰. Esta intención, el genuino alcance e importancia que posee la investigación sobre cómo el juicio puede poseer conocimiento *a priori*, ha sido excluida, hasta hace muy poco, de toda teoría del conocimiento.

El desarrollo del proyecto estético en Kant fue motivado por la necesidad de afrontar —a pesar de la tan cuestionada unidad de la tercera crítica— una misma problemática filosófica, a saber, la fundamentación última del conocimiento humano. La *Crítica del Juicio* parece sostener una concepción unitaria de la subjetividad necesaria para la realización de las funciones cognitivas y morales. No obstante, como bien mencionamos, la recepción de esta obra ha sido tan dispar que tanto la propuesta metodológica como el objetivo epistemológico quedaron en segundo plano. Una de las lecturas que favoreció esta interpretación, y no precisamente por hacer caso omiso de ella o privilegiar alguna de las primeras críticas, ha sido la lectura de Gadamer. En *Verdad y Método*, el autor subordinó la función del juicio reflexionante a los juicios estéticos y, de este modo, descuidó el planteo fundamental de la ya citada obra. En vez de ver el juicio reflexionante como un proceso de la facultad de juzgar, Gadamer, lo determinó como juicio del gusto y de este modo lo contrapuso a los juicios objetivos (determinantes). Por esta razón, si se quiere hacer justicia al análisis que Kant hace de la facultad del juicio es menester, entre otras cuestiones, plantear una superación de la lectura hermenéutica.

Una adecuada y unitaria comprensión de la fundamentación trascendental del gusto nos dejaría ver que la conclusión del estadio crítico del sistema filosófico kantiano se lleva a cabo mediante una crítica del juicio estético justamente porque el juicio de gusto refiere a la posibilidad de la experiencia no sólo en relación a la naturaleza en general (entendimiento), sino también en relación a la diversidad de ésta. Tal problemática dota de sentido y de interés a la necesaria relectura de la filosofía de Kant.

40 Óp. cit., 2011, p. 76.

La medicina como estrategia biopolítica

Un análisis de las prácticas normalizadoras del saber médico en Michel Foucault

Agustina Alejandra Andrada
Estudiante Lic. Filosofía - UNSAM

Introducción

Esta exposición estará centrada en análisis de *El nacimiento de la medicina social*¹ y del capítulo “Una conciencia política” de *El nacimiento de la clínica*² de Michel Foucault. A su vez, nos serviremos de algunos elementos teóricos aportados por este autor en los cursos titulados *Defender la Sociedad*³ y *Seguridad, Territorio, Población*⁴. El primer texto mencionado corresponde a una conferencia dictada en 1974 en la Universidad de Río de Janeiro, mientras su *arqueología de la mirada médica* es publicada en 1963. Los cursos, en cambio, pertenecen a las clases dadas en el Collège de France en los años 1976 y 1978.

Nos permitimos señalar la fecha de cada obra con el propósito de mostrar que no pertenecen a un mismo periodo de la vida del autor. Por consiguiente, se corresponden con diferentes

momentos de la elaboración teórica de Foucault. *El nacimiento de la clínica* puede ser circunscripto al momento arqueológico de la obra foucaultiana, donde el autor indaga la procedencia y el estatuto del saber médico. La conferencia en Río de Janeiro puede ubicarse dentro del período genealógico, instancia en donde ya analiza las relaciones de poder e intenta hacer una suerte de historia de la medicalización en Occidente. En esta exposición, Foucault enuncia por primera vez la palabra *biopolítica*. En cambio, los cursos del 76 y 78 se encuentran hacia finales del período genealógico con una elaboración del concepto de biopoder mucho más madura, ya que le antecede el capítulo final de la *Voluntad de Saber*⁵, lugar en el que se dedica a estudiar esta nueva tecnología. Ahora bien: ¿qué es lo que une a estas obras tan diversas?, ¿qué rasgo comparten?, ¿cómo realizar un análisis unitario de las mismas sin cometer cierto anacronismo? Si nos detenemos a pensar en el título del segundo capítulo de *El nacimiento de la clínica*, podremos intuir una posible respuesta. Foucault titula a este segundo eje de análisis con el nombre “Una conciencia política”. Hacer una arqueología de la mirada médica implica inevitablemente analizar el momento en el que la salud se vuelve un problema político y, entonces, el médico se transforma en un funcionario estatal.

1 Foucault, M.; “La naissance de la médecine sociale” conferencia pronunciada en el marco del curso de medicina social de la Universidad Estadual de Río de Janeiro en octubre de 1974, publicada en *Dits et écrits* Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 207-228.

2 Foucault, M.; “Una conciencia política” en *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

3 Foucault, M.; “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

4 Foucault, M.; “Clase del 25 de enero de 1978” en *Seguridad, Territorio, Población*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

5 Foucault, M.; “Derecho de muerte, poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008.

Acá vemos cómo a pesar de ser un análisis arqueológico se inmiscuye la cuestión del poder. Claramente, las otras obras mencionadas ya están inmersas en pleno despliegue del abordaje genealógico de Foucault y por ello cuentan con un vocabulario mucho más vasto en torno al análisis de las relaciones de poder. Lo que no nos impide establecer ciertas vinculaciones.

Consideramos que lo que une a todos estos trabajos foucaulteanos es la cuestión de la medicina porque se trata de un saber que produce determinados efectos de poder pero, también, ella misma está imbricada con las relaciones de poder de su época. Por esto mismo, en este trabajo pretendemos encontrar las afirmaciones de Foucault que nos permitan concebir a la medicina como una práctica de poder y, al mismo tiempo, como un saber que produce un determinado tipo de sujeto y de verdad. Por lo tanto, creemos que se puede establecer una relación entre estas obras porque saber y poder poseen una relación de solidaridad en Foucault. Tal como lo dice en su clase: “La medicina va a ser [en el siglo XIX] una técnica política de intervención, con efectos de poder propios. La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población...”⁶

Ahora bien, siguiendo esta cita es válido preguntarnos: ¿cómo es que interviene la medicina en la vida de la población?, ¿cuál es su ámbito de intervención?, ¿cuáles son sus efectos de poder?, ¿por qué se convierte en el siglo XIX en una técnica política? Antes de intentar dar una posible respuesta a estos cuestionamientos es necesario tener en cuenta que Foucault introduce esta afirmación en el marco del abordaje de la biopolítica. Es decir, necesitamos tener en claro los conceptos claves que constituyen a la biopolítica para luego retomar la cuestión de la medicina como práctica de poder. Según lo expuesto en el curso de 1976, biopolítica es una forma de ejercicio del poder que había aparecido en la segunda mitad del siglo XVIII y que se extiende hasta nuestros días. Aquí la define como un poder que “hace vivir y deja morir”, a diferencia del dispositivo soberano que “hace morir y deja vivir”.

Por lo tanto, Foucault utiliza como herramienta para explicitar la peculiaridad del ejercicio biopolítico un contrapunto con la soberanía. Entendiendo a esta última como una forma de

ejercer el poder asimétrica. El soberano es quien tiene en su poder el derecho de vida y de muerte, pero entendiendo a ambos no desde el punto de vista biológico sino jurídico. El ejercicio de este dispositivo se activa cada vez que, desde el amparo del derecho, se hace morir y, ocasionalmente, se deja vivir. Tal como puede verse, este poder se inclina del lado de la muerte y la vida sólo tiene valor como excepción al derecho de hacer morir. En cambio, como veremos, en la biopolítica el poder se inclina del lado de la vida.

En esta exposición nos interesa detenernos justamente en esta última cuestión, esto es, en el “hacer vivir” biopolítico. En el biopoder, la vida no es pensada en términos jurídicos, sino que se trata de la vida biológica misma, de la vida del hombre como ser viviente, de la vida de la especie. La vida como fenómeno natural se convierte en el objeto de la biopolítica. El propósito de esta nueva tecnología de poder no es reprimirla, sino maximizarla explorando sus potencialidades naturales. Cabe señalar que cuando Foucault habla de potenciar la vida se está refiriendo a la vida de la población. Esta es la forma que ella adopta a fines del siglo XVIII, entendida como una masa global⁷ en donde no se distinguen las individualidades y que es objeto de las prácticas gubernamentales de normalización.

Mediante las prácticas normalizadoras, el biopoder intentará cumplir con su cometido. Se trata entonces de una regulación positiva y no represiva de la vida. Las estrategias biopolíticas de normalización consideran a la población como un fenómeno de la naturaleza que no puede ser modificado mediante un decreto sino mediante agentes y técnicas de transformación analíticas, meditadas, calculadas. La gestión de esa masa anónima en constante movimiento que es la población será posible mediante diferentes estrategias que no ejercen una prohibición o coerción sobre los individuos, sino que se ejercen a distancia intentando intervenir su naturalidad permeable. En este momento aparecen determinados mecanismos como las tasas de natalidad, enfermedad, morbilidad y longevidad que intentan intervenir en las determinaciones globales de la vida. Tal como dice Foucault: “La biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los

6 Foucault, M.; “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, Óp. Cit., p. 228.

7 Cfr. *Ibidem*, p. 220.

efectos del medio.”⁸

Ahora bien, volviendo a nuestro eje de la investigación, nosotros consideramos que la medicina es una de las estrategias biopolíticas por excelencia porque su objeto es tanto el cuerpo de los individuos como esta masa global que es la población⁹. La normalización que pretende obtener estados generales de equilibrio y regularidad necesita de la medicina como mecanismo de acción. Por esto mismo, hacia fines del siglo XVIII la medicina va a tener “...la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de la higiene y de la medicalización de la población”¹⁰.

Por esto mismo, lo que pretendemos llevar a cabo en esta exposición es dilucidar el carácter normalizador del saber médico, entendiéndolo como una de las prácticas inherentes al dispositivo biopolítico. Intentaremos captar la relación entre el “hacer vivir” y la medicina. Mostrando cómo esta nueva tecnología de poder se sirve del saber médico como estrategia para maximizar la vida de la población.

El estatuto político de la medicina

Al respecto, en el segundo capítulo de *El nacimiento de la clínica*, Foucault intenta mostrarnos el cambio producido en la medicina hacia fines del siglo XVIII. Este es el momento en el que la medicina adquiere un estatuto político y se constituye “a escala de un Estado, una conciencia médica, encargada de una tarea constante de información, de control y de sujeción [...]”¹¹.

En 1776 el gobierno francés decide crear la llamada “Real Sociedad de Medicina”. Esta comisión posee tres roles: investigar los movimientos epidémicos, elaborar un registro de los medicamentos empleados y controlar a los médicos para que realicen los tratamientos más pertinentes de la enfermedad en cuestión. De acuerdo con esto, no sólo está encargada de estudiar los fenómenos epidémicos, sino que centraliza sobre sí todo el saber médico.

Inscripta en esta red de conocimiento, la mirada médica se abre, se vuelve una totalidad abierta porque su saber no termina en la percepción del enfermo en particular, sino que se vuelve una conciencia colectiva que alberga en sí todos los acontecimientos clínicos. En este contexto: “Se comienza a concebir una presencia generalizada de médicos cuyas miradas cruzadas forman una red y ejercen en cualquier punto del espacio, en todo momento del tiempo, una vigilancia constante, móvil y diferenciada”¹².

Bajo esta nueva mirada médica, la enfermedad se vuelve factible de medida y se comienza a individualizar el fenómeno global de la enfermedad. Toda esta explicación hecha por Foucault en *El nacimiento de la clínica* podemos vincularla con el análisis de la noción de “caso” esbozada en *Seguridad, Territorio, Población*. Aquí, el filósofo francés sostiene que la enfermedad deja de concebirse como “enfermedad reinante”¹³, para ser pensada bajo el concepto de “caso”. Esta noción no refiere al enfermo en concreto, al caso individual, sino que lo integra al campo colectivo de la enfermedad. Por esto mismo, la enfermedad se vuelve accesible a nivel de grupo y de ese modo se logra hacer un control estadístico de la salud llevando un registro de los nacimientos, las patologías, los decesos. Bajo este ordenamiento de la enfermedad teniendo en cuenta el medio en el que se produce, la edad, la profesión y otras variables la medicina podrá empezar a hablar de “riesgo”.

Por consiguiente, las patologías no serán tratadas en el enfermo mismo; ya no se trata de “distinguir entre enfermos y no enfermos, sino en tomar en cuenta el conjunto, sin discontinuidad, sin ruptura, de unos y otros –la población, en suma– y ver en esa población cuáles son los coeficientes de morbilidad o de mortalidad probables”¹⁴. Habría algo así, entonces, como una mortalidad normal y la medicina tendría la función de analizar estas normalidades y de reducir las desfavorables a la curva estadística considerada como favorable. La normalización médica consiste en “hacer interactuar esas diferentes atribuciones de la normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favor-

8 *Ibidem*, p. 223.

9 Cfr. *Ibidem*, p. 222.

10 *Ibidem*, p. 221.

11 Foucault, M.; “Una conciencia política” en *El nacimiento de la clínica*, óp. Cit., p. 51.

12 *Ibidem*, p. 56.

13 Cfr. Foucault, M.; “Clase del 25 de enero de 1978” en *Seguridad, Territorio, Población*, Op. Cit., p. 80.

14 *Ibidem*, p. 82.

ables.”¹⁵ Aquí vemos cómo la medicina adquiere un carácter positivo al intentar producir un cambio en la salud de la población en general y no en el enfermo en particular.

A partir de lo expuesto, podemos empezar a captar que la medicina es una estrategia biopolítica porque intenta transformar a la vida tomada en términos generales como vida de la población. Desde el momento en que asume el dominio de la enfermedad como fenómeno colectivo sus incidencias tendrán un resultado a nivel de la especie. Aquí la medicina adopta una actitud normativa tratando de reducir a la enfermedad a los parámetros establecidos estadísticamente como normales.

Sin embargo, consideramos que, para entender aún más el rol estratégico que ocupa la medicina a partir del siglo XVIII, es necesario continuar con un punto central del capítulo “Una conciencia política”. Según Foucault, bajo esta transformación de la mirada médica surgen dos grandes mitos: el de la profesión médica nacionalizada y el de la desaparición social de la enfermedad.

En primer lugar, con la nacionalización de la actividad médica, Foucault se está refiriendo al control dogmático de la sociedad mediante la medicalización. Así como los sacerdotes curaban los males de las almas, los médicos debían aliviar los sufrimientos corpóreos. Por lo tanto, la medicina se transformaría en el calco laico de la Iglesia, mitigando las dolencias y miserias físicas. Al convertirse en una actividad pública cambia, también, el rol médico-paciente porque este último no deberá pagarle por su atención, sino que ello quedará en manos de la nación. Por esto, “la asistencia de los enfermos será gratuita y obligatoria: servicio que la nación asegura como una de sus tareas sagradas; el médico no es más que un instrumento de ellas”¹⁶.

El segundo mito, aunque parezca contradecir al primero, funciona en reciprocidad. Pensar que la enfermedad podría desaparecer de la sociedad es afirmar indirectamente que la medicina estaría pronta a desaparecer. Si desaparece su condición de posibilidad, el médico únicamente tendría un rol provisional. Ahora bien ¿cómo es posible pensar una sociedad exenta de enfermedades? Bajo el supuesto de que las pa-

tologías provienen de los males sociales, como las guerras, las hambrunas, la pobreza, las pasiones violentas, etc. Entonces, si eliminaríamos las desigualdades “el médico no tendrá ya que desempeñar sino un papel transitorio: dar al legislador y al ciudadano consejos para el equilibrio del corazón y del cuerpo. No habrá necesidad de academias ni de hospitales”¹⁷.

Con estos dos mitos logra verse con suma claridad que el accionar médico es un accionar político. Tal como sostiene Foucault: “La primera tarea del médico es, por consiguiente, política”¹⁸. Esto le da un sesgo positivo, a su vez que normativo, porque deja de ser un mero relato sobre las miserias humanas para volverse una práctica regularizadora de la sociedad. Es decir que se vuelve un saber que tiene efectos disciplinarios y reguladores ya que influye en la organización de la vida misma de los individuos y de la población. Y más aún, en cómo se conciben a ellos mismos, al promover una conciencia que esté medicamente en alerta. Es decir que el saber médico, como actividad pública, intenta eliminar la enfermedad bajo una actitud normativa que impone un modelo de hombre como saludable y que introduce una bipolaridad entre lo normal y lo patológico.

A modo conclusión de esta primera parte, podemos entender el carácter normalizador del saber médico, que se corresponde con el cometido del poder biopolítico basado en la maximización de la vida. Según esta tecnología de poder, vivir significa responder biológicamente a la media. Esta media es establecida por la medicina bajo la postulación de un modelo de hombre saludable y en contraposición al hombre enfermo. El médico, transformado en un funcionario estatal, debe generar en la población una conciencia medicamente alertada, que es en el fondo una conciencia política. De este modo, la medicina podrá intervenir en la naturalidad permeable de la población y regularla no desde la prohibición sino a distancia.

La medicina como estrategia biopolítica

En esta segunda parte de la exposición nos detendremos a analizar la conferencia dictada por Foucault en la universidad de Río de Janeiro, en la cual hace uso del concepto de biopolítica. Este texto es presentado por Foucault como un intento de hacer una historia de la medicalización

15 *Ibidem*, p. 83.

16 Foucault, M.; “Una conciencia política” en *El nacimiento de la clínica*, Óp. Cit., p. 59.

17 *Ibidem*, p. 61.

18 Ídem.

en occidente, impugnando el supuesto de que la medicina moderna es una medicina individualista. Para nuestro filósofo, esta medicina, ligada a la economía capitalista, es una medicina social y no individual. Esta es la hipótesis sobre la que se basa todo su análisis ya que sostiene que el capitalismo transforma a la medicina en una tecnología del cuerpo social.

Hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX la economía capitalista socializó al cuerpo como fuerza productiva. Según Foucault: “Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”¹⁹. Su interés en esta exposición estará centrado, entonces, en mostrar la evolución de la medicina occidental, mostrar las etapas de formación de la medicina social. Momento en el que la medicina se vuelve una estrategia biopolítica.

Ahora bien ¿qué quiere decir el autor al sostener que el cuerpo ha sido socializado?, ¿cómo interpretar el concepto de biopolítica aquí expuesto?, ¿cuál es la relación entre la medicina social y la biopolítica? Es necesario antes de responder a estas cuestiones advertir que Foucault, en 1974, aún no había elaborado una definición del biopoder. De hecho, esta es la primera y la única vez que lo enuncia en su discurso. No obstante, consideramos que existía en el autor una cierta intuición en torno a la biopolítica como una forma de ejercicio de poder que regula la vida. Prueba de ello es que, al comenzar su disertación, nos habla de la medicina como una tecnología del cuerpo social que tiene como instrumento la medicalización, entendida como una red extensa de control. A su vez, para explicar la formación de este saber, el filósofo utiliza tres ejemplos concretos: la medicina de Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza de trabajo. Estos tres casos pueden interpretarse como una muestra de las prácticas y los ámbitos de intervención de la biopolítica. De manera que en este apartado nos encargaremos de describir cada uno de estos casos de socialización de la medicina porque consideramos que en ellos puede observarse algunos de los espacios de intervención del biopoder y, a su vez, entender cómo funcionan estas estrategias que regulan la vida.

En *Defender la sociedad*, Foucault, nos

dice que “la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio”²⁰. Por lo tanto, intentaremos ver tanto en estos ejemplos cómo la medicina interviene en cada uno de estos aspectos que constituyen la naturalidad permeable de la población.

En primer lugar, introduce la *medicina de Estado* desarrollada en Alemania a comienzos del siglo XVIII. Aquí aparece la cuestión de Estado como un objeto de saber, bajo un contexto histórico de crisis económica y de bajo poder político. Mientras en Francia, Inglaterra y Austria aparecía el problema de la población, entendida como fuerza productiva y las estadísticas de natalidad y mortalidad, en Alemania la práctica médica se desarrolla bajo el propósito de mejorar la salud pública. Para ello se implementa la llamada policía médica que lleva a cabo diferentes prácticas: “La organización de un saber médico estatal, la normalización de la profesión médica, la subordinación de los médicos a una administración general y, por último, la integración de los diferentes médicos en una organización médica de Estado”²¹.

Por consiguiente, la medicina de Estado alemana surge como una administración de la salud pública con el fin de potenciar la fuerza del Estado en un época de conflictos económicos y políticos. A Alemania no le interesaba la vida de la población entendida como fuerza de trabajo, sino como el conjunto de los individuos que constituían el Estado. Este modelo estatista y administrativo que instaura la medicina alemana muestra cómo el poder utiliza al saber médico para obtener un determinado rédito, en este caso perfeccionar y desarrollar la fuerza estatal.

En segundo lugar, Foucault expone la constitución de una *medicina urbana* en Francia. El cuerpo urbano se había expandido debido al aumento de las actividades comerciales y de producción. Estas cuestiones económicas llevaron a plantear la necesidad de organizar la ciudad de un modo coherente y homogéneo, que permitiera gobernarlo bajo un poder único. Además, con el desarrollo de las ciudades aparece, también, una población pobre, un proletariado que convive en los mismos espacios que la burguesía. Los con-

19 Foucault, M.; *El nacimiento de la medicina social*, Óp. Cit., p. 366.

20 Foucault, M.; *Defender la sociedad*, Óp. Cit., p.222.

21 Foucault, M.; *El nacimiento de la medicina social*, Óp. Cit., p. 370.

flictos urbanos se vuelven una cuestión cotidiana y aparece, entonces, el miedo a la ciudad. Tal como lo dice el autor: “Nació entonces lo que se puede denominar el miedo urbano, un miedo a la ciudad, la angustia antes la ciudad tan característica de la época: miedo a los talleres y a las fábricas que se están construyendo, el hacinamiento de la población, a la excesiva altura de los edificios y también de las epidemias urbanas”²².

En relación a esta inquietud político-sanitaria surge la medicina urbana como una estrategia de organización de la ciudad bajo presupuestos médicos. Este saber nace en la segunda mitad del siglo XVIII, tomando como modelo las estrategias del método de la cuarentena de finales de la edad media. Bajo el presupuesto de la higiene pública logra establecer un control sobre el espacio urbano. Por esto mismo, sus objetivos fueron: controlar los espacios de acumulación de desechos que podían llegar a generar enfermedades (de allí la reubicación de los cementerios a las afueras de la ciudad), controlar la circulación de elementos tales como el agua y el aire, organizar las distribuciones de la ciudad de acuerdo con las necesidades de sus habitantes. En resumen, sus objetivos muestran que lo que interesaba a esta forma de la medicina social era la relación entre el organismo y el medio.

En este contexto aparecen las nociones de salubridad y de higiene pública. La primera se refería al estado del medio en lo concerniente a la salud, mientras que la segunda representaba las técnicas de control y de modificación del medio social para favorecer la salud de la población. Por esto mismo Foucault sostiene que “la medicina urbana no fue una medicina del hombre, del cuerpo, del organismo, sino una medicina de las cosas, del aire, del agua, de las descomposiciones y de las fermentaciones; fue una medicina de las condiciones de vida del medio de existencia”²³.

Aquí también podemos ver a la medicina como una práctica de maximización de la vida mediante el control y la modificación de los efectos del medio. Creemos que Foucault se refería a esta cuestión al hablar del saber médico como una estrategia biopolítica porque de forma indirecta y a distancia, interviniendo en el medio ambiente, genera modificaciones en las conductas y en las formas de vida de la población. Para la medicina urbana, hacer vivir implicaba recurrir a la higiene

pública como método de producción una verdad sanitaria.

Por último, el filósofo francés introduce la medicina como fuerza de trabajo en Inglaterra. Esta aparece en el segundo tercio del siglo XIX, cuando la pobreza se convierte en un problema. Anteriormente, los pobres tenían diferentes tareas urbanas que se fueron sustituyendo mediante diferentes reformas tales como el establecimiento de un sistema postal y de un sistema de transporte. Esto provocó ciertos disturbios y convirtió al proletariado en una fuerza política capaz de revelarse. Además, la aparición de la epidemia del cólera en 1832 hizo aparecer ciertos miedos políticos y sanitarios.

Bajo esta situación histórica se instaura la medicina social inglesa mediante la llamada “ley de pobres”, que permite un control médico del indigente. Tal como sostiene Foucault, bajo esta nueva forma de ejercicio de la medicina: “Se estableció un cordón sanitario autoritario en el interior de las ciudades entre ricos y pobres; con este fin se les ofreció a los pobres la posibilidad de recibir cuidados gratuitos al menor coste, así los ricos se libraron del riesgo de ser víctimas de fenómenos epidémicos surgidos en las clases favorecidas”²⁴. Esta medicina aparece como el control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas con el fin de volverlas aptas como fuerza de trabajo y, a su vez, como un modo de volverlas “menos peligrosas para las clases ricas”²⁵. Aquí también podemos observar cómo la medicina adquiere un estatuto político al intervenir médicamente en la vida de la población para aumentar la fuerza de trabajo.

Tal como dijimos al comienzo, tanto en el ejemplo alemán, como el francés y el inglés, vemos cómo opera la medicalización. Lo que diferencia a cada uno de ellos es el objeto que es medicalizado: en un caso se trata del Estado, en otro la ciudad y, en el último, los pobres y los trabajadores. En ellos vemos cómo opera la medicina social. Ahora bien: aunque las estrategias y los modos de intervención son distintos, el propósito que tienen los tres es potenciar la vida de la población de acuerdo a sus necesidades políticas. En estos casos, observamos cómo el biopoder interviene en la vida de la población bajo estrategias médicas que la modifican según sus intereses, intentando obtener determinados réditos.

22 Ibidem, p. 373.

23 Ibidem, p.378.

24 Ibidem, p. 382.

25 Ibidem, p. 384.

Conclusión

A lo largo de este trabajo pudimos llegar a diversas conclusiones que confluyen en afirmar que la medicina es una de las prácticas normalizadoras utilizadas por el biopoder para potenciar la vida de la población.

En primer lugar, mediante el análisis de *El nacimiento de la clínica* pudimos captar que, a pesar de ser una obra arqueológica, la cuestión del poder está presente. El hecho de pensar que el médico adquiere un rol político, que promueve en la población una conciencia medicamente en alerta, muestra que estamos en presencia de un saber que posee efectos de verdad y que es producto de las necesidades del poder de una determinada época. La medicina postula un modelo de hombre saludable en confrontación con el del hombre enfermo. Es aquí en donde aparece su actitud normativa porque pretende intervenir en la vida de la especie ajustándola a ese modelo concebido como normal. De este modo, se intenta influir en la naturalidad permeable de la población pero no coercitivamente sino desde la distancia, promoviendo las conductas que llevarían a los sujetos a habitar la curva estadística de la normalidad.

En relación a esto, pudimos captar que el saber médico ejerce una regulación positiva sobre la vida y esa regulación está estrechamente ligada al “hacer vivir” biopolítico. La nueva mirada médica surgida hacia fines del siglo XVIII es producto de un poder que necesita de la medicina para potenciar la vida de la población.

En segundo lugar, mediante el estudio de *El nacimiento de la Medicina Social* vimos cómo la medicalización es una práctica de poder que permite transformar la vida de la sociedad de acuerdo a diferentes necesidades políticas. Intentamos echar luz sobre la afirmación que da inicio a su coloquio, aquella que sostiene que la medicina es una estrategia biopolítica. Mediante el análisis de las tres formas de medicina social, la medicina de estado, la medicina urbana y la medicina como fuerza de trabajo, pudimos observar los espacios de intervención del biopoder y, a su vez, entender cómo funcionan sus estrategias que regulan la vida de la población. Tanto el ejemplo alemán, como el francés y el inglés, son una muestra de cómo la biopolítica maximiza la vida. La finalidad de la medicalización en cada caso es distinta, ya que en Alemania se pretende fortalecer

la fuerza del estado, en Francia reorganizar el espacio urbano y en Inglaterra potenciar la fuerza de trabajo. Sin embargo, en ellos pudimos captar cómo opera la biopolítica mediante diferentes prácticas, tales como la modificación del medio, las campañas de higiene pública, la estadística, etc. Todas estas prácticas comparten un objetivo, volver permeable la naturalidad de la población para potenciar sus capacidades en dirección de sus finalidades.

En conclusión, en este trabajo pudimos comprender qué significa que la medicina sea una actividad normalizadora y, a su vez, pudimos observar sus modos de intervención en la natalidad, la mortalidad y los efectos del medio. Resta indagar, entonces, otros saberes que operan también como tecnologías biopolíticas, tales como la economía y la biología.

Bibliografía

- Foucault, M.; “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Foucault, M.; “Una conciencia política” en *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M.; “Derecho de muerte, poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008.
- Foucault, M.; “La naissance de la médecine sociale” conferencia pronunciada en el marco del curso de medicina social de la Universidad Estadual de Río de Janeiro en octubre de 1974, publicada en *Dits et écrits Vol. III*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 207-228.
- Foucault, M.; “Clase del 25 de enero de 1978” en *Seguridad, Territorio, Población*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

Antonio Quijano

Entrevista

Lic. Ernestina Godoy - Lic. Franco Puricelli

En el mes de Octubre de 2016, el Profesor Dr. Antonio Ziri3n Quijano ofreci3 una conferencia en la ciudad de C3rdoba, Argentina. En el marco de esta actividad, accedi3 a ser entrevistado por miembros del grupo de investigaci3n “Proyecto de reactualizaci3n contempor3nea de la fenomenolog3a: fenomenolog3a de la corporeidad”. En esta entrevista, el profesor se pronunci3 sobre inquietudes acad3micas personales, sobre el valor de la fenomenolog3a en la actualidad, sobre la vigencia del pensamiento de Edmund Husserl y sobre su visi3n de la labor filos3fica. Estas declaraciones resultan especialmente atendibles, dado el peso y la importancia del trabajo de estudio y traducci3n de las obras de Husserl que Ziri3n Quijano realiza desde hace d3cadas.

Sus investigaciones actuales se orientan al estudio de la vida en su concreci3n y al an3lisis del concepto husserliano de “lo colorido”. ¿Podr3a explicitar qu3 fue aquello de la fenomenolog3a que lo motiv3 a dirigir sus investigaciones en este camino? ¿Qu3 posici3n ocupa este estudio en el marco de una filosof3a que se pretende cient3fica trascendental?

La identificaci3n o el descubrimiento de lo que llamo “colorido de la vida” fue anterior, o al menos independiente, de mi estudio de la fenomenolog3a. No se trata, en realidad, de un concepto husserliano. Una parte del trabajo de inves-

tigaci3n ha consistido justamente en buscar en la obra de Husserl alg3n concepto equivalente, o algunos textos en que se describiera o se analizara, y por lo tanto se nombrara de alguna manera, ese “fen3meno” o algo parecido a 3l. Pero en un principio esa noci3n o esa expresi3n de “colorido de la vida” quer3a referirse a algo que, si bien me resultaba a m3 claramente existente y mostrable, ten3a tambi3n cierto car3cter enigm3tico, pues no parece f3cil encontrar referencias precisas a 3l en la literatura fenomenol3gica o psicol3gica. Es m3s, al principio para m3 no era un tema cient3ficamente abordable, sino algo as3 como una experiencia s3lo susceptible de tratamiento literario. Sencillamente, no se me hab3a ocurrido que la fenomenolog3a fuera la disciplina id3nea para ocuparse de 3l, y eso que llevaba ya algunos a3os estudiando fenomenolog3a. Sin duda, no me hab3a percatado de las capacidades de la fenomenolog3a. Pero una vez que vi esa posibilidad de describirlo, o abordarlo, fenomenol3gicamente, ya no me pareci3 un tema apto para ninguna otra disciplina. O el colorido lo describe y lo analiza la fenomenolog3a, o no puede exponerse y explicarse de ninguna manera. Lo cual no quiere decir que haya sido o que sea f3cil situarlo dentro del esquema arquitect3nico de la fenomenolog3a, dentro del cuadro general de sus distintas disciplinas o labores o tareas. Ahora me parece que su ubicaci3n es la fenomenolog3a de la conciencia de s3, de la autoconciencia, la cual en la fenome-

nología —al menos en la husserliana— es a la vez la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Pero durante mucho tiempo creí que su ubicación adecuada era la fenomenología de la afectividad o de la vida afectiva; que el colorido tenía una gran analogía, por lo menos, por no decir una identidad, con lo que Husserl llama (siguiendo, naturalmente, usos presentes en la lengua vulgar) “coloración”, “resplandor”, “brillo”, “luz”... El deslinde del colorido respecto de la coloración afectiva o emotiva, la coloración o el resplandor que es obra de los sentimientos, se gestó muy poco a poco, y sólo fue hasta hace pocos años que me pareció definitivo. Y sin embargo, la afectividad y sus coloraciones, aunque sea sólo uno de los factores que intervienen o participan en la formación del colorido, es un factor importantísimo, tal como lo es ya en la vida misma de cuyo colorido se trata.

No puedo en verdad columbrar muy bien todavía ni la verdadera importancia del tema del colorido dentro de la fenomenología trascendental, ni su significación para una mejor comprensión de la vida y del sentido del mundo de la vida, que es la zona en la que creo entrever algo... Por un lado, parece ser un tema de corte intimista, cuasi-místico, propio de un individualismo o una egolatría desatados. Yo no voy a negar que para fijarse y demorarse en él como lo he hecho se requiere cierto talante o temperamento especiales, cierto gusto o sensibilidad, cierta capacidad de reflexión que están muy cerca de lo que me dijo Guillermo Hoyos Vásquez cuando escuchó la primera exposición que hice del tema en el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología; él me dijo: “Eso es fenomenología para ensimismados”. Esa frase y su sentido me han dado mucho que pensar. Lo que he concluido, o lo que creo que puede concluirse, es que para *hacer* la fenomenología del colorido se requiere, en efecto, una buena dosis de ensimismamiento —pero, desde luego, no mucho mayor que la que se requiere para hacer cualquier otro tipo de fenomenología, que siempre implica una actitud y una disciplina reflexiva a ultranza—; pero definitivamente no se trata de una fenomenología que sólo pueda interesar o concernir a “ensimismados”, pues de lo que se trata de describir es algo que todo el mundo vive, y conocer ese aspecto —si es un aspecto— de la vida de todos, no puede más que tener consecuencias positivas en la manera como cada uno se comprende a sí mismo y comprende a los

demás. Pero el alcance real que puede tener esta investigación, es decir, su real significación filosófica, ética —o hasta estética—, y por otro lado científica —antropológica, psicológica, sociológica, lingüística, etc.—, es algo que no puedo prever en este momento. En mi idea, está ligada a lo que llamo fenomenología de la vida en su concreción, pero esta misma fenomenología no tiene bien definidos todavía sus propios alcances y limitaciones.

Usted manifestó en varios de sus trabajos la exposición de la fenomenología un tanto torpe por parte de Husserl, lo que lleva a que se confundan los verdaderos intereses de la misma y a que se la haya considerado en ocasiones como un retorno a viejas ideas (platonismo, idealismo, etc.). En este sentido, ¿cuáles considera que son los prejuicios actuales a los que se enfrenta la fenomenología?

Me ha interesado desde hace años poder establecer una noción de fenomenología aceptable y que pueda dar lugar a un verdadero trabajo de investigación, a un trabajo hacedero y en el cual pueda —como decía Husserl— ponerse manos a la obra, un trabajo —como también decía Husserl— efectivamente realizado sobre las cosas mismas. No he avanzado mucho en esta tarea, pues la primera aclaración que quise hacer se enfrentó de entrada a una resistencia inesperada. Esa primera aclaración consistía en sentar la tesis, a mi juicio perfectamente obvia, de que el lema “Volver a las cosas mismas” no constituye una definición de la fenomenología, como se suponía en muchos textos y en la *vox populi* académica. Identificar la esencia de la fenomenología, o su intención principal, con lo que se expresa en ese lema, constituye a mi modo de ver un prejuicio, y uno de los que más estorban para lograr una comprensión correcta de la fenomenología. Quiero decir: cuando se cree que la fenomenología se caracteriza suficientemente por ese “Ir a las cosas mismas” (“ir o “volver” es aquí lo mismo), es muy fácil caer en embrollos y en afirmaciones muy peregrinas. Lo cual, obviamente, no significa que la fenomenología no deba guiarse u orientarse por esa máxima, y en un sentido particularmente enfático. Pero éste no es más que uno de los muchos malentendidos que merodean alrededor de la fenomenología. Se podría escribir un libro bastante grueso sobre ellos, y quizá

no sería de los libros con menor valor pedagógico. Que la fenomenología es un platonismo, una mera investigación de esencias, un idealismo — en un sentido que se deja sin aclarar—, un logicismo, un intelectualismo, un cartesianismo —en un sentido que se cree aclarado pero no lo está—, un racionalismo —y a veces en el sentido de racionalismo que la fenomenología misma combate—, un... elijan ustedes la etiqueta: todas o casi todas le han cabido a la fenomenología. Cuando la verdad es que la fenomenología —precisamente por atenerse siempre a las cosas mismas— es un gran disolvente de etiquetas. Y esto lo hace porque es capaz de conceder su parte de verdad a cada posición de las que comúnmente se enfrentan en oposiciones que parecen irreconciliables, pero a la vez de limitar sus aspiraciones a encarnar la verdad completa.

Hablando de los prejuicios actuales, de los que están imperando en nuestros días, quizá el más importante es el que considera que el trascendentalismo de la fenomenología trascendental es opuesto e incompatible con el naturalismo propio de las investigaciones empíricas de las ciencias de la naturaleza. Se piensa como si la fenomenología, por el hecho de ser una filosofía trascendental, trajera consigo la exigencia de que las ciencias naturales abandonen los presupuestos fundamentales que las conforman como ciencias empíricas, como ciencias del mundo, de la naturaleza, en el momento en que investigan al ser humano entendido como una especie biológica entre otras. Pero la fenomenología no tiene nada que enseñarle a la biología, o a la ciencia neurofísica, o neuroquímica, cuando estas estudian, por ejemplo, los sistemas nerviosos de las especies animales y el del hombre entre ellos. Sólo exige que en su construcción de conceptos, y en las tesis ya no propiamente científicas, sino filosóficas, enunciadas por algunos científicos, no se confunda lo propio de la actitud naturalista, gestada sobre la base de la actitud natural, con lo propio de la actitud personalista gestada dentro de la misma actitud natural, y gestada en ella de una manera, si se puede decir así, mucho más natural —y originaria— que la naturalista, ni, sobre todo, con lo propio de la actitud trascendental que la fenomenología descubre en el subsuelo de la natural. En el subsuelo, digo, porque la subjetividad que la fenomenología toma por tema no está situada en un cielo de dudosa legitimidad, sino en la base misma de la legitimidad de toda afirmación

científica y filosófica. Tener una falsa concepción de la naturaleza de la subjetividad trascendental, y con ella de la misma fenomenología trascendental, es malentender una de las maneras más coherentes de encontrar la indispensable armonía entre una ciencia cada vez más orgullosa de sí misma y más dispuesta a desligarse por completo de la filosofía, y una filosofía que, en conjunto, se siente hoy en día apocada y olvidada de su misión directora y racionalizadora.

¿Considera que entender la fenomenología como ciencia estricta es una pretensión anticuada que responde sólo a un concepto histórico-cultural puntual? ¿Podría decirse lo mismo de una lectura exclusivamente metodológica de la fenomenología?

De ninguna manera es una pretensión anticuada, por vieja que sea. La validez ideal de la esencia científica de la fenomenología, e incluso de la filosofía, si se entiende esta palabra en uno de sus sentidos genuinos posibles, no puede ser invalidada o contrarrestada por ningunos hechos históricos que en apariencia la nieguen. Quiero decir: ninguna situación histórica puede dar como tal un criterio para poner en cuestión la posibilidad ideal de realizar la fenomenología de una manera estrictamente científica. Cuando mucho, puede dar un criterio para cuestionar las posibilidades reales, fácticas, de esa realización, que no es lo mismo. Y también: pueden responder, o corresponder, a un contexto histórico-cultural determinado las fuerzas o las energías que se requieren para llevar esa posibilidad a su realización, o incluso a decidirse a hacer el intento de llevar a cabo esa realización. Puede corresponder a un contexto de ese tipo la capacidad real para esforzarse en esa realización. Porque esas energías, esta capacidad, son realidades, son fácticas, y por tanto son variables, admiten diferentes grados, niveles de convicción, de disposición, y son susceptibles de crisis, de debilitamientos, de carencias. Pero nada de esto afecta o altera en lo más mínimo la posibilidad ideal, esencial, de realizar o desarrollar la filosofía en el sentido de una ciencia rigurosa. Naturalmente, sin embargo, una de las condiciones para que surjan las posibilidades reales, para que en los hechos se quiera luchar por aquella realización, para que la energía se genere, para que el entusiasmo brote, es en primer lugar la clara percepción de aquella possibili-

dad ideal. Tener esta claridad, esta evidencia, es lo que vincula la posibilidad ideal con la real. Lo contrario se llama escepticismo. El escepticismo es peligroso, entonces, no sólo porque represente una posición filosófica equivocada, o incluso absurda (ni siquiera se percata de que su negación de la ciencia filosófica estricta tendría que ser válida científicamente), sino por ser fuente de debilidad, por ser capaz de engendrar una muy fáctica y muy real anemia espiritual. El escepticismo es entonces una enfermedad o se convierte en ella con mucha facilidad.

Por otro lado, la lectura exclusivamente metodológica de la fenomenología no encierra los mismos peligros. Es una concepción parcial, incompleta de la fenomenología, una concepción que puede ser más o menos urgente remediar, según como se entienda esa “metodología fenomenológica”, pero que en ningún caso significa una merma real de las fuerzas para hacer filosofía —o fenomenología—. No estoy ya muy seguro de la extensión actual, en Latinoamérica y en el mundo, de este error (pues se trata en todo caso de un serio error), de su persistencia y penetración. Sigue siendo cierto que la fenomenología no se ha impuesto en el medio filosófico como la ciencia que en sentido estricto (también esencial) ella es.

¿Considera que debe buscarse una definición unificada de la fenomenología? ¿Es esto posible y saludable para su desarrollo?

Definición unificada de la fenomenología... Esta cuestión tiene muchas aristas. En un sentido muy claro y completamente formal, hay que decir que no. ¿Por qué no? Porque todo el mundo tiene derecho de proponer *su* noción de fenomenología, de corregir o rectificar o rechazar las nociones ajenas o anteriores, etc. ¿Se construye con esto una sola noción? Por supuesto que no. O al menos, no se hace consciente, deliberadamente. Aunque quizá en el fondo sí, pues, salvo casos extremos, no habría un fenomenólogo que no mirara como un ideal el acuerdo o la confirmación de los demás. Es un hecho que el nombre de “fenomenología” se ha usado en filosofía para cosas muy distintas, y yo no quisiera cuestionar en absoluto el derecho a la existencia de ninguna de las disciplinas, tesis, actitudes, métodos, proposiciones, etc., que lo han llevado o que lo hayan de llevar en el futuro. A cada una de estas distintas nociones de “fenomenología”

habrá que juzgarla según sus propios méritos, y dentro de éstos, habrá que juzgar en particular lo que llamaríamos la aptitud para llevar ese nombre.

Dicho esto, debo al mismo tiempo aclarar que lo que yo he buscado como una noción de fenomenología unificada, o como una noción de fenomenología común, o como se quiera decir, siempre ha sido, aunque quizá no lo haya enfatizado bastante, una noción de fenomenología que está basada —y tal vez más que basada: estructurada, configurada— en la obra de Husserl, en su programa de investigación fenomenológica y en su afán de exigir una ciencia fenomenológica que habría de fungir como disciplina filosófica fundamental. Así que, aquí de nuevo, de lo que se trata, de lo que se ha tratado para mí, medularmente, es de evitar o contrarrestar malos entendidos. Malos entendidos, pues, respecto precisamente de la noción “husserliana” de fenomenología. Lo que ocurre es que poner el acento en este adjetivo de “husserliana” corre ya el riesgo de que la noción de fenomenología propuesta quede indebidamente identificada con una figura, con una persona singular —el señor Edmund Husserl que vivió en Halle, Gotinga y Friburgo durante tales y cuales años—, y que no se vea que de lo que se trata es de definir, determinar, una tarea científica que representa, *que es*, una posibilidad esencial, una posibilidad esencial, ideal, y además, *válida*: válida como ciencia posible. Es esta ciencia, cuyos fundamentos estableció Husserl, la que me ha interesado y me interesa poner a salvo de algunos de los malentendidos que la han acosado desde casi su mismo nacimiento. El malentendido de que ella consiste solamente en una metodología, o en un método, es uno de ellos, por cierto. Otro consiste en pensar —ya me referí a esto— que su esencia está expresada en el lema “Volver a las cosas mismas”, que es la manera como Heidegger la pretendió definir, en una forma enteramente artificial y gratuita. Otro malentendido muy común y que dio lugar a la fundación de toda la tradición o la disciplina denominada “fenomenología realista”, es la tesis de que lo propio de la fenomenología es la investigación de esencias, sin más. Pero esto no es propiamente fenomenología, sino ciencia eidética (de esencias), o, en nivel superior, ontología. La fenomenología es también ciencia eidética, pero no toda ciencia eidética es fenomenología. Y no es que piense que los “fenomenólogos realistas” (que se dicen realistas para

distinguirse de los “trascendentales”) no hagan investigaciones serias, posibles, válidas. Sólo pienso que las hacen bajo un nombre inadecuado. Este es aquí el malentendido. Y hay varios otros que aún aguardan aclaración. Pero dejaré aquí este tema. Sólo para concluir y responder a la pregunta completa, diré que la definición unificada de la fenomenología es bien posible, y en cierto sentido está ya hecha y perfilada —si bien siempre será posible ahondar en ella, complementarla, limar asperezas, matices, etc.— por el propio Husserl; pero aunque también es muy saludable para su desarrollo, y sobre todo para el desarrollo del conocimiento que ella misma debe tener de sí misma, no es esta definición estrictamente indispensable para ese desarrollo, ya que, como toda práctica, esta de la fenomenología tampoco exige el conocimiento teórico de su propia índole y de sus propias reglas y normas. Así como para hablar no es indispensable el conocimiento de la definición del lenguaje, ni de sus reglas, gramaticales y de toda índole —y digo, claro, para hablar correctamente, en obediencia de todas las reglas aplicables—. Supongo que esto es bastante obvio y no necesita mayor aclaración. Claro que, desde otro punto de vista, es también muy obvio que un fenomenólogo tendría que interesarse por los fundamentos y la justificación, y la correcta conceptualización, de su propia disciplina, sobre todo si la ve como destinada a ser en algún sentido una ciencia fundamental para la filosofía. En cierto nivel fenomenológico, pues, el conocimiento reflexivo de sí misma es ya necesario, y no se diga en la filosofía misma, una de cuyas cuestiones centrales es ella misma.

¿Qué visión tiene usted acerca de la distinción/relación entre teoría y práctica, que tan recurrentemente se plantea y que no deja de ser un tema complejo?

Teoría y práctica en el contexto de la filosofía —o de la fenomenología, que es, como la venimos considerando, la disciplina fundamental de la filosofía—... Esta no es una cuestión sencilla. Se puede ver o entender en distintos niveles. Pero ante todo está la aparente denegación del sentido práctico de la filosofía que hace Husserl en *Filosofía como ciencia estricta*, donde defiende la concepción de la filosofía que enuncia este título frente a la que la considera como concepción del mundo o como sabiduría. Pensar que la filosofía

es ciencia parece hacer de ella un quehacer que, por ser exclusivamente teórico, se desentiende de la vida real, de la vida humana que está, toda ella, trenzada en y con intereses prácticos. Y este aparente divorcio de la fenomenología, o de la filosofía fenomenológica, respecto de los intereses vitales, prácticos, humanos, morales, o respecto de las preocupaciones espirituales más hondas o más arraigadas de la humanidad, ha servido, por cierto, como un muy buen pretexto para criticar y denostar a la fenomenología. Pero digo “aparente divorcio” porque en realidad lo que en él se refleja es una visión muy superficial de las cosas. Para Husserl, eran precisamente los intereses vitales más hondos, y la situación crítica en que se encontraban en la cultura de su tiempo, los que reclamaban que la filosofía retomara la senda de la rigurosa científicidad. Otra cosa que no fuera eso, cualquier cúmulo de opiniones organizadas con cualquiera finalidad política o ética, podía ser sólo un paliativo momentáneo; sólo la ciencia puede construir el suelo firme sobre el cual pudiera erigirse no sólo el conocimiento técnico requerido para cualquier aspiración a transformar las condiciones de vida de los hombres, sino también el conocimiento de sí mismo indispensable para que el ser humano pueda renovarse a sí mismo, superarse y mejorarse a sí mismo, individual y comunitariamente. No hay una tarea práctica más importante y más urgente que ésta, según creo entender. Hoy lo podemos apreciar de manera muy concreta al vernos enfrentados al enorme reto de modificar, no unas cuantas prácticas que nos permitan llevar una vida más acorde con las prescripciones de una sociedad preocupada por la ecología, el cuidado del planeta, sino verdaderamente todo nuestro estilo de vida de manera radical. Porque sin ese cambio en la práctica de nuestra vida, no sobrevivirá el planeta y por lo tanto no sobreviviremos nosotros como especie. Pero aunque no pesara sobre nosotros esa amenaza de extinción —que es muy real, como ustedes saben—, seguiría siendo urgente el reto de combatir toda la serie innumerable de los males que plagan, aunque vivamos en la constante tentación de ignorarlos, nuestra vida actual, y no exclusivamente en nuestras sociedades capitalistas, mercantilistas, materialistas, individualistas, todo lo cual es casi sinónimo de “inhumanas”. Pero hablemos sólo de estas nuestras sociedades, que son las que tenemos más cerca. La desigualdad en todos los órdenes de la vida, la falta casi total

de oportunidades en que vive una buena parte de la población, las dramáticas deficiencias de una educación, si no inexistente, concebida como un instrumento más del mercado, la tolerancia o la ceguera ante la degradación moral, ante la prostitución, muchas veces forzada, de los cuerpos y de las costumbres en todos los niveles de la convivencia humana... ¿No está todo eso, toda esa situación que es la vida que nos rodea en este mismo momento, no está pidiendo a gritos una salvación, una reforma, una renovación ética (para usar el término de Husserl)? ¿Y en dónde puede esa renovación apoyarse, en dónde puede encontrar medios y herramientas, si no en el arsenal de verdades de la ciencia? No sólo, claro, la ciencia natural o naturalista, ni la ciencia social o humana, sino la ciencia integral, completa, la que nos permita comprender el sentido y el valor de nuestras metas.

Naturalmente, debe decirse que estas relaciones, y en general la motivación ética de la fenomenología, no tienen mucha visibilidad en la situación actual de la filosofía (y por desgracia también de la fenomenología) tal como se desarrolla en las instituciones académicas y ante todo en las universidades. Porque parecería, en efecto, que en su actual hundimiento en el vértigo de sus actividades, los filósofos han perdido su vocación de “funcionarios de la humanidad”, su papel como líderes de una sociedad que no ha adquirido suficiente conciencia de la gravedad de la situación. Y lo más grave, quizá, es que entre los sectores de la sociedad que mantienen o han recuperado esa conciencia y lo que se puede llamar un sano estado de alerta ante las múltiples amenazas, no se piensa (hablo en términos generales: por lo regular no se piensa) en recurrir a la filosofía, porque ésta en su retraimiento no se levanta a señalar, ya no los peligros futuros, sino ni siquiera las desdichadas realidades actuales, ni a ofrecer caminos de reflexión y de crítica ante ellos. Los líderes son, en nuestros días, los periodistas. No está mal tener un periodismo despierto. Pero ni siquiera a este periodismo se le ocurre que la filosofía pudiera representar una vía de solución. Hasta la religión tiene en nuestros días mucho mayor capacidad de asumir un papel de guía que la filosofía. Esto a mí me parece un enorme fracaso. Tal vez una parte del fracaso se explica por el arrinconamiento en que la fenomenología se encuentra dentro de la filosofía institucional de nuestros días.

¿Cómo revertir esta situación? Ojalá tuviera alguna fórmula. Por lo pronto, dar a conocer esta situación con la mayor claridad posible no es un mal paso. Hay que reivindicar en todo momento, en primer lugar, las prerrogativas del espíritu humano —su libertad, su dignidad, sus derechos, valores, metas— frente a toda corriente de pensamiento, surgida de donde sea, que tienda a darle a la vida del hombre el mero carácter de un hecho, sin mayor significación que la caída de la lluvia o el paso de las nubes por el cielo. Hay que impedir que lleguen a convertirse en escepticismo filosófico y ético (y a la larga moral y político) las insinuaciones que están surgiendo en diversos ámbitos científicos y que, con la idea de reivindicar para el hombre una naturalización o una animalización que nunca debió haber perdido, apuntan, a sabiendas o no, a una nivelación sin la menor matización, y por ende a una ceguera moral de consecuencias poco previsibles pero de muy mal augurio. Pero hay que preguntarse también, por otro lado, si no es una especie de locura ese afán humano de considerarse capaz no sólo de dominar y controlar su condición natural y animal, sino de separarse efectivamente de ella, del cual son un clarísimo reflejo algunos excesos filosóficos y otros excesos arquitectónicos o urbanísticos que han perdido de vista la dimensión humana. Junto con esto, hay que preguntarse, como ya dije, si no resulta urgente suscitar la duda sobre la viabilidad y la sustentabilidad de las formas de vida en las que nos movemos actualmente. Ya me referí a esto. En todo caso, creo que en estas reflexiones y en estos cuestionamientos —que no veo mejor forma de ahondar y de desarrollar que la filosófica, y especialmente la fenomenológica— es donde mejor se aprecia la auténtica vinculación esencial entre teoría y práctica, a fin de cuentas entre pensamiento y voluntad.

La verdad, lo verdadero, y su búsqueda honesta, diré para terminar, nunca estarán de más en ninguna coyuntura humana imaginable, en ningún predicamento humano imaginable. Por el contrario, en cualquiera será siempre la primera necesidad.

¿Considera que existe una fenomenología de corte latinoamericano, ya sea en la pregunta o en el problema inicial que abre el camino fenomenológico?

La fenomenología, y la filosofía en general —en esto no tiene mucho sentido hacer diferencias—, no tiene, en mi opinión, un motivo justo para preocuparse por su nacionalidad o su carácter local, regional, continental. No es que esta nacionalidad o este carácter no puedan o no deban ser, en ciertos desarrollos que al menos en cierto sentido pueden seguir siendo fenomenológicos (o filosóficos), tema, objeto de estudio; pero ni siquiera eso hace que estos mismos desarrollos o estudios deban cobrar un carácter nacional o regional. El carácter nacional de la filosofía mexicana, por ejemplo, o el carácter mexicano de la fenomenología (el que la fenomenología ha cobrado en México), puede muy bien ser estudiado en los Estados Unidos o en Argentina o donde se quiera. Quiero decir que esto que llamo el carácter nacional, regional o continental, es algo que la fenomenología o la filosofía puede adquirir sólo por el hecho de desarrollarse o ejercerse en determinada nación, región o continente, y nunca por el hecho de incluir entre sus temas o sus preocupaciones algo que tenga relación con esa nación, esa región o ese continente. Entonces, si esto es así, la pregunta interesante en realidad se desdobra en dos preguntas: por un lado, la de saber si la fenomenología, en cualquier lugar en que se desarrolle, ha tomado entre sus temas el carácter latinoamericano, o el carácter propio de alguno de nuestros países latinoamericanos. Y por otro lado, la pregunta de saber si la fenomenología que se desarrolla en América Latina o en algún país latinoamericano, ha tomado cierto carácter latinoamericano o nacional.

En cuanto a la primera pregunta, eso ha ocurrido, en efecto, en cierta medida, en forma muy limitada, y no con resultados (o ya antes, con metodologías y principios) propiamente fenomenológicos. Es el caso de la llamada filosofía de lo mexicano, que floreció en México a mediados del siglo pasado, y que, en medio de confusiones metodológicas y algunas exageraciones de carácter político y culturalmente reivindicatorio, produjo algunos textos muy meritorios, que elucidaron algunos aspectos de la realidad del “carácter” (no diré, obviamente, como decían algunos de ellos, de la *esencia* o del *ser*) del mexicano. Eso fue un movimiento culturalmente importante, en el que tomaron parte varias de las principales figuras de la filosofía en México en esos años: desde Alfonso Reyes hasta Emilio Uranga, por dar sólo dos nombres. En general, puede decirse que

la medida en que la fenomenología, o la filosofía, tomen como tema aspectos históricos reales, nacionales o regionales, que siempre son particulares, depende justamente de los intereses del investigador. La fenomenología da herramientas para comprender situaciones de todo tipo, motivaciones de todo tipo, formaciones de sentido de todo tipo, y por ello puede ser muy útil para entender un carácter nacional, una época, o, más en general, una historia determinada. Pero todo esto no debe entenderse como la ciencia o la disciplina fenomenológica propiamente dicha, sino como una aplicación de ella, o un desarrollo de ella en un terreno particular —porque el terreno propio de la fenomenología es el terreno de las máximas generalidades.

En cuanto a la segunda pregunta en que desdoblamos la pregunta planteada, es decir, la pregunta por el posible carácter nacional o latinoamericano que pudiera haber adquirido la fenomenología al desarrollarse dentro de una nación determinada o dentro de América Latina, esto es en cierto sentido inevitable, ya que, como expresión humana y de un grupo humano, la fenomenología no es ajena o refractaria a esa peculiar conformación o modelación que da lugar a un carácter, un estilo, una personalidad. Pero esto ocurre, ya se entiende, sin que intervenga en ningún caso la voluntad o los propósitos de los autores, de los fenomenólogos mismos. No ocurre porque alguien lo busque o porque alguien lo quiera, sino con independencia de lo que se busca y lo que se quiere. Y ni siquiera la elección del tema, un tema, digamos, nacional, le da carácter nacional a ninguna disciplina (como ya quedó claro al principio). Pero en ciertos países o ciertas zonas, suelen desarrollarse con preferencia ciertas temáticas en ciertos grupos, surgen inclinaciones doctrinales, quizá, o metodológicas, y cierto tema o cierta “solución” concentra los esfuerzos intelectuales de una comunidad durante un tiempo, se forman movimientos con repercusiones fuera de la estricta esfera filosófica, etc. Un caso de este tipo es, por ejemplo, el del llamado giro teológico en la fenomenología francesa, o en algunos fenomenólogos franceses, mejor dicho, desde finales del siglo pasado. En México, o en Latinoamérica, no ha habido, hasta donde puedo juzgar por lo que conozco, ningún movimiento que se distinga de esta manera. Así que una “fenomenología de corte latinoamericano” no la hay, precisamente, en este sentido. Hay intereses temáticos en deter-

minados autores o estudiosos, como la concentración intensísima del profesor Roberto Walton, gran figura de la fenomenología en su país (digo, el país de ustedes), en el tema del horizonte. Este tipo de preferencias se dan de modo natural y obvio; pero no llegan, o no han llegado, a conformar un estilo, un carácter o un movimiento.

Los abordajes post-husserlianos a menudo parecen suponer una superación de la fenomenología de Husserl. ¿Considera que ésta se ha agotado o, por el contrario, que los renovados intereses aún pueden enriquecerla?

He dicho en otras ocasiones que en la cultura filosófica no son infrecuentes las sentencias de muerte apresuradas, y con la fenomenología husserliana ha ocurrido eso en varios casos, tanto en forma expresa como en forma tácita, y en estos, debido a una ignorancia que es casi culpable, dada la magnitud de la figura de Husserl y la de su obra. Debe decirse que el mismo Husserl proponía su proyecto filosófico, o, más acotadamente, el proyecto de su fenomenología trascendental, como una empresa de generaciones, para un trabajo de siglos. Pero esto tampoco ha sido cabalmente comprendido. El nombre de Husserl, o el apellido de “husserliana” para la fenomenología que fundó, no tiene ninguna importancia fuera de la de servir de identificación. Lo que cuenta es el proyecto mismo, su solidez, su coherencia y justificación, así como las perspectivas que tiene de realización, y de una realización continua y sostenida a lo largo de generaciones. Las correcciones y rectificaciones de todo tipo no son sólo inevitables; son esperables y son deseables. Sólo hay que medir, calibrar con extremo cuidado qué representa una auténtica corrección, y gracias a ella una efectiva superación, y qué representa un cambio de proyecto, o sea, un explícito o implícito rechazo del proyecto husserliano. En realidad, todo tipo de cosas pueden ocurrir: desde las modificaciones de detalle, por así decir, en las descripciones husserlianas, hasta las propuestas de sustitución de un proyecto por otro, lo que equivale a rechazarlo. Y yo diría que todo ello ha ocurrido de hecho. Pero no es en absoluto sencillo establecer, por ejemplo, en qué medida el proyecto de Husserl está vigente en la ontología fundamental de Heidegger o en su hermenéutica de la facticidad, o en el pensar del ser; o bien en las investigaciones socio-fenomenológicas de

Alfred Schütz, por irme algo lejos; o en el racionalismo de Ortega, o en las reflexiones ontológicas o noológicas de Zubiri; o en algo así como la reducción hiperbólica de Marc Richir, o en las propuestas, a veces extremas o extremadas de aquellos fenomenólogos y teólogos franceses que mencioné antes. No hay ninguna Academia de la Ortodoxia Husserliana, ni tendría sentido que la hubiera. Pero una cosa es esto, que no es más que reconocimiento de la libertad de investigación y de pensamiento —y de la vinculación del pensamiento a la personalidad del pensador, la cual se muestra y se demuestra ya en el mismo lenguaje usado—, y otra cosa es el desconocimiento de unas investigaciones francamente geniales que abarcan prácticamente todos los campos de la experiencia y de la vida de conciencia, y encierran y suponen un programa científico y filosófico de tal envergadura que difícilmente puede aspirar nadie a estar a su altura, o siquiera ser capaz de abarcarlo con la mirada. Ese desconocimiento, y las muy fáciles desconsideraciones, deformaciones, tergiversaciones, que se hacen para tener un buen pretexto para no sentirnos obligados al estudio de esa obra enorme en todo respecto, no son más que ligereza, irresponsabilidad, cuando no torpeza y estupidez. Dada la grandísima producción editorial de nuestros días, unida a la que se ha ido acumulando desde los años en que Husserl vivía, resulta una tarea ímproba, quizá en los hechos imposible, la de discriminar, no ya entre la ortodoxia y la heterodoxia, sino incluso entre las aportaciones positivas al programa de la fenomenología, sean o no críticas, y las tesis que en realidad van por otro camino, sea porque se muevan deliberadamente en otras rutas del pensamiento, sea porque debido a sus errores o sus ineptitudes van realmente desencaminadas.

En la actualidad existe una lectura dirigida a mostrar la concepción de un “nuevo Husserl”. ¿Considera necesaria esta suerte de renovación o recuperación de la fenomenología?

Ese “nuevo” Husserl es una mala denominación para una buena idea: la idea de hacer ver al verdadero Husserl detrás de las múltiples deformaciones que se han hecho de él en la historia de la recepción de la fenomenología en los distintos países. No hay más que un Husserl, cuyo pensamiento pasó ciertamente por numerosas evoluciones motivadas por una autocrítica muy intran-

sigiente. Pero el problema al que se remite con aquella denominación no tiene que ver con nada de esto, sino con el hecho de que, en las obras que Husserl publicó en vida, no todos eran capaces de ver el auténtico rostro de Husserl, y lo que en mucha gente pasaba y sigue pasando por Husserl no es más que su nombre: “Yo no soy ése. Ése es sólo mi nombre” —escribió él mismo en una carta de 1934 que utilicé como epígrafe en mi libro sobre la historia de la fenomenología en México—. Y lo que ahora ocurre o ha estado ocurriendo es que con la publicación en la colección *Husserliana* de tantos manuscritos de investigación que dejó inéditos, y la de los textos de muchos de sus cursos y lecciones, etc., resulta más difícil ignorar quién era, quién es, el verdadero Husserl, y tener así, en palabras de Javier San Martín, no del todo exentas de peligros, una “nueva imagen de Husserl”. Yo prefiero simplemente hablar del Husserl real, o del verdadero programa de la fenomenología trascendental, frente a las falsedades y equívocos más o menos inocentes y frente a las caricaturas y los fanchos construidos para hacerlos fácil objeto de burlas y pedradas. Pero a fin de cuentas, cada quien seguirá viendo en Husserl o en su fenomenología lo que quiera, lo que le den sus entendederas, y su buena o mala voluntad de aprender. A pesar de lo cual, nunca estará de más señalar cuál es el verdadero Husserl, sus ideas genuinas, sus tesis originales, y el sentido correcto de su marcha filosófica. Pues también siempre habrá alguien que escuche.

En su opinión, ¿cuáles deberían ser los objetivos actuales de la fenomenología?

Algunos de los objetivos actuales más importantes de la fenomenología están ya implícitamente enunciados en lo que acabo de decir. Pero esos —el trabajo de revisión, de fijación conceptual, de exégesis pura— son trabajos propios de la divulgación, la difusión y la didáctica de la fenomenología, no trabajos o tareas propiamente fenomenológicos. Las tareas de la fenomenología son en cierto sentido siempre las mismas —dejando sin considerar la casi necesidad de un progreso en esas tareas, lo cual las va haciendo, al menos en principio, modificarse en el tiempo—, las tareas del análisis, la reflexión, la descripción, la intelección (intuición intelectual), la captación y el deslinde de las situaciones y las relaciones esenciales de estas y aquellas estructuras viven-

ciales, intencionales, y luego las que siguen, las que sigan, las que estén más allá, en un horizonte de investigación que Husserl consideró infinito.

En otro aspecto de la pregunta, me gustaría remitirme a lo que he dicho antes, al responder a la pregunta sobre la relación entre teoría y práctica.

¿Cuál es su opinión acerca de la manera en que se ejerce hoy la filosofía y como está institucionalizada?

Tengo sobre este punto, quizá ya lo he insinuado, ideas bastante sombrías, y me llevaría mucho tiempo desarrollarlas en detalle. Baste que mencione, de modo un poco abstracto, los tres o cuatro factores que más negativamente inciden en la situación actual de la filosofía. Me refiero al sometimiento de la academia a los dictados de una burocracia institucionalizada y globalizada cada vez más férrea y más inexpugnable. Ese sometimiento significa una pérdida de autonomía práctica y teórica en grados muy alarmantes. Cualquiera sabe que hoy la filosofía se hace cada vez menos por amor de la verdad y cada vez más por amor del éxito en la carrera personal. Otro factor de primer orden es el furor —propiciado en parte por aquella burocratización— por publicar, un ansia propiciada precisamente por el valor que se le da a las publicaciones (a ciertas publicaciones, por cierto, y no a todas, y no en atención a ellas mismas, sino a factores formales: género de publicación, tipo de revista, etc.) dentro de la burocracia académica, y que conduce a un notable decremento de la calidad promedio de las publicaciones; y si a esto se le suma la masificación creciente de la población escolar y académica, en parte fomentada por la facilidad de publicar en la era de los medios y ambientes electrónicos, o incluso de la tipografía computarizada, que ha venido a caer en las manos de cualquier persona no entrenada en el arte de la tipografía o en el de la escritura gramaticalmente correcta, se tiene el resultado de un maremágnunum prácticamente infinito de publicaciones filosóficas, cuya cantidad las hace ya imposibles de ser abarcadas con la vista —ya no digamos leídas o estudiadas—, y cuya calidad es también imposible de discriminar. A la situación de las publicaciones se suma la de los congresos y reuniones de filosofía, que no son organizados con el espíritu de que las filosofías (las diferentes tendencias y tradiciones filosóficas)

debieran poder eventualmente reunirse, unificarse —y ya casi ni siquiera los filósofos mismos, divididos en una serie de mesas paralelas simultáneas que impiden efectivamente un verdadero diálogo—, sino en el espíritu de propiciar la participación igualitaria de todos —como si todos fueran iguales, desde el maestro consagrado hasta el estudiante que comienza—, pues todos tienen el mismo derecho a llenar su *curriculum* con constancias de participación como ponente. Nos enteramos también de que en el mundo entero pululan las iniciativas y los proyectos, y la gente activa que se esfuerza por nutrir su carrera, y las reuniones, coloquios, simposios, jornadas, etc., cunden o abundan; y no hay en general nada que se pueda decir contra cada uno de ellos; pero es que el solo panorama de esa vida académica tan segregada, tan atomizada, tan poco conjuntada y armonizada en torno de proyectos, programas y tareas comunes, no deja otra conclusión que la constatación de que se vive una especie de caos. El mundo académico hoy en día es una imagen muy adecuada del *ápeiron*. En eso estamos.

Ustedes hacen esta entrevista con muy buena fe, y con la misma buena fe yo la contesto. Pero se dan bien cuenta, supongo, de que este esfuerzo nuestro no es más que una sola palabra escrita en una página de los cientos de miles de millones de volúmenes que giran a nuestro alrededor en la inconmensurable Biblioteca de Babel —para recordar el cuento de Borges— en la cual vivimos de hecho en nuestros días. ¿Quién la pondrá en su adecuado contexto? ¿Quién, para empezar, la leerá al hojear ese volumen perdido en el que se situará en algún rincón de esa biblioteca? Puede ser que este sea el panorama de una gran riqueza, y la fehaciente demostración de la creatividad humana. Pero ¿no sienten ustedes ante él, en ciertos momentos, una sensación de vértigo, de mareo, de algo parecido a la náusea?

Reseñas

Mario Caimi - Valeria Sonna - Mariana Gardella
UBA

El 5 de mayo de 2017 en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, el profesor Néstor L. Cordero dictó la conferencia “La traducción, un mal necesario a utilizar con moderación: el caso de *lógos*”. Asimismo, el profesor Mario Caimi, Valeria Sonna y Mariana Gardella comentaron y reseñaron algunos libros publicados recientemente por el profesor Cordero. La actividad fue auspiciada por *Interpres*, programa de práctica y estudio de la traducción que depende de la Universidad Nacional de San Martín.

A.

CORDERO, Néstor L., *También la verdad se inventa, o de cómo la filosofía puede enloquecer*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

Presentación de Néstor L. Cordero

Suele definirse a la filosofía como la búsqueda de la verdad –o de una verdad–. Pero cuando una auténtica pasión se apodera del investigador, este se identifica a tal punto con los filósofos del pasado que tanto admira, que los límites entre la verdad que busca y la verdad que inventa desaparecen. Es lo que le ocurre a Luis, el protagonista de la novela que he escrito. La insólita aventura que lo lleva a proyectarse en el tiempo no surge de manera voluntaria. Consiste en la lectura de las notas escritas por Alberto, un extraño per-

sonaje al que conoce en una cervecería de París, que lo llevan a identificarse con quienes estudia, especialmente, con Sócrates, cuya rebeldía ante una sociedad injusta Luis asimila a la actitud que un intelectual debió asumir durante la dictadura de los años 70 en Argentina. Como se sabe, Sócrates pagó su rebeldía con su vida...

Reseña y comentario de Mario Caimi

Si uno, siendo miembro de la Academia platónica, tuviera que tratar personalmente con Antístenes, más le valdría estar al tanto del áspero nominalismo de este, para no ser arrollado por su personalidad difícil. Ese conocimiento, junto con el de las críticas de Antístenes a Platón, se obtiene en un pasaje de esta novela (p. 157 y ss.). El lector se sorprenderá al comprobar que ese adversario de Platón es capaz de citar a Borges. Si alguien quisiera saber cómo hay que entender la sentencia de Parménides, que lo mismo es el pensar y el ser, nada parecería mejor que preguntárselo a Néstor, el mayor especialista en el asunto. Pero, en verdad, hay algo mejor que eso: preguntarle a Parménides mismo. Este nos dirá que no pretendió exponer una tesis idealista, sino que su afirmación es apenas la comprobación de un hecho: todo pensar se refiere a algo. Es imposible pensar en nada. Ni siquiera se puede decir “nada”, porque incluso ese decir dice algo; dice una palabra: la palabra “nada”; dice, al menos,

ondas sonoras. “Por eso –le ha dicho Parménides al estudioso Néstor Cordero– yo digo que lo que no es no se puede ni pensar ni decir” (pág. 134). Después de esa explicación verdaderamente esclarecedora, suena raro que Parménides se lamenta de que Néstor no tenga a mano una cámara fotográfica: “me hubiese gustado –le dice– fotografiarme con usted”. Si, en cambio, uno se interesara más por la filosofía contemporánea, le convendrá saber que “a la gente de hoy sólo le interesan los números [...] y el análisis del discurso”, como dijo (según Néstor) el propio Platón en una conversación que sostuvo con él (p. 79).

Estas y otras muchas rarezas se explican cuando uno se entera de que el protagonista de esta novela ha adquirido, sin quererlo, la capacidad de trasladarse en el tiempo. Figuras del pasado lo visitan en la base que ha establecido en un café de París, donde escribe una tesis. Él les devuelve la visita, se integra en el mundo de esos personajes, aprovecha para interrogar a quienes son el tema de su investigación, aunque después no pueda hacer uso de todo lo que le revelan porque le resulta imposible justificar el origen de sus afirmaciones. Solo se las puede presentar disfrazadas de ficción, escondidas en las páginas de una novela. Néstor hace amistad con Platón, conversa con él a la sombra del plátano citado en el *Fedro*. Conoce personalmente a Tales y a Aristóteles. Ayuda a Aldo Manuzio a hacerse de un códice de la Biblioteca Laurentiana y hace posible así la edición de las obras completas de Platón, aparecidas en Venecia en la imprenta de Manuzio en febrero de 1513. Presencia en las arenas de Lutecia la representación de un combate naval que no le interesa mucho, pero que le da ocasión de conversar con unos espectadores, conocedores de Demócrito. Y, para que no falte nada, comparte una mesa de cabaret con Gardel en París. Mientras tanto, el tiempo paralelo sigue su curso, o será que sigue su curso el tiempo único pluridimensional. En la Argentina, “nuevas elecciones habían puesto en el poder a un león herbívoro que seguramente había elegido mal las hierbas con las que se alimentaba” (pp. 134-135).

Todo eso no pasaría de ser un juego literario simpático, situado entre la ciencia ficción y la pura fantasía, si no fuera porque pronto se descubre un sentido profundo mucho más rico. En las primeras páginas de esta preciosa novela se dice: “Personajes y situaciones que cronológicamente deberían pertenecer al pasado están presentes aún

hoy. No se trata de recuerdos, de apariciones, ni de espiritismo; es un fenómeno que forma parte de la filosofía, cuando alguien se la toma en serio” (p. 11). Ahí está la clave del libro. Néstor se tomó en serio la filosofía que estudió y a la que dedicó su vida. Dialogó –lo digo sin metáfora– con sus personajes. Creció y se formó en ese diálogo. Son esos personajes los habitantes de su mundo. Y es verdad, textualmente, que eso acontece cuando se toma en serio la filosofía. Spinoza dijo que eso del tiempo, de la temporalidad de las cosas y del orden cronológico son fantasías de una imaginación confusa y descarriada; que lo propio de la verdad es conocer las cosas según su aspecto eterno. Eso les da legitimidad –si hiciera falta– a las experiencias relatadas en este libro. El autor se ha independizado del tiempo, aunque no de la historia.

Basándose en un conocimiento de primera mano (en sentido literal y figurado), Néstor enseña. Comparte su conocimiento y narra los hechos y las teorías con la intensidad y vivacidad con que solo puede referirlos quien ha estado allí y ha tomado parte en esos hechos personalmente. Y es literalmente verdad que él ha tomado parte en esos hechos y en esas conversaciones porque les ha dedicado gran parte de su vida. Por eso son tan creíbles sus diálogos con Platón y con Parménides; sus relatos de las aventuras que él mismo corrió; sus relaciones de hechos que formaron parte de su vida, hechos que interpretó con mayor exactitud que la que pudieron tener otros testigos presenciales porque estos no gozaron de la perspectiva que le permite a Néstor apreciar con justeza el verdadero significado de lo vivido.

Claro que para quien ha vivido con tanta intensidad la filosofía, para quien se la ha tomado tan en serio, resulta difícil explicar la intensidad de su experiencia. Por eso, el autor recurre a un artificio que le permite mostrar, como a través de una analogía o de una alegoría, la realidad vivida. De ese modo, puede hacernos partícipes de la realidad efectiva de los diálogos que ha sostenido con los pensadores griegos en años de estudio y de meditación. Ese artificio le permite transmitir la vivacidad y certidumbre con que ha percibido las circunstancias históricas, el grado o la profundidad en que se ha internado en las teorías. Todo eso fue cierto, sin artificio ni metáfora. Creo firmemente que todo lo relatado aquí tuvo lugar. Sólo fue necesario el artificio de la ucronía para poder relatarlo con mayor veracidad; es de-

cir, con el grado de realidad que efectivamente le corresponde. Esto, creo yo, explica el título del libro. Este es una invención y una fantasía, pero es la invención de la verdad. Por eso la novela se llama *También la verdad se inventa*.

No se trata solamente de la verdad de las teorías, sino que se inventa y se presenta aquí la verdad de la experiencia personal del trato con ellas. De verdad ha tenido lugar esa discusión silenciosa sostenida en la intimidad con los pensadores estudiados. A propósito de esto decía Quedo algo que describe bien el temple de ánimo de Néstor: “Retirado en la paz de estos desiertos / con pocos, pero doctos libros juntos / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con los ojos a los muertos.” Néstor le agrega a esa experiencia algo más, algo característico de él: el humor. Cuando Platón quiere, por ejemplo, sabotear una representación teatral de *Las nubes* para defender la memoria de Sócrates (p. 145), presentado en esa obra de Aristófanes como alguien ridículo, nada mejor que recurrir a un argentino experto en rechiflas y conocedor de cantos populares. En la augusta asamblea de los atenienses irrumpe entonces un grupo que entona, entre otras cosas, “Los muchachos socráticos”. Sólo el final del libro es tristísimo, en él se nota que el autor no se ha alejado de la realidad en ningún momento. La realidad relatada en los últimos momentos de la narración es una realidad argentina de las peores que se han vivido en los últimos tiempos. Por suerte, un toque de esperanza la atempera. Y eso también es característico de la personalidad del autor.

La estructura misma del libro se origina, evidentemente, en la experiencia de la investigación filológica. Los textos en los que se estudia la filosofía clásica nos han llegado solo como copias de copias; a veces son fragmentos que conocemos gracias a los resúmenes que hizo alguien que es citado por un tercero, cita a su vez preservada en alguna copia renacentista. Así también el texto de la novela se construye mediante la reconstrucción de resúmenes y de cuadernos manuscritos transmitidos de mano en mano. Hay que destacar aquí la amabilidad y la sencillez del tono con que el autor y los protagonistas de la crónica se dirigen al lector para explicarle las rarezas de la narración. También en eso se delata a sí mismo el autor del libro.

Lamento que, por razones de tiempo, no pueda yo leerles algunas páginas de la obra, como

por ejemplo aquellas formidables acerca de la globalización explicada por Diógenes el cínico, quien dice que “este siglo IV es un despliegue de maldad insolente”, y a quien responde Néstor de una manera no menos sorprendente. En fin, esta novela de Néstor Cordero es un libro de esos que uno se alegra de haber leído. Si puedo decir algo personal aquí, diré que lo agradezco, tanto como experiencia literaria, cuanto como enseñanza filosófica. Aprendí mucho y aprendí cosas maravillosas. Y –salvo el triste final ya mencionado– me resultó extraordinariamente divertido.

B.

CORDERO, Néstor L., *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

Presentación de Néstor L. Cordero

No es habitual que un filósofo se critique a sí mismo: otros colegas se encargarán de hacerlo. Y es menos habitual aún que, en función de su autocrítica, un filósofo modifique algunos puntos de su teoría. Platón es una excepción. Después de haber expuesto en numerosos diálogos una filosofía sólida y coherente, no sabemos por qué razón escribe un diálogo, el *Parménides*, en el que exhibe abiertamente algunos defectos esenciales de su teoría, y luego otro diálogo, el *Sofista*, donde corrige esos errores y “mejora” su sistema. Para llevar a cabo esta tarea, Platón, no solo filósofo, sino también artista consumado, se vale de una *mise en scène* perfecta: rejuvenece a Sócrates en el *Parménides* y cambia de portavoz en el *Sofista*.

Reseña y comentario de Valeria Sonna

En el presente texto Néstor Cordero aborda un tema controversial: el de la epistemología y la ontología del Platón tardío. En general hay un acuerdo acerca del hecho de que Platón inaugura una crítica contra la base de su propia filosofía en el *Parménides* que luego es continuada en el *Teeteto* y que vendría a resolverse en el *Sofista*. Ahora bien, en qué consiste la solución del *Sofista* es lo que ha generado polémica entre los comentaristas. Tanto, que es fácil perderse en las diversas *dóxai* y quedar a la deriva en un mar de tintas.

En este panorama, *Platón contra Platón* constituye una suerte de hilo de Ariadna, un ver-

dadero *lógos* sobre la obra platónica. Propone un recorrido que recolecta, *elige* y *selecciona* los pasajes a analizar con un criterio claro que es la evolución de las Formas a lo largo del pensamiento platónico. Una evolución que, según el Dr. Cordero, consiste en un rejuvenecimiento de su ontología, una suerte de *pasaje* a través del cual las Formas dejan de ser “inmóviles piezas de museo” para pasar a ser entidades dinámicas.

Pero no solo las Formas cobran vida en este libro. Platón mismo deja de ser una pieza de museo: se desdobla y dirige toda su potencia agónica contra sí mismo. Platón I, joven y todavía algo inexperto en materia de ese “arte de la charlatanería que ningún filósofo serio debería descartar como inútil”, es confrontado y cuestionado por Platón II, un Platón más sabio, más experimentado (no olvidemos que ya ha sufrido el desencanto de la experiencia con Dionisio II en Sicilia). Irónicamente, el Platón más viejo sostendrá un pensamiento mucho más joven, más dinámico.

El libro se divide en tres secciones. Las dos primeras retratan a Platón I y la tercera, a Platón II. La primera sección, compuesta de dos capítulos, está dedicada a la posición de Platón con respecto al relativismo de la época. Allí se expone la respuesta platónica al problema de qué es lo real en el plexo de las cosas que componen “lo que hay”. Dicha sección contiene un análisis del significado de las Formas en los diálogos llamados “socráticos”, que pertenecen al primer período de la obra de Platón. La segunda sección, compuesta también de dos capítulos, contiene un análisis del concepto platónico de “Forma” a la luz de la autocrítica del *Parménides* a la noción de “participación”. La tercera sección, mucho más extensa que las anteriores, entra de lleno en un análisis pormenorizado de la nueva ontología que Platón presenta en el *Sofista*. Contiene una investigación apasionante que, combinando herramientas filológicas y filosóficas, nos lleva a ver que lo que sucede en este diálogo es que Platón reinventa la noción de “participación” y el concepto mismo de “Forma” gracias a una definición dinámica del ser. Esta da por tierra con la división entre el ser y el devenir tan característica de los diálogos medios.

La apuesta más valiosa del libro del Dr. Cordero radica en el análisis del concepto de “Forma” y de la manera en que estas se combinan. Este análisis se lleva a cabo en el capítulo

cuarto de la tercera sección, a la luz de la definición del ser como la “posibilidad (*dýnamis*) de afectar y ser afectado” (*Sofista*, 247d8). Esta definición, que es desechada por la mayoría de los comentarios sobre el diálogo,¹ es tomada por Cordero como la auténtica definición del concepto de “ser” por parte de Platón y constituye la base fundamental sobre la cual despliega su hipótesis de que la nueva ontología que Platón propone es dinámica. Según la lectura de Cordero, la “Forma del Ser”, una Forma cuya especificidad es la de comunicar existencia, comunicará, justamente, la posibilidad de afectar y ser afectado. A la luz de dicha definición, la nueva ontología platónica cobra un carácter vital del que carecen sus diálogos anteriores, ya que el movimiento se incorpora como parte constitutiva de las Formas, de lo que *realmente es*.

En segundo lugar, cabe destacar el gran aporte que significa para los estudios sobre el *Sofista* el análisis filológico que el Dr. Cordero lleva a cabo sobre la sección 240b7-9. En ella se define el status ontológico de las imágenes, lo cual constituye un nodo central del problema metafísico del diálogo. Mediante un trabajo de investigación detallada de los manuscritos, el Dr. Cordero ha descubierto que esta parte fundamental del texto platónico ha sido tergiversada en la mayoría de las ediciones² con el fin de preservar a Platón de afirmar que exista algo intermedio entre el ser y el no-Ser. El análisis que lleva adelante en el primer capítulo de la tercera sección es altamente esclarecedor con relación al problema del no-Ser. A la luz de la restauración de la edición en función de lo que aparece en los manuscritos y de la

1 Suele considerarse esta definición, que se da en el marco de la posición de los materialistas, como una definición provisional. Tal es el caso, por ejemplo, de DIÈS, Auguste, *Définition de l'être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1909, p. 17 y MIÉ, Fabián, *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004, pp. 271-276. CORNFORD, Francis M., *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Madrid, Paidós, 1991, sostiene que es un argumento que Platón pone en boca de los materialistas. También hay quienes, como BLUCK, Richard S., *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press, 1975, matizan el peso que tiene el término *horízein* en el pasaje, negando que se trate de una verdadera definición.

2 Me remito especialmente a la edición de BURNET, John, *Platonis opera*, Oxford, Clarendon Press, 1900, que es la más divulgada y que puede consultarse on-line en el Proyecto Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

respectiva traducción que se propone, podemos comprender en qué sentido Platón sostiene más adelante, en un momento de auge en el diálogo, que “realmente existe lo que no es” (*Sofista* 258d). Parte fundamental del problema es la inauguración de la noción de “no-Ser” mediante el concepto del *eidolon* (la imagen) como algo que existe, pero que no es (en el sentido de que no es *verdaderamente* aquello que se propone ser).

Finalmente, se vuelve necesario dedicar un momento a la reflexión sobre la vitalidad y el movimiento. En algún giro de la historia, la filosofía transformó el ser en algo estático, en una noción esclerosada. Néstor Cordero, en un camino que invierte esta intención, se ha ocupado de devolver su vitalidad al pensamiento griego. Ha devuelto el movimiento al ser parmenídeo en su traducción del poema³ y, mediante su análisis del *Sofista*, ha devuelto el movimiento a la Forma del ser del Platón tardío. Si la vida no es otra cosa sino movimiento, podemos decir entonces, que estos pensadores griegos viven, palpitan, cuando los leemos a través de su mirada.

C.

CORDERO, Néstor L., *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega: el origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, Buenos Aires, Colihue, 2017.

Presentación de Néstor L. Cordero

La filosofía nace cuando se descubre la estructura que hace que un conjunto de elementos se convierta en un “objeto” que, recién entonces, puede investigarse. Los filósofos griegos encontraron en la lengua cotidiana un término ideal para expresar esta idea, *lógos*, cuya raíz significa “unión de una multiplicidad según un criterio”. El término, atestado sólo en dos ocasiones en los poemas homéricos, no ofrece mayores dificultades de traducción, pero sin duda ha de haber sido manipulado y enriquecido por los primeros filósofos porque ya en Heráclito su significación es múltiple, y, un siglo después, Platón lo utiliza dos mil cuatrocientas ochenta y tres veces. Este crecimiento desmesurado se explica: tanto la expresión escrita u oral del pensamiento, que es el discurso, presente ya en Heráclito, como la relación entre nociones, que es el razonamiento, procedi-

miento introducido por Parménides, son los dos matices que monopolizará *lógos* a partir de Platón, surgidos naturalmente de su raíz (el discurso una palabras; el razonamiento, argumentos). Aristóteles hará del *lógos*, con el significado de “habla”, la esencia del ser humano, y finalmente, con el estoicismo, la irresistible ascensión de la noción culminará con su significado de “razón”.

Reseña y comentario de Mariana Gardella

En estos últimos años el profesor Cordero ha escrito una serie de libros que, como ocurre con las virtudes aristotélicas, expresan el justo medio entre dos extremos: el de la exposición de los resultados de una investigación erudita y el de la divulgación científica. Volúmenes como *La invención de la filosofía* o *Cuando la realidad palpita* constituyen, tanto para lectoras y lectores nóveles como especializados, una irresistible invitación a pensar por primera vez o repensar una vez más las ideas que alumbraron los griegos.⁴

El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega tiene por objetivo analizar el origen y las transfiguraciones de la noción de *lógos*. El libro se compone de trece capítulos dedicados al estudio de este concepto en los textos conservados de Homero (capítulo 1); Hesíodo, los poetas líricos y Jenófanes (capítulo 2); Heráclito (capítulo 3); Parménides (capítulo 4); Meliso, los atomistas e Hipócrates (capítulo 5); los sofistas (capítulos 6 y 7); Antístenes (capítulo 8); Platón (capítulos 9 y 10); Aristóteles (capítulo 11); los estoicos (capítulo 12) y Plotino (capítulo 13). Asimismo, la obra cuenta con una introducción, un epílogo, una lista completa de la bibliografía citada y un apéndice dedicado a discutir la noción de “*lógos* henológico” en Plotino.

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo es la inclusión de fuentes juzgadas tradicionalmente como “no filosóficas”, e. g. Homero, Hesíodo, los poetas líricos, Tucídides y los dramaturgos clásicos. Las razones son evidentes: por una parte, como aclara el autor, *lógos* no es un término forjado por los filósofos, sino una palabra de uso corriente que los filósofos dotan de nuevas y variadas significaciones. Lo mismo

3 Cfr. CORDERO, Néstor L., *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

4 CORDERO, Néstor L., *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Biblos, 2008 y CORDERO, Néstor L., *Cuando la realidad palpita. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

ocurre con otras joyas del vocabulario filosófico, como *ousía* (“propiedad”) o *eídos* (“aspecto visible”).⁵ Por otra parte, la distinción entre filósofos y no filósofos es anacrónica, especialmente cuando se aplica a quienes reflexionaron antes de la invención del concepto de “filosofía”, que tuvo lugar recién a fines del siglo V a. C., en el marco de la disputa entre Platón e Isócrates por su definición.⁶ Por eso, como afirma el precepto que hace años el profesor ha instituido como máxima, es preciso que seamos esclavas y esclavos de los textos conservados, independientemente de si estos textos son actualmente clasificados como poéticos o como filosóficos. Quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía antigua solemos concentrarnos más en Platón que en Hesíodo. No hay justificación para ello. En efecto, los textos poéticos –épicos, líricos y dramáticos– eran el vehículo de la educación de los ciudadanos, y transmitían valores y sentidos que los filósofos repitieron, discutieron o transformaron.

Comentaré dos usos del término *lógos* en textos que, clasificados actualmente como “poéticos”, son relevantes para el tratamiento filosófico de la noción de *lógos*. Mi intención será reivindicar, como hace el trabajo del profesor, la consulta de fuentes literarias para las investigaciones filosóficas. Me ocuparé, en primer lugar, de Hesíodo. Con justicia este podría ser calificado, utilizando la expresión que Aristóteles aplica a Tales de Mileto, como uno de los primeros que filosofó.⁷ En efecto, en la *Teogonía* Hesíodo aporta una explicación sobre la génesis del *kósmos* que combina recursos mítico-narrativos con recursos argumentativos.⁸ Por esta razón, Hesíodo se transformó en uno de los principales interlocutores de los filósofos, que se vieron obligados a discutir sus ideas. Esto se ve de forma paradigmática en las críticas que le dirige Heráclito: “Hesíodo, maestro de la mayoría. Todos creen que muchas cosas sabe este, quien no conoce el día y la noche, pues

son una cosa” (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* IX. 10; DK B 57).⁹ Hesíodo no sólo emplea el término *lógos* en varios versos de su poema, sino que indica su versatilidad y capacidad para expresar tanto la verdad como la falsedad. En el prólogo de la *Teogonía*, las musas del Helicón se dirigen al poeta, diciéndole: “Sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades / y sabemos, cuando queremos, cantar cosas verdaderas” (Hesíodo, *Teogonía* vv. 27-28).¹⁰ Hesíodo no justifica este poder del *lógos* ni explica cómo es posible diferenciar los *lógoi* verdaderos de los falsos. Esta tarea es la que emprenderán los llamados “filósofos”, especialmente Platón, quien en el *Sofista* justifica que tanto el *lógos* verdadero como el falso se refieren a lo que es: el verdadero dice de lo que es lo que es, el falso dice de lo que es lo que no es (*Sofista* 261c-264a).

Por otra parte, Hesíodo indica que los discursos falsos son parte de la descendencia de Eris, la discordia. Eris pare a distintas potencias negativas que representan aspectos conflictivos del mundo: Dolor, Olvido, Hambre, Sufrimientos, Batallas, Guerras, Asesinatos, Homicidios, Rivalidades, Caos y Ruina. Asimismo, entre sus descendientes se cuentan algunas fuerzas que representan el conflicto en el ámbito de la palabra: Mentiras, Discursos, Discursos dobles y Juramento (*Teogonía* vv. 225-232). En su interpretación del verso 229 (*Neikeá te Pseúdeá te Lógous t' Amphillogías te*), el profesor Cordero considera que *Pseúdea* (“mentiras”) es atributo de *Lógous* (“discursos”). Sin embargo, la presencia de la conjunción *te* permite interpretar que se trata de dos núcleos independientes coordinados, de modo que Hesíodo distinguiría, como hijos e hijas de la discordia, a las mentiras, *i. e.* a los discursos falsos, y a los discursos sin más, *i. e.* a los discursos verdaderos.

En segundo lugar, en el capítulo 7 el profesor analiza usos relevantes del término *lógos* en la poesía dramática, que prefiguran o expresan ideas que sistematizan los filósofos. Uno de los ejemplos más interesantes es el de las *Nubes* de Aristófanes. Por medio de la construcción del personaje Sócrates, Aristófanes parodia en esta

5 Cfr. CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, pp. 727-741, s. v. *lógos*.

6 Como propone NIGHTINGALE, Andrea, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 13-59.

7 Aristóteles, *Metafísica* I 983b20. Cfr. ROWE, Christopher, “‘Archaic Thought’ in Hesiod”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 103, 1983, pp. 124-135.

8 Mársico, Claudia, “Ejes para pensar lo griego”, En C. Mársico (ed.), *Polythryleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Rthesis, 2011, pp. 2-30.

9 Mi traducción. Cfr. Diógenes Laercio, IX 1 (DK B 40): “La *polymathía* a tener inteligencia no enseña. Pues a Hesíodo habría enseñado y a Pitágoras, también a Jenófanes y a Hecateo”.

10 Mi traducción. Cfr. Hesíodo, *Teogonía* v. 890 y *Trabajos y días* v. 78.

comedia a los intelectuales del siglo V a. C. Los saberes que se enseñan en el Pensadero –astroonomía, meteorología, historia natural, geometría, geología, gramática y retórica– representan la síntesis de la nueva cultura intelectual, tal como era vista por el común de los atenienses.¹¹ Aunque Protágoras no es mencionado expresamente en la comedia, dos de sus tesis son allí parodiadas: (a) la tesis de la antilogía, según la cual “sobre cualquier cosa existen dos discursos opuestos uno a otro”;¹² (b) la posibilidad de volver más fuerte el argumento más débil, que caracteriza la profesión del sofista de Abdera.¹³

Recordemos la trama de la comedia. El anciano Estrepsíades pretende evadir el pago de las deudas generadas por su hijo Fidípides, volviéndose un buen orador y aprendiendo el discurso injusto que le permita “tergiversar la justicia” a su favor (*Nubes* v. 434). Dado que Sócrates se rehúsa a enseñar, en el *agón* de la obra los mismos discursos, que aparecen personificados, se ocupan de la instrucción del joven: el discurso fuerte, caracterizado también como justo, y el débil, caracterizado como injusto. El primero encarna un modelo educativo tradicional centrado en la *sophrosýne* que manda instruir a los jóvenes en música y gimnasia, fomentando actitudes decorosas (*Nubes* vv. 961–1025). El segundo presenta su contenido en abierta oposición al primero. No solo cuestiona este tipo de educación, sino que defiende la enseñanza de la retórica para poder ganar cualquier proceso legal (*Nubes* vv. 1047–1084). De hecho, este discurso explica que ha recibido el nombre de *hétton* por contradecir (*tanantí’ antiléxai*) las leyes y los procesos judiciales, logrando la victoria con los argumentos más débiles (*Nubes* vv. 1036–1042). Se contraponen la fortaleza y debilidad retóricas con el contenido o intenciones morales que caracterizan a cada discurso, de modo tal que un argumento que por su contenido injusto sea débil, gracias a los artificios de un sofista, puede volverse dominante.

El vencedor del *agón* es el discurso débil cuya victoria lo transforma en el discurso supe-

rior. Es llamativo que el discurso fuerte y el débil sean caracterizados en la comedia como “justo” e “injusto” respectivamente: “que va a aprender aquellos dos discursos, el más fuerte, tal cual es, y el más débil que, al decir cosas injustas, voltea al más fuerte. Y si no, por lo menos aprenda el injusto con toda habilidad” (*Nubes* vv. 882–885).¹⁴ Esta asociación permitiría a Aristófanes criticar la práctica del sofista, al mostrar que sus estrategias argumentativas pueden ser puestas al servicio de la defensa de una posición que atenta contra los valores de la ciudad. En línea con las críticas que dirigirá Platón a los sofistas, se muestra en la comedia de qué modo el *lógos* puede actuar de forma independiente de la realidad: no se busca, por medio del discurso, enunciar y conocer cómo son las cosas, sino más bien persuadir a la audiencia, atacar una posición, imponer una opinión, vencer en un debate argumentativo.

El libro del profesor Cordero realiza un análisis mucho más fino y detallado de las cuestiones que he presentado aquí de forma somera. Su valiosa lectura aportará no solo información sobre los filósofos antiguos, sino también preciosas enseñanzas sobre qué valor tienen los textos antiguos y qué podemos hacer con ellos hoy.

Sobre los autores y autoras

Néstor Luis Cordero es Doctor en Filosofía por la Université Paris–Sorbonne, Profesor Emérito de la Université de Rennes I, Decano del Collegio dei Cittadini Onorari dell’Antica Città di Elea y miembro correspondiente de la Academia Nacional del Tango y la Porteña del Lunfardo.

Mario Caimi es Doctor en Filosofía por la Johannes Gutenberg–Universität Mainz, Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet–Argentina), y Profesor Consulto de la Universidad de Buenos Aires.

Valeria Sonna es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becaria posdoctoral del Conicet y docente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín.

Mariana Gardella es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becaria doctoral del Conicet y docente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín.

11 Dover, Kenneth J., *Aristophanes. Clouds*. Edited with introduction and commentary, London, Clarendon Press, 1968, pp. XXXV–XXXVI y Guidorizzi, Giulio y Del Corno, Dario, *Aristofane. Le nuvole*. Introduzione et traduzione, Milano, Mondadori, 2002 [1° ed. 1996], p. XXVI.

12 Diógenes Laercio, IX 51. 1–2 (DK 80 B 6a): “*dúo lógous einai perì pantòs prágmatos antikeiménous allélois*”.

13 Aristóteles, *Retórica* 1402a24 (DK 80 B 6b): “*tòn hétton dè lógon kretito poieîn*”.

14 La traducción es de Cavallero, Pablo; Frenkel, Diana *et alii*, *Nubes de Aristófanes*. Edición bilingüe, introducción y notas, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

Reseña

Leandro Turco
Estudiante Lic. Filosofía - UNSAM

Han, Byung-Chul. *Shanzhai: El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Han, Byung-Chul. *Shanzhai: The art of counterfeiting and deconstruction in China*. Traducción de Paula Kuffer. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2016, pp. 86. ISBN 978-987-1622-50-4

Caja Negra Editora nos presenta en su “Colección Futuros Próximos” el libro *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en China*, del filósofo y teórico cultural Byung-Chul Han (Seúl, Corea del Sur, 1959). El título original de la obra *Shanzhai. Dekonstruktion auf Chinesisch* (Merve, Berlín, 2011) llega a nosotros con la traducción de Paula Kuffer, doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires.

Radicado en Alemania, el autor desarrolló sus estudios en filosofía por la Universidad de Friburgo, como también literatura alemana y teología en la Universidad de Múnich. Con más de una decena de publicaciones, encontramos entre sus obras más destacadas: *La sociedad del cansancio* (*Müdigkeitsgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlín 2010), *La agonía del Eros* (*Agonie des Eros*. Matthes & Seitz, Berlín 2012), y *Topología de la violencia* (*Topologie der Gewalt*. Matthes & Seitz, Berlín 2011).

Reconocido como uno de los críticos contemporáneos más prolíferos del neoliberalismo, Han centra sus tópicos teóricos en la alienación

producto del optimismo desplegado por la unanimidad masiva y el discurso homogéneo, en el borramiento y la neutralización de toda negatividad y oposición, impidiendo así toda experiencia negativa. En este infierno de lo igual donde se exagera el narcisismo propio de la mismidad, no hay lugar para la diferencia, para la delimitación negativa del otro. Esta violencia positiva, invisible y totalizante conlleva a una autoexplotación asfixiante, una interiorización del explotador por parte del explotado, una incorporación del amo por parte del esclavo, que hace del rendimiento óptimo un fin productivo, un enajenamiento tipificado por la psiquiatría como lo son el Síndrome de Burnout, los trastornos por déficit de atención, la hiperactividad, depresiones nerviosas, y un largo etcétera, que concluyen con la implosión del organismo, con el infarto masivo.

Sus textos son elaborados en una constante conversación y confrontación con pensadores como Sigmund Freud, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Martin Heidegger. Dentro de un ambiente de profundo pesimismo romántico, el autor advierte las consecuencias sintomáticas que confronta la Modernidad tardía, que, entre otras cosas, se enfrenta con la mercantilización del amor, convertido en simple pornografía. Se clausura toda experiencia erótica en la erosión del otro, del átopos amado. Lo inclasificable e incesante con que se presencia al ser amado, su negatividad y

extrañeza, quedan eliminadas; dando por resultado una imposibilidad de la experiencia negativa. El análisis también aborda con hondas críticas el imperio técnico, internet y las redes sociales, que se imponen como medios de cohesión social a través de arquetipos brindados por la información, el *Big Data* como progresivo remplazo del *Big Brother*, desarrollado en las teorías sobre el control social.

Por otra parte, *Shanzhai* se concentra en la relación conceptual del arte oriental y occidental, en sus oposiciones, similitudes y efectos. El arte como técnica cultural creadora de *la* verdad en Occidente, bajo la idea de “original” y, a través de la transcendencia y la exclusión, produce un fenómeno que vulnera e inmoviliza todo posible cambio.

La edición de este ensayo se organiza en cinco capítulos –cada uno presentado con su respectivo ideograma chino– y con un índice de las ilustraciones que lo componen. Aunque las mismas se encuentren en blanco y negro, esto no resta mérito a la funcionalidad en que se disponen. Desde representativos ejemplos de copias hechas por autores como Van Gogh, Paul Cézanne, Édouard Manet, Paul Gauguin, pasando por Han van Meegeren, uno de los falsificadores más famosos de Occidente, hasta la técnica china en la creación de módulos para la producción de figuras en cantidad, o la clonación de templos con la renovación de sus tesoros. Todo este recorrido nos guía a través de la tensión, pocas veces advertida, entre dos polos excluyentes, la falsificación y el original.

Desde su primer capítulo (*Quan*: Derecho), se expone la contraposición entre la idea de ser (*ousía*), permanencia, sustrato o esencia como principio absoluto, origen que presupone el comienzo de un sentido estricto, que se opone a toda transformación; idea enfrentada a la deconstrucción negativa que conlleva el pensamiento chino, contrafigura presentada en las ideas de vacío (ausencia de permanencia) en el budismo, o la de “camino” infinito en el *Tao*, “proceso continuo sin comienzo ni final, sin nacimiento ni muerte” (p.13).

En el siguiente capítulo (*Zhenji*: Original), toma relevancia la imagen de “huella mnémica” elaborada por Sigmund Freud sobre los mecanismos psíquicos. Huella “que está sometida a un reordenamiento y transcripción constantes” (p.20). Transformación incesante “que no admite una

fijación esencialista” (p.21). Se ahondan las determinaciones conceptuales y temporales, las técnicas y transmisiones de enseñanza entre maestro y alumno sobre el lienzo, la copia como creación y su estima o condenación.

En las siguientes secciones (*Xian Zhang*: Sello del ocio, y *Fuzhi*: Copia), se reflexiona entre las diferentes técnicas de producción cultural, la restauración de monumentos y templos, la museificación del pasado y la sustitución de valor cultural por el expositivo como atracciones turísticas, como valor de conocimiento que rechaza toda modificación.

Se finaliza la obra con el capítulo que otorga nombre a ésta, *Shanzhai: Fake*. Neologismo chino que destaca el fenómeno cultural de la falsificación creativa y singular, que abre espacios para la novedad, en una suerte de juego dadaísta y subversivo ante los monopolios y el poder económico. Se resaltan las posibilidades transformadoras del pensamiento chino, antiesencialista, que no da lugar a fijaciones ideológicas y –según el autor– permite la liberación de “las energías antiautoritarias y subversivas” (p.81).

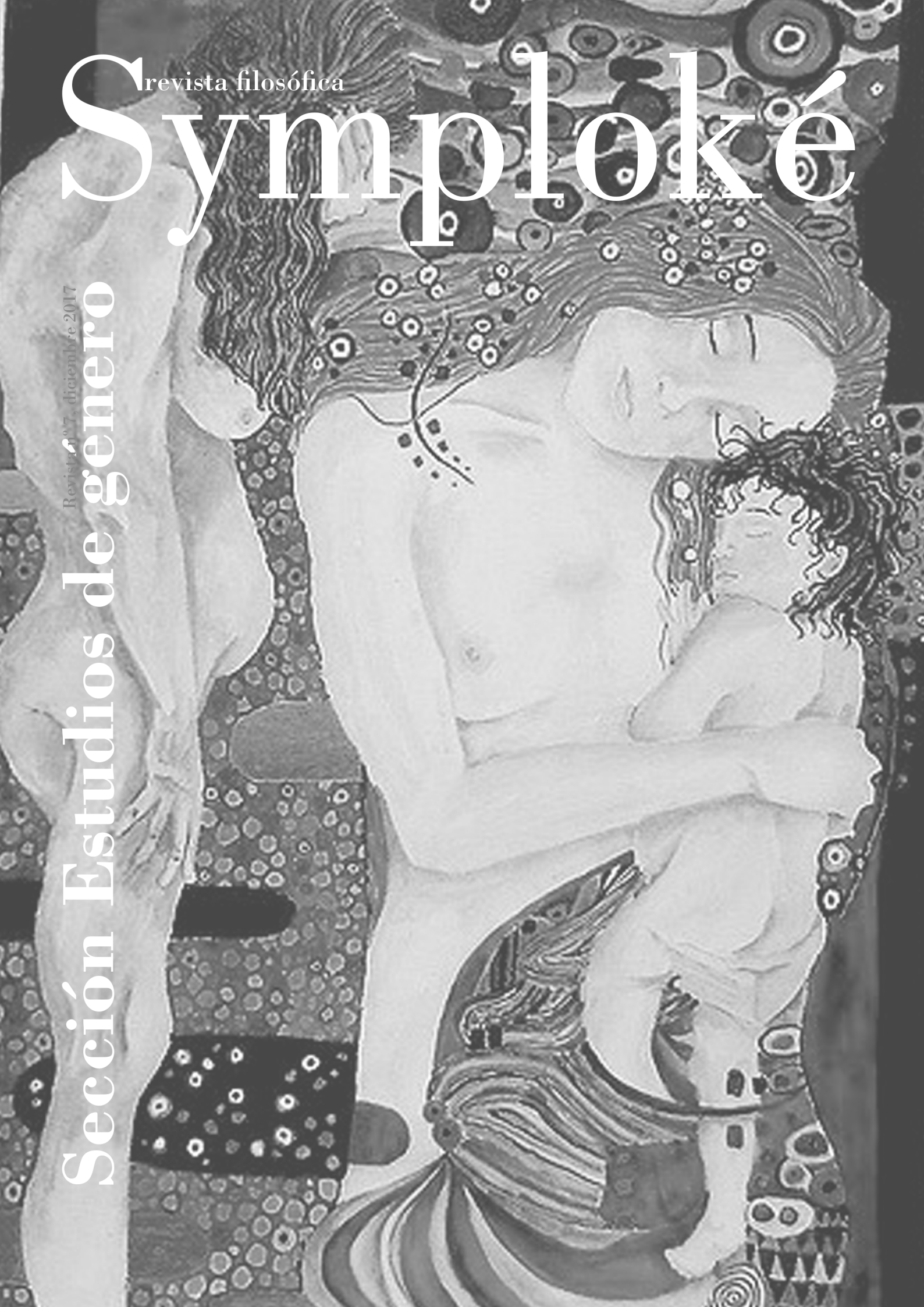
Este breve ensayo redactado con destreza hermenéutica, brinda al lector, avezado o no, claves interpretativas para la problematización de fenómenos con gran vigencia filosófica. Así como también abre un amplio margen para las propias reflexiones en el orden cotidiano de la experiencia cultural, la identidad colectiva y la creación artística.

revista filosófica

Symploké

Revista nº 7, diciembre 2017

Sección Estudios de género



Mujeres, Maternidad y Profesión

Políticas de la(s) maternidad(es), Tradiciones y Desafíos

Reid Graciela**

Resumen

El trabajo se centra en el análisis de las subjetividades de mujeres que consultan en el dispositivo psicoanalítico. Para ello tomaré las categorías conceptuales de los modelos de subjetivación *tradicional, transicional e innovador*^{1,2}, identificando las transformaciones registradas en las últimas décadas en lo que respecta al deseo de hijo-hija y el ejercicio de la maternidad en mujeres profesionales de clase media y media alta urbana de la Ciudad de Buenos Aires.

Se analizan los efectos del desanudamiento de los tres pilares de la sociedad patriarcal: el mito de una única heterosexualidad posible (de dominio); el mito de la mujer=madre³; y el mito de la mujer=sostén no remunerado del sistema familiar moderno. Bajo la premisa de que las mujeres ya no viven el deseo de hijo-hija como único desenlace posible al laberinto de la femineidad lograda, la indagación se orienta a construir un aporte acerca de los nuevos modos del ejercicio

de la maternidad⁴, los efectos de la separación de la sexualidad del acto de procreación y su impacto en el deseo de hija-hijo. Se analizará la particular relación entre deseo de hijo-hija y el ejercicio de la maternidad en articulación con el desarrollo profesional, ya que ambos anhelos si quieren ser alcanzados con estándares de éxito entran en tensión debido a que comparten el momento más “fértil” de realización en la treintena del ciclo vital femenino.

Palabras clave: Deseo de hija-hijo - maternidad – profesión – género

Introducción

¿Cuál es la hazaña monumental que las mujeres realizan para erigir en Ideal [...] a la madre y a la mujer de nuestra cultura?

Emilce Dio Bleichmar

El escenario actual del feminismo se encuentra en un momento de alta eficacia en la visibilización del capital simbólico que posee para dar cuenta de los efectos que el sistema patriarcal-capitalista ejerce sobre los cuerpos y las subjetividades femeninas. Cabe aclarar que si bien

1. Meler, Irene (1994). Parejas en transición: entre la psicopatología y la respuesta creativa. Actualidad psicológica. Recuperado de www.scielo.org.ar

2. Tajer, D. (2009), *Heridos Corazones. Vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*, caps. 2 y 3, Paidós, Buenos Aires.

3. Fernández, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

4. Chodorow, Nancy. (1984), *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona: Gedisa

las subjetividades masculinas también padecen efectos del sistema, me centraré, dados los fines de este trabajo, en mostrar cómo las diferencias de género impactan específicamente en las subjetividades femeninas. Los colectivos de mujeres a través de sus trayectorias, conquistas y rebeliones asumieron —y asumen— riesgos de connotaciones inéditas; tal como lo hicieron las *Madres de Plaza de Mayo*⁵ en su momento, hoy el movimiento *NUM: ni una menos*⁶ pone nuevamente en marcha los cuerpos que toman el espacio público, como territorio que permite problematizar las relaciones de poder y de saber entre los espacios subjetivos y colectivos que permiten agenciamientos y libertades situadas. “*Desposesión*” es la palabra que viene al encuentro para ubicar el tiempo de estas experiencias. La “desposesión” de Butler y Athanasiou (2013, citado por Moretti Basso)⁷ es entendida como aquella que abre una condición performativa de ser cuando las subjetividades se ven afectadas por la injusticia y son incitadas a la acción. Sitúa una resistencia y, a su vez, una paradoja: los cuerpos de las mujeres en la calle están en una situación precaria, expuestas a fuerzas represivas y grupos conservadores, pero también están —estamos— de pie enfrentando las formas de opresión. Cuerpos que insisten en su posición relacional colectiva que se agencia para organizarse sin y contra las jerarquías; cuerpos que se niegan —nos negamos— a ser desechables o invisibles. En este sentido, estamos en presencia del establecimiento de formas de resistencias a los poderes instituidos. La subversión propuesta en los movimientos que toman el espacio público conlleva la promesa política de crear espacios donde los *marcos de desposesión* se convierten en una ocasión para acciones de disenso político,

5 Las Madres de Plaza de Mayo es una asociación argentina formada durante la dictadura de Jorge Rafael Videla con el fin de recuperar con vida a los detenidos desaparecidos, inicialmente, y luego establecer quiénes fueron los responsables de los crímenes de lesa humanidad y promover su enjuiciamiento

6. NUM, “Ni Una Menos” es un grito colectivo contra la violencia machista. Surgió de la necesidad de decir “basta de femicidios”, porque en Argentina cada 30 horas asesinan a una mujer sólo por ser mujer. La convocatoria nació de un grupo de periodistas, activistas, artistas, pero creció cuando la sociedad la hizo suya y la convirtió en una campaña colectiva

7. Moretti Basso, Ianina (2014) Reseña bibliográfica *Dispossession: The Performative in the Political*. Judith Butler, Athena Athanasiou. Cambridge: Polity Press, 2013. <http://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1071/959>

tal como refieren las autoras citadas.

En este acontecer, también nos llegan las ficciones, las obras de arte y las narrativas que abren múltiples sentidos sobre las modalidades deseantes. Así pues, tomaré una obra que nos servirá como disparador que abre un mapa de las posibles figuraciones de las maternidades en escenarios futuristas; mapa que no está tan alejado de las problemáticas actuales con respecto a los cambios producidos en el campo de la reproducción humana.

Sólo como punto de reflexión posible entre las fronteras de la creación artística y producción epistémica, la narración distópica y feminista de Margaret Atwood “El cuento de la criada”⁸ —que hoy devino serie— propone un escenario ficcional de una sociedad teocrática, liderada por varones. Las esposas de los jefes de este régimen tienen como misión lograr que sus maridos fecunden a las pocas mujeres que aún son fértiles para así poder asegurar el crecimiento de su casta. En esta sociedad ideada por Atwood hay dos tipos de población femenina: las mujeres y las no mujeres. Así aparece la voz de una criada en particular que se resiste a esta esclavitud, un personaje que lucha contra los excesos de un mundo que degrada a las mujeres. La protagonista no deja de preguntarse sobre “*cómo empezó todo, cómo no fue capaz de darse cuenta de lo que estaba sucediendo*”. Se trata de un relato perturbador ya que toma la condición femenina como territorio donde se juega el poder, la opresión, la pérdida de derechos y la desigualdad con respecto a los hombres. Proyecta una frontera porosa de conflictos y tensiones que organizan la trama. Surgen estos interrogantes ¿Sólo las verdaderas ficciones ofrecen la llave para romper el *status quo* de la dominación patriarcal? ¿Y hasta qué punto podemos innovar sin ellas? Si incorporamos la dimensión jerárquica de lo intersubjetivo en el marco social que lo sustenta, podremos pensar las asimetrías entre los géneros; podremos pensar cómo estas jerarquías se encuentran fantasmaticadas ordenando el deseo al poder, Foucault (1976)⁹. Desandar e indagar desde una epistemología feminista la relación entre sujeción y agencia, entre lo establecido y lo innovador en las trayectorias subjetivas de las prácticas de las maternidades actuales es la propuesta con la idea de un porve-

8. Atwood Margaret (1985) *El cuento de la Criada*.

http://salamandra.info/sites/default/files/books/previews/cuento_de_la_criada-1os_capitulos.pdf

9. Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*, 1. Buenos Aires: Siglo XXI

nir diferente.

Todas y ninguna quiere(n) ser madre(s) hoy

Retomaré algunos de los aportes que sustentaron mi tesis de maestría (Reid, 2016). Me interesa resaltar lo que insiste en la relación trabajo y maternidad como una tensión indivisible. Estos aportes provienen de mi experiencia en la clínica psicoanalítica, experiencia que nos expone y que nos exige sostener una ética que haga foco en lo singular, para escuchar lo original de cada caso; y ejercer una escucha sostenida como plataforma para reflexionar sobre las nuevas prácticas. Esto conlleva analizar, por un lado, *el motor pulsional y deseante* de la producción de subjetividades contemporáneas y, por otra parte, implica visibilizar cómo se utilizan las diferencias biológicas para configurar roles para cada género; roles –no naturales– que se sostienen en relaciones de poder y modelan los deseos (conscientes e inconscientes) que impactan en los cuerpos sexuados. Esto es lo que muestra la historia sobre las identidades genéricas, que no son fijas ni determinadas, por ello, vale la propuesta de revisión.

En el plano de nuestro trabajo como profesionales “psi” podemos monitorear las transformaciones que vienen surgiendo desde mitad del siglo XX y dar cuenta de los efectos e impactos en los modos deseantes que no son naturales ni dados; son producidos en el marco de la cultura y la historia, pues cada socio-histórico produce subjetividades “femeninas” y “masculinas” –con sus ilusiones y sus fugas, claro– que mantienen y que re-producen las relaciones de poder socialmente determinadas dentro del sistema patriarcal capitalista que las regula. Se naturalizan así, roles y funciones, deseos y mandatos que crean espacios subjetivos regulados para un fin determinado y que darán lugar a ciertas formas de vivir, amar, trabajar, tener hijos-hijas y morir, como efecto de lo que Butler (2009)¹⁰ nombró como la “normativización” que es impuesta por cada sociedad a los y las sujetos de una época.

Los diferentes modos de presentación del deseo de hijo-hija y su necesaria posibilidad de *no deseo* que puede presentarse en toda mujer no es exclusivo de estos tiempos; lo que hoy ha cambiado es que este deseo ha dejado de ser el único destino de realización al que puede y debe

aspirar una mujer adulta. Para aquellas mujeres que desean tener hijos-hijas biológicos, el deseo de maternidad y el desarrollo profesional mantienen una tensión temporal. Dicha tensión se juega en que si se elige uno de estos deseos con “*estándares de éxito*” va en detrimento del otro, dado que ambos desarrollos –por razones biológicas y de trayectorias laborales– comparten el mayor momento de “*fertilidad*” dentro del ciclo vital de la treintena. Lo cual es una *especificidad* de género femenino. Las complejidades y los tiempos de realización del desarrollo profesional y la maternidad (para las mujeres estudiadas)¹¹ son muy diferentes a las posibilidades y exigencias que tienen los varones con las mismas categorías en el mundo laboral y de la misma franja etaria. Por lo tanto, *el malestar en la cultura conlleva marca genérica*, y para las mujeres es un malestar en plus.

Dicha especificidad y los imaginarios sociales (Castoriadis, 2007) ligados a los modelos tradicionales de género femenino expone a las mujeres del modelo *transicional* a experiencias antagónicas que dan lugar al desarrollo de una estructura “*sincrética*” de la condición de ser mujer. Dicha estructura fomenta modalidades deseantes que resultan opuestas. Por un lado, fomenta la satisfacción *del deber de cuidar*; la cual fue convertida en un *deber ser ahistórico natural* de las mujeres, que las llevó a considerarlo como un deseo propio; y por otra parte, fomenta la necesidad social y económica de participación en los procesos educativos, laborales y políticos para sobrevivir en la sociedad patriarcal capitalista (Lagarde, 2004)¹². Entonces, ¿cómo se organizan los espacios público y privado en la vida de las mujeres? El impacto de la episteme de la modernidad con la lógica binaria, jerárquica y atributiva permitió visibilizar la desigualdad social y política de las diferencias en las subjetividades sexuadas; y en particular, permitió revisar los saberes históricos y las transformaciones en los posicionamientos del ejercicio de la(s) mater-

11. El grupo de mujeres que se tomaron para el estudio fueron mujeres de 25 a 40 años, profesionales, de clase media y media alta, que se analizan en la Ciudad de Buenos Aires. Esto es no significa ni pretende ser representativo de todo el universo femenino.

12. Lagarde y de los Ríos, Marcela (2004). Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción. En Rincón, A. (Coord.). Congreso Internacional Sare 2003: Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado. Simposio llevado a cabo en Emakunde/ Instituto vasco de la mujer. Vitoria- Gasteiz (Araba/Álava). Recuperado de www.emakunde.euskadi.eus/

10. Butler, Judith (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321-336. Recuperado de www.aibr.org

nidad(es) con sus trayectos singulares en pugna para realizarse, en escenarios de desventaja con respecto a los pares varones.

La clínica psicoanalítica como dispositivo recoge los efectos que producen los cambios sociales, culturales, políticos y económicos sobre las subjetividades que están ancladas de forma singular, quienes nos consultan despliegan los malestares y sufrimientos propios, buscando alivio a sus experiencias y demandas de vivir y hacer en la cultura actual. Al mismo tiempo, la clínica nos aporta material para la producción teórica interdisciplinaria que cuestiona el corpus mismo de la teoría psicoanalítica en sus zonas de revisión. Se produce así una epistemología crítica que, con los nuevos aportes de los estudios de género, repercute positivamente en la actualización de la metapsicología en sus fundamentos para sostenerla vitalizada y fecunda.

Una de las críticas hechas a los desarrollos teóricos del psicoanálisis tradicional sobre la feminidad son los supuestos “biologicistas”; los cuales fueron revisados por Dio Bleichmar a lo largo de su obra *El feminismo espontáneo de la histeria* (1997)¹³, donde destaca que muchas de las críticas a la teoría de Freud sobre la construcción de lo masculino y lo femenino en la infancia se han concentrado, en primer lugar, en dichos supuestos biologicistas del maestro. Así también, la controversia sobre el conocimiento temprano (o “tardío”) de la vagina por parte de la niña presupone que es en los órganos genitales que se asienta la identidad sexual; lo cual deja en un segundo plano el lugar de los otros –adultos– en la conformación de las representaciones acerca del propio sexo y la constitución de la identidad de género. Esta discusión debe ser enmarcada en la época de los desarrollos de Freud y ha sido –podríamos decir– saldada al interior de las teorías feministas y las teorías con perspectiva de género. Pero lo que no ha sido saldado dentro de las teorías hegemónicas es el uso de la *diferencia anatómica y binaria* para la dominación e interiorización de las mujeres del lugar asignado en la cultura.

Debemos desnaturalizar y desesencializar la idea de la(s) maternidad(es) apoyada(s) en el “*instinto materno*” como algo siempre presente en toda mujer (Badinter, 1991)¹⁴, porque de ello

se vale el sistema heteronormativo para mantener el orden social que legitima la esencia femenina en un rasgo: *ser madre*. Otra autora que en su momento cuestionó el instinto materno fue S. de Beauvoir advirtiendo que “abandonamos el instinto por el amor, pero seguimos atribuyéndole a éste las características de aquél [...] en nuestro corazón, seguimos concibiendo el amor maternal en términos de necesidad”. Por ello, es importante escuchar las voces de las mujeres reales, ver los efectos de la desligadura que se vienen dando en las últimas décadas entre femineidad y maternidad, y entre sexualidad y procreación. La(s) maternidad(es) están constituidas a lo largo de la historia y son producto de una cultura. La *anatomía ya no es destino*; por lo tanto, la carga biológica que conlleva portar un útero si bien es necesaria no es suficiente para desear un hijo-hija biológico. En cuanto al deseo de hijo-hija que daría lugar a la construcción de una madre –suficientemente buena en el decir de Winnicott– es necesario contemplar otras “políticas” de realización de dicho deseo. Tal es el caso de las adopciones de niños y niñas que resultan de configuraciones familiares de la diversidad familiar actual. Estas modalidades estudiadas por Salvo Agolia (2015)¹⁵ ponen de relieve que la asociación entre la infertilidad y la falta de interés por gestar no es unívoca. Hay mujeres donde el deseo de maternar y de formar familia se da a través de la adopción monoparental. Romper con esto nos permite salir del modelo hegemónico moderno y permite analizar algunas insistencias que permanecen en los imaginarios sobre aquellas mujeres que no desean tener hijos-hijas; decisión que, muchas veces, las inscribe en alguna *causal patológica o el “ser rara”*; y que las conmina a tener que dar explicaciones sobre situaciones que pertenecen a su fuero íntimo.

Otra crítica que se ha formulado a la teoría freudiana es que si bien ha logrado superar el biologismo mediante el reconocimiento de que la elección de objeto es una construcción que se desarrolla en la infancia a través del complejo de edipo y castración, su lectura queda desactualizada con relación a las nuevas corrientes que trabajan con la perspectiva de género. Hoy sabemos que las construcciones que se dan en las niñas no son negatividades de un binarismo complementa-

13. Dio Bleichmar, Emilce (1991). *El feminismo espontáneo de la histeria: estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. Buenos Aires: Fontamara.

14. Badinter, Elizabeth (1991). *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Bar

celona: Paidós.

15. Salvo Agolia, Irene (2015) *Mujeres que adoptaron individualmente en Chile: tensiones, desafíos y perspectivas*. Tesis doctoral Facultad de Psicología, UBA.

rio, apoyado en el biologicismo. De esta manera, Freud identificó las especificidades de la construcción de la sexualidad femenina en nuestra cultura, pero lo hizo en clave “masculinizante” y no en sus características más específicas. Es así que la mujer es para Freud un enigma, pues quedó atado a la descripción desde una óptica binaria no reversible. Es decir, no pensó las masculinidades desde las femineidades. Lo femenino, más allá de la simetría y el espejo –la episteme de lo mismo– para usar la expresión de Fernández (1993)¹⁶, fue para el padre del psicoanálisis “un continente negro”. Si tensamos lo político y lo académico, entre la genealogía psicoanalítica y los estudios de género, podremos ver las discontinuidades y las trayectorias de las subjetividades sexuadas; cuáles fueron sus mutaciones y modificaciones con respecto a la organización social dominante; esto nos invitará a revisar las prácticas y la vigencia de las teorías.

Así, el primer problema que debemos replantear desde el aparato teórico psicoanalítico es el de la identidad de género femenina y su valorización subjetiva; esto es, la cuestión de la narcisización de género en las mujeres. Dio Bleichmar (2002)¹⁷ se interroga cómo la niña se las arregla para desear ser una mujer en un mundo paternalista, masculino y fálico, que no la reconoce como par. No podemos hoy pensar la identidad de género como determinada biológicamente, sino como algo que se construye en la sociedad y la cultura; no es un proceso fijo, sino variable y multideterminado marcado por los dispositivos de poder que configuran realidades, atraviesan los cuerpos y legitiman identidades sexuadas. Deconstruyendo el carácter androcéntrico de la episteme del orden sexual moderno, Fernández (1993) realiza una genealogía sobre cómo se conforma la femineidad tradicional a través de una recuperación de las prácticas médicas, y también de prácticas psicoanalíticas más recientes; y lo que esta genealogía nos devuelve es la historia de la conformación de una identidad femenina heteronormada. Es decir, una identidad cuyo centro está en los otros. El ideal de la mujer se resume paradigmáticamente en la madre que vive para su familia y no vive para sí misma. En relación con este ideal identitario se forjan también las formas

de narcisismo socialmente avaladas o permitidas. Las mujeres tienen que “ser más pasivas que activas, más objeto que sujeto de deseo, más partenaires que protagonistas”. Se trata del narcisismo de *ser para otros*, posicionamiento que limita la posibilidad de despliegue pulsional hacia otros objetos de deseos valorados socialmente.

El ejercicio de la maternidad ha sido una estrategia identitaria cuyo mecanismo de construcción de la subjetividad de género femenino *tradicional* ha estado al servicio de no ver amenazada la estabilidad personal, ya que anclaba en el ser madre. Y mediante el reforzamiento del mito del instinto materno aseguraban un sentido universal al ser femenino. Dicho ejercicio, por la valoración que tenía el ser madre, ha sido uno de los blasones de la constitución del narcisismo de género que favoreció la estabilidad del sí-mismo, pero reprodujo ordenamientos sociales de subordinación de género. De esta manera, la maternidad como eje implicó la confinación al ámbito privado; la ternura y el altruismo fueron los pilares de la subjetividad femenina. Por ello, el ideal de maternidad fue tan efectivo en esta construcción de la subjetividad femenina y tan eficaz para el sistema de dominación patriarcal en la distribución de poderes entre el mundo de lo privado doméstico sentimentalizado –no remunerado para las mujeres– y el mundo público, valorado, racional y económicamente rentable para los varones. Estas distribuciones de poder siguen conviviendo con posiciones transicionales dado el mayor acceso al mundo público de las mujeres. Las subjetividades femeninas *transicionales*, a diferencia de las tradicionales, son aquellas que tienen que convertirse en estrategias para compatibilizar el espacio público y privado; y presentan ellas mismas dificultades para ceder espacio a la crianza compartida, dado que persiste la culpa de ceder responsabilidades. Desde la perspectiva de género, en las mujeres es importante que hagan prevalecer sus deseos e intereses por sobre los de otros; esto les causa una profunda angustia que se halla íntimamente ligada al sentimiento de *ser egoístas*; priorizarse a sí-misma es una representación intolerable por el valor negativo asociado a ser malas madres, malas esposas, Garriga, (2015)¹⁸. Para equilibrar internamente la percepción del sentimiento de culpa por desafiar o faltar

16. Fernández, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

17. Dio Bleichmar, Emilce (2002). Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Aperturas Psicoanalíticas*, N° 11.

18. Garriga, C. (2015), “Chicas buenas, chicas malas”, *Psicología. “Ética del cuidado” y sufrimiento femenino*, Suplemento *Psicología*, *Página 12*, 12 de febrero [en línea], dirección url: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-265941-2015-02-12.html>

a los mandatos morales que el contexto cultural impone, la represión recae sobre el cumplimiento de deseos, por medio de una acción inhibitoria que proviene del yo. Esto se ha observado en mujeres que se desempeñan en cargos que les exige viajar porque están en puestos de dirección de grandes corporaciones; también se ha observado que las mujeres académicas y científicas cuando se ausentan de sus tareas asignadas genéricamente, emprenden una organización maratónica del mundo doméstico. Son la generación de mujeres-madres *multitasking* que sufren el estrés —específicamente femenino— de sostener la organización doméstica, puesto que se sigue pensando que los varones sólo “ayudan”; lo que redundará en un costo en la calidad de vida o la renuncia al ascenso en sus carreras profesionales. Si bien el ingreso al mundo del trabajo posee indudablemente importancia económica, simbólica y de derechos, para los *imaginarios generizados* el salario de las mujeres sigue siendo considerado un mero “aporte” (Coria, 2014)¹⁹. Por lo tanto, al momento donde la pareja debe tomar decisiones de cuidado y crianza son las mujeres las que mayoritariamente renuncian a sus puestos o cargan con la doble jornada laboral.

Cuidado no remunerado. Núcleo duro de la división sexual del trabajo

¿Qué consecuencias tienen las distribuciones desiguales de tareas en la salud de las mujeres? Freud durante a lo largo de su obra habla de la capacidad de amar y trabajar como fundantes de la salud mental. Sabemos que para las mujeres es un destino diferente al de los varones. En el campo laboral las mujeres se encuentran por un lado con las desventajas competitivas a la hora de la selección, dado que los requerimientos del mercado laboral contemporáneo exigen mujeres sin hijos-hijas; lo que conlleva dificultades a la hora de planificar un embarazo. Las consecuencias que dicha decisión representa producen una tensión difícil de resolver entre maternidad y profesión.

La dimensión política de la maternidad está dada en que se tienen hijos-hijas para la sociedad, por ello en campo del trabajo es necesario los desarrollos que incluyen la perspectiva de género. Especialistas en el tema entre ellas López

(2007)²⁰ considera un hecho que el mercado del trabajo actual presenta inequidades entre los géneros y esto es responsabilidad de la sociedad en su conjunto. Para el logro de la equidad se debe tener en cuenta “el ámbito de la vida personal y doméstica, como las políticas y los temas macro-sociales”, ya que la equidad no debe depender de ser mujeres o varones. Equidad de género remite al logro de iguales derechos, responsabilidades y oportunidades para que la diferencia genérica no se convierta en desventaja para las mujeres.

En las organizaciones, una referencia a tener en cuenta es la segregación ocupacional por género que explica la distribución desigual en la estructura ocupacional o en los distintos sectores productivos. El concepto de segregación refiere a que la división del trabajo no es un hecho natural, sino que necesita de una explicación, sobre todo porque dicha segregación genera inequidades. Esta puede estar dada por una segregación ocupacional de género *vertical* que describe el desigual reparto de mujeres y varones en la escala jerárquica, donde ellos suelen ocupar los puestos más altos; lo que produce un patrón generizado de división de trabajos, salarios, jerarquías, poder y subordinación, donde las mujeres son subrepresentadas en cargos de decisión y poder. La otra es la segregación *horizontal*. Este tipo de segregación se refiere a que varones y mujeres se concentran principalmente en ocupaciones y ramas de actividad diferentes. Y estos rubros son generalmente establecidos como “masculinos” o “femeninos”; los puestos “masculinos” tienen mayor valor social y económico; y los puestos “femeninos” no generan las mismas oportunidades y posibilidades de crecimiento. En este sentido, es importante resaltar que la matriz androcéntrica de las organizaciones laborales oculta la división sexual del trabajo (mundo público y mundo privado) bajo el discurso de una supuesta equidad. Los mecanismos de selección del “capital humano” suelen representarnos la idea de un *trabajador abstracto* donde el puesto a ocupar es de *género neutral*. Pero por los requisitos y las características del puesto a cubrir los que terminan de acceder son los varones con privilegios de género. Un ejemplo de esto es la disponibilidad *full-life*, pues los varones pueden desplazar las responsabilidades de la vida familiar y esto es

20. López, Mercedes (2007): “Trabajo y Género: la producción de inequidades”. Libro: Precariedad laboral y crisis de la masculinidad. Impacto sobre las relaciones de género Mabel Burin, María Lucero Jiménez Guzmán, Irene Meler (compiladoras)UCES

19. Coria, Clara. (2014), *El sexo oculto del dinero: formas de dependencia femenina*, Paidós, Buenos Aires.

una desventaja para las mujeres cuando desean competir en un mismo puesto, Gaba (2012)²¹.

Por lo tanto, el objetivo de visibilizar favorece el conocimiento y provee herramientas para implementar posibles cambios que se inscriban en un proyecto que no es sólo epistémico sino político y ético en el campo de las organizaciones, como refiere (Gaba, 2012). Hay muchas razones para que el mercado laboral funcione de esta manera, pero no hay nada que justifique la brecha salarial entre los géneros sexuales que no sea el de los imaginarios constituidos. Un ejemplo de esto son las mujeres en las ciencias, uno de los lugares más conservadores y patriarcales donde las mujeres no son representadas como pares y son desestimadas en sus capacidades o invisibilizadas en sus descubrimientos. Las estadísticas demuestran que aún hoy las mujeres ganamos en promedio 27,4 % menos que los varones. Si bien las mujeres estudiadas ingresaron al mundo laboral con altas posibilidades de ascenso, la maternidad se les vuelve un obstáculo para la realización por la carga del rol en la crianza. La importancia de la llamada crisis de los cuidados analizados por Esquivel (2011)²² está dada en lo que llamó “economía del cuidado”. Al respecto ella dijo: *“contribuye a abrir el debate sobre las políticas sociales, laborales y económicas desde una perspectiva que es complementaria tanto desde la mirada de la protección social como de los análisis sobre los impactos de género de las políticas económicas”*. De esta manera, las concepciones tradicionales binarias de la sexuación que se fundan en el orden patriarcal construyen masculinidades y feminidades de tal modo que no podemos perder de vista que toda teoría tiene su horizonte. Los cambios en las subjetividades y en las diversas configuraciones familiares problematizan la división sexual del trabajo que sostiene una fuerte desigualdad, ya que como bien lo explica Esquivel el trabajo de cuidado *“aunque invisible, nunca es “privado”, sino que está fuertemente atravesado por lo “social” –en términos de género y clase– y por lo “público” de las políticas que impactan directa e indirectamente en su provisión”*.

21. Gaba, Mariana (2012). Las organizaciones generizadas. La perspectiva de género en acción en el mundo de las organizaciones. En Tajer, D. (Comp.). Género y salud: Las políticas en acción. Buenos Aires: Lugar Editorial.

22. Esquivel, V. (2010), “Trabajadores del cuidado en la Argentina. En el cruce entre el orden laboral y los servicios de cuidado”, *Revista Internacional del trabajo*, vol 129, n° 4.

Maternidades desde la dominación simbólica del lugar otorgado al padre

Las mujeres frente a la maternidad experimentan diferentes situaciones, pueden desear tener hijos-hijas, pero no siempre quieren y pueden llevar adelante el ejercicio de maternar. Un ejemplo de ello es cuando se enfrentan al deseo de un segundo hijo-hija, la ambivalencia entre desearlo y tenerlo se juega en sí están dadas las condiciones materiales para la crianza cuando sus parejas no asumen de manera equitativa las tareas de cuidado y crianza. Esto viene de la mano de la construcción simbólica del lugar del padre en la sociedad patriarcal. Es en este orden donde asistimos a lo más profundo de la dominación. ¿Qué tenemos para decir desde el psicoanálisis con perspectiva de género? Las subjetividades son efectos de la constitución del psiquismo; y su clivaje entre lo interno y lo externo, lo micro y lo macro, dará lugar a las singularidades genéricas. Las tareas de cuidado y crianza sigan siendo no masculinas. Esta deuda social es con las mujeres, pero también debemos pensar las masculinidades en sus modos de ejercer roles y funciones. Los varones mayoritariamente no comparten el apego con los hijos y las hijas en la temprana infancia. Fue –y sigue siendo– una tarea delegada en las madres. Esto promovió una lectura acotada a un modelo teórico hegemónico-heteronormativizador en clave binaria. Este fue el nexo central que les otorgó poder social y privilegios para legitimar la filiación y el orden simbólico del “nombre del padre”.

¿Qué reproduce esta manera de pensar las funciones parentales? Los discursos sobre la “cuestión del padre” ponen sobre las tablas no sólo las teorías psicoanalíticas, sino también las discusiones actuales sobre la declinación del padre; dicha declinación genera mucha resistencia a la hora de pensar los efectos de la función paterna, que se considera culturalmente como universal, Tort (2014)²³. Ante esto, cabe la pregunta ¿cómo se produjo este anclaje? El Edipo de “solución paterna” Tort (2008)²⁴ que asegura a los varones el monopolio del orden simbólico y la función de “corte” producido por el padre, como condición de producción subjetivizante, debe ponerse en re-

23. Tort, Michel. (2014), “La subjetivación patriarcal y la función paterna de rechazo de lo femenino”, *Topía*, n° 70. Recuperado de: www.topia.com.ar

24. Tort, Michel (2008). *El fin del dogma paterno*. Barcelona: Paidós.

visión. La atribución de ese poder al padre hace eco directamente a la figura social transmitida *del padre y al discurso del padre*, con la consecuente subordinación de la función materna y de lo femenino que se ve así justificada por el funcionamiento psíquico temprano. El padre fue tomado como el único proveedor de la ley y el único garante de la organización psíquica normal del niño o niña. Tal es el impacto que genera el modelo de la familia tradicional, cuyo único fin pareciera estar sólo al servicio de la procreación y conservación de la especie. Pero la visión teleológica se ha vuelto contingente, pues la diferencia sexual es contingente; lo que se mantiene como fundante del concepto de edipo es la regulación del goce intergeneracional como eje de la pauta de la cultura.

Maternidades en tiempo de descuento

Para compatibilizar el desarrollo profesional y el deseo de hijo-hija, en algunas mujeres se observan diferentes estrategias. Una de ellas es congelar los óvulos con la idea de postergar la maternidad para un momento donde la realización profesional no se vea amenazada. La estrategia de postergación no siempre es exitosa, dado que se puede convertir en un problema de infertilidad por la desventaja del reloj biológico femenino. Los varones en la misma franja etaria corren con la ventaja biológica de poder ser padres genéticos más tardíamente. Sobre las maternidades en tiempo de descuento aparecen múltiples y diversos modos de expresión de los deseos, conflictos y posibilidades para la concepción de hijos-hijas biológicos. Las experiencias singulares por las cuales estas mujeres postergan la llegada del primer hijo-hija son varias: por resistencias conscientes e inconscientes ligadas a la historia personal e identificatoria de la maternidad normativa; por la amenaza que representa para el logro profesional; por el aporte de las tecnologías reproductivas que alargan el reloj biológico para alcanzar la concepción; por sentir una carga el concebir en soledad o por la espera de consolidar una pareja estable. Este último punto nos lleva a la pregunta: ¿Y dónde están los varones? Las mujeres de este segmento no se encuentran en paridad con los varones para el armado del lazo amoroso y el cumplimiento del deseo de hijo-hija; no logran la permanencia –ya no la conyugalidad– de un proyecto de “a dos” en el mismo ciclo vital. Hoy nos habita el desencuentro. Hablo de mujeres –hago hincapié en mujeres

heterosexuales– que están solas en la etapa reproductiva de los 30 a los 40 años y que anhelan encontrarse con los varones que “no llegan”. Esto se debe a prácticas que llevan adelante los varones de los sectores medios que Meler (2015)²⁵ define como “los corporativos”. Este colectivo de varones, –según la autora con la cual coincido avalada por mi práctica clínica– no hacen pareja estable hasta los 40-50 años, ya que no se les requiere –ni necesitan– como en otros tiempos de dicha socialización para el logro profesional. Se ocupan de la acumulación de bienes y acceden a experiencias eróticas-sexuales sin necesidad de parejas estables, condición de privilegio de este sector de varones en el sistema patriarcal posmoderno. Cuando forman pareja, lo hacen con mujeres más jóvenes. Son los varones “que faltan a la cita” con las mujeres de su misma edad. Irán con las mujeres de 10 o 20 años menos, con las cuales tendrán hijos-hijas cuando lo deseen. Para las mujeres, el hecho de que la sexualidad no se apoye exclusivamente en la procreación ha cambiado la relación entre el cuerpo y el placer, pero no ha sorteado las tensiones y desencuentro en las relaciones heterosexuales. Escenarios de la vida cotidiana en las cuales la ilusión de encuentro y las ficciones del amor hacen de *Eros* una particular utopía posmoderna.

A modo de cierre: interrogando las utopías femeninas

Si abrimos el diálogo entre los aportes que realizan *los estudios de género y el psicoanálisis* podremos comprender en clave epistémica crítica la dimensión política de la subjetividad, ya que dicha dimensión opera en las subjetividades de varones y mujeres con hilos invisibles; y desnuda los dispositivos de poder que está representado en las prácticas sociales que llevan implícita la división sexual como dispositivo regulatorio, binario y jerárquico; lo que afecta diferencialmente el cumplimiento de deseos en los devenires singulares de las femineidades y masculinidades contemporáneas.

La desoldadura entre maternidad/feminidad y sexualidad/procreación da lugar a relaciones eróticas-amorosas-afectivas diversas que crean experiencias “performativas” entre los géneros. Para muchas mujeres, la pasividad erótica feme-

25. Meler, Irene (2015). Las huellas eróticas de la dominación. En Barzani C. (Comp.). *Actualidad de erotismo y pornografía*. Buenos Aires: Topía

nina ha perdido consistencia y el amor romántico está en declinación como ideal. Esto posibilita otras maneras de sentir, desear y vincularse en la vida cotidiana con diferentes “partenaires”. La herencia tradicional y el imaginario amoroso hegemónico están en crisis, sobre todo para las mujeres innovadoras de la población analizada; y fugan a laberintos deseantes y prácticas de autonomía que deslindan la dependencia con un otro en “exclusividad” para la realización personal.

Las trayectorias de las mujeres que analicé permiten ubicarlas como mujeres en la “transición”. Por un lado, las NTR aportan *la posibilidad de fecundación*, pero no el deseo de hija-hijo. Aquí aparece la ilusión de un “cuerpo predecible” (Alkolombre, 2008)²⁶ para aquellas que desean tener hijos-hijas biológicos. Aparecen las maternidades en tiempo de descuento.

Así, la donación de gametos abre una ilusión que no siempre responde a una posibilidad real de tener hijos e hijas biológicos.

La conciliación del trabajo, la vida familiar y el tiempo libre requiere que las mujeres utilicen estrategias de cumplimiento que les produce un *plus de malestar*; esto está asociado a la multiplicidad de tareas que suelen realizar. Las complejidades y los tiempos de realización de los trabajos son muy diferentes a las posibilidades y exigencias que tienen los varones en el campo profesional; a esto se suma otra cuestión que complejiza la compatibilización de los tiempos femeninos, pues el reloj biológico de la procreación se encuentra con un claro límite.

El contexto actual les exige elegir cuándo es el momento más “fértil” para desarrollar uno u otro de los deseos con sus respectivos costos. Así, si eligen una maternidad a edad más temprana, probablemente no tendrán que recurrir al uso de tecnologías de reproducción asistida; y si eligen apostar a un desarrollo profesional, luego tendrán que decidir en qué condiciones traerán un hijo o hija al mundo. La identificación de las mujeres con los ideales de éxito profesional suele ir en detrimento del deseo de hijo-hija. Veamos los costos. Por otro lado, persiste una diferencia de género significativa, ya que en los varones la paternidad no detiene el ascenso y desarrollo profesional. Por otra parte, las propuestas identificatorias de género masculino están en ventaja con respecto al deseo de hijo-hija cuando se presenta.

En las mujeres “innovadoras” los objetos de la ciencia pueden aparecer como apaciguadores para evitar la angustia; esto da lugar a fantasías de “experiencias a la carta” o “hijos de diseño”, que sitúan los efectos de los objetos de consumo del mercado actual y que afectan sus representaciones –y la función que cumplen en los psiquismos y en las subjetividades– tanto de mujeres como de varones. Como analistas, estos escenarios nos convocan a no realizar “diagnósticos exprés”; a desescencializar los lugares de género; y a tomar las insistencias y resistencias de las experiencias singulares (y relacionales) en contexto. Es importante ubicar cómo se presentan los Ideales del Yo, los contenidos del Super-Yo para cada género y las derivaciones de una escucha clínica *pospatriarcal* y *posheteronormativa* propuesta por Tajer (2012)²⁷ que permita intervenciones que singularice el deseo de cada analizante con una mirada ética sobre los modos particulares de relacionarse con el semejante y sus efectos en cada género. Estos escenarios modifican las condiciones prácticas y materiales, las representaciones y el ejercicio tanto de las maternidades como también la de las paternidades, ya que se despegan, en muchos casos, de las formas hegemónicas de constitución.

Las maternidades y paternidades actuales demandan una reorganización profundamente política: la división sexual del trabajo en la crianza. Si bien hoy día hay padres que están más implicados en la crianza (fundamentalmente en el primer año de vida de los niños y niñas), la incidencia aún es baja. Sigue instalada la idea de que los varones “ayudan”. La necesidad del doble salario en las familias actuales y el deseo de las mujeres de desarrollarse en lo laboral vienen produciendo innovaciones y nuevos desafíos; pero persiste la brecha de género: tanto en el área de la organización doméstico-familiar (a cargo de las mujeres) como en el momento de tomar decisiones de traslado o migraciones por mejoras laborales (a favor de los varones). En el ámbito organizacional, los sueldos siguen siendo más bajos para mujeres que tienen el mismo puesto ejecutivo que los varones en las corporaciones. Hay licencias acotadas por maternidad (tres meses) y casi nula (de dos a quince días) para varones en nuestro país. Con respecto a las licencias por paternidad, las complejidades están dadas

26. Alkolombre, Patricia (2008). *Deseo de hijo. Pasión de hijo: esterilidad y técnicas reproductivas a la luz del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.

27. Tajer, Débora (2012). Notas para una práctica psicoanalítica pospatriarcal y posheteronormativa. En Hazaki, C. (Comp.). *La crisis del patriarcado*. Buenos Aires: Topía.

porque los varones temen tomarlas, aunque sea un período breve y legalmente otorgado. Por un lado, este temor se da porque les puede implicar una pérdida de competitividad en sus profesiones; y por parte, se da porque, tal como algunas autoras han registrado, los varones deben lidiar con la mirada desaprobatoria de sus pares si son ellos los que quedan al cuidado de sus hijos-hijas. Quedan interrogantes a indagar sobre las dificultades que presentan los varones para asumir las licencias como corresponsabilidad en la crianza. Incluso en países europeos donde podemos observar “mayor” equidad de género persiste esta dificultad en la corresponsabilidad por los cuidados primarios.

El desafío feminista actual consiste en tomar nota del avance hacia formas de maternidad y crianza menos solitarias y más hospitalarias, menos jerarquizadas y más igualitarias; esto sólo podrá darse con un cambio profundo en la organización patriarcal-capitalista de las relaciones entre los géneros. Por un lado, será necesario profundizar en la redefinición de lo que significa para una mujer actual ser madre hoy; pero también tendremos que apostar a una redefinición de lo familiar en sus relaciones de alianza, con sus nuevas redes y configuraciones de los lazos sociales que les otorgan legitimidad a lo nuevo; y deberemos tomar nuevos parámetros que incluyan una redefinición de las masculinidades en sus más diversas configuraciones.

Lo central será contribuir y visibilizar estas problemáticas para que las intervenciones en el campo de la clínica sean más contemporáneas y menos foráneas a las experiencias y devenires de las y los sujetos. El uso estratégico de la categoría de género debe estar al servicio de visibilizar las construcciones de época que subsisten en la formación profesional “psi” que reproducen todavía fuertemente los estereotipos genéricos del orden sexual moderno. Algunas concepciones caen y otras siguen vigentes, la tarea en nuestro campo implica hacer en lo político, teórico y epistémico para generar nuevos contenidos.

Retomado el hilo de las artes y las letras, la obra freudiana contiene en sí misma senderos que se bifurcan. Es borgeana en su trayectoria y está sostenida esencialmente por la metapsicología que la rige. Tal vez, ésta sea su infinito, pues fue concebida por su creador para que el lector la asuma críticamente y la intervenga creativamente.

Los relatos ficcionales y expresiones artísticas nos permiten participar de múltiples realidades,

pues retratan el poder performativo del lenguaje, algo allí fuga constantemente. La creación de Freud estuvo apoyada en grandes obras del arte y la literatura. Las obras pueden interpelarnos y conmover muchas de nuestras certidumbres. Atwood con su distopía narrativa fue fuente de inspiración al inicio del este artículo con el objetivo de mantener un alerta epistémico y una posición ética y política feminista que se apoye en estos pilares: los desarrollos de los estudios de género, la práctica clínica psicoanalítica y la investigación como horizonte emancipatorio.

Bibliografía consultada

- Alkolombre, Patricia (2008). *Deseo de hijo. Pasión de hijo: esterilidad y técnicas reproductivas a la luz del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Badinter, Elizabeth. (1991), *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal, siglos XVII-XX*. Barcelona: Paidós.
- Benjamín, Jessica (1996). *Los lazos de amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Barcelona: Paidós.
- Burin, Mabel. y col. (1987), *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Burin, Mabel. y Meler, Irene. (1998), *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Coria, Clara. (2014), *El sexo oculto del dinero: formas de dependencia femenina*, Paidós, Buenos Aires.
- Chodorow, Nancy. (1984), *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona: Gedisa
- Dio Bleichmar, Emilce (1991). *El feminismo espontáneo de la histeria: estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. Buenos Aires: Fontamara.
- Dio Bleichmar, Emilce (2002). Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Aperturas Psicoanalíticas*, N° 11.
- Esquivel, Valeria (2010). Trabajadores del cuidado en la Argentina. En el cruce entre el orden laboral y los servicios de cuidado. *Revista Internacional del trabajo*, 129(4)
- Esquivel, Valeria (2011). La economía de los cuidados en América Latina. Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda. Serie Atando

- cabos, deshaciendo nudos. Área Práctica de Género. PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).
- Fernández, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber, 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gaba, Mariana (2012), “Las organizaciones generizadas. La perspectiva de género en acción en el mundo de las organizaciones”, en Débora Tajer (comp.), *Género y Salud. Las políticas en acción*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Garriga, C. (2015), “Chicas buenas, chicas malas”, *Psicología*. “Ética del cuidado” y sufrimiento femenino, *Suplemento Psicología, Página 12*, 12 de febrero [en línea], dirección url: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-265941-2015-02-12.html>
- Lagarde, Marcela. (1999). Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres, en <http://sidoc.puntos.org.ni/publicacionesptos/documentos/claves-feministas.para-el-poderio-y-autonomia.pdf>. Página 7.
- López, Mercedes (2007): “Trabajo y Género: la producción de inequidades”. Libro: *Precariedad laboral y crisis de la masculinidad. Impacto sobre las relaciones de género* Mabel Burin, María Lucero Jiménez Guzmán, Irene Meler (compiladoras) UCES
- Meler, Irene. (1994), “Parejas en transición: entre la psicopatología y la respuesta creativa”, *Actualidad Psicológica*, nº 8.
- Meler, Irene. Tajer, Débora. (comps) (2000), *Psicoanálisis y Género. Debates en el Foro*, Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Meler, Irene (2015). Las huellas eróticas de la dominación. En Barzani C. (Comp.). *Actualidad de Erotismo y pornografía*. Buenos Aires: Ed. Topía
- Moretti Basso, Ianina (2014) Reseña bibliográfica *Dispossession: The Performative in the Political. Judith Butler, Athena Athanasiou. Cambridge: Polity Press, 2013.* <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1071/959>
- Reid, Graciela (2016) Tesis de Maestría en Psicoanálisis. Universidad nacional de la Matanza en convenio con Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados. “*Construcciones del deseo de maternidad de las mujeres de hoy. Nuevas Prácticas, Nuevas Representaciones*”. Directora de Tesis Dra. Débora Tajer.
- Salvo Agolia, Irene (2015) *Mujeres que adoptaron individualmente en Chile: tensiones, desafíos y perspectivas*. Tesis doctoral Facultad de Psicología, UBA.
- Tajer, Débora. (2009), *Heridos Corazones. Vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Tajer, Débora (2012). Notas para una Práctica Psicoanalítica Pospatriarcal y Posheteronormativa. En Hazaki, C. (Comp.). *La crisis del patriarcado*. Buenos Aires: Ed Topía.

** Lic. en Psicología. Magíster en Psicoanálisis. Docente e Investigadora de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género, Facultad de Psicología, UBA.

Cuidados y descuidos

Percepciones sobre el auto-cuidado de la salud de dos generaciones de mujeres del gran Buenos Aires*

Lehner María Paula - Findling Liliana - Encinas Lara - Champalbert Laura

Resumen

La crisis del modelo de familia tradicional cuestiona las posibilidades de brindar cuidado y, afecta particularmente a las mujeres en tanto proveedoras. Ellas continúan siendo, históricamente, las principales cuidadoras del hogar y de la familia, sobre las cuales recae la responsabilidad casi exclusiva de cuidar a sus integrantes.

Los estudios que analizan la complejidad del cuidado, principalmente desde la mirada de las cuidadoras, permiten conocer que la dedicación a esas tareas tiene consecuencias en la vida y la salud física, y psíquica (de quienes ejercen esta labor). Se puede observar cierta ambivalencia en la actitud de las mujeres que posponen el cuidado de la propia salud, anteponiendo la de sus hijos, cónyuges u otros familiares. Pero también se subraya que las mujeres intentan cuidarse a sí mismas más que los varones y que las motivaciones para su autocuidado remiten al deseo de mantener una mayor autonomía para evitar convertirse en una carga para los demás. Paralelamente cuidar a otras personas (niñas/niños o personas mayores) supone un gran impacto emocional tanto positivo como negativo.

Este artículo se propone analizar y comparar las prácticas de auto-cuidado encaradas por mujeres de dos generaciones residentes en el Gran Buenos Aires nacidas entre 1940-55 y 1970-85, que hayan tenido hijos nacidos vivos y

participación en el mercado de trabajo remunerado.

A partir de un diseño exploratorio y cualitativo, se realizaron 25 entrevistas en profundidad a mujeres de estratos medio bajos y medios, en base a una muestra no probabilística, intencional, por cuotas según edad y nivel socioeconómico.

Las dimensiones tenidas en cuenta para ambas generaciones de mujeres fueron la auto percepción de su salud física y mental relacionada con las prácticas de cuidado, tiempo transcurrido desde la última consulta clínica y ginecológica, y motivo de consulta; consumo de medicamentos, actividad física, hábitos alimenticios y de descanso, y la percepción de cambios en los controles de salud a partir de la llegada de los hijos y el cuidado de familiares dependientes.

Palabras clave: cuidados, mujeres, auto-cuidado, salud, generaciones

Introducción

El cuidado abarca la provisión cotidiana del bienestar físico, afectivo y emocional a lo largo de la vida (CEPAL, 2012)¹. Las actividades de

* Una versión preliminar se presentó en las XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VIII Congreso iberoamericano de Estudios de Género "Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflicto". Buenos Aires, 24

cuidado de las personas cobraron mayor relevancia en las últimas décadas a raíz de las profundas transformaciones sociodemográficas que afectan a las familias y a la división tradicional por géneros (Findling y López y, 2015)².

La crisis del modelo de familia tradicional cuestiona las posibilidades de brindar cuidado y afecta particularmente a las mujeres como proveedoras. Ellas continúan siendo las principales cuidadoras de las familias, sobre quienes recae la responsabilidad de cuidar la salud de sus integrantes (Gómez Gómez, 2002)³.

La mirada de las cuidadoras informales permite detectar que la dedicación a esas tareas tiene consecuencias en la salud física y psíquica (Tobío Soler et al., 2010)⁴. Mediante la socialización de género las mujeres incorporan no sólo las normas y prescripciones sociales y culturales, sino también los códigos referidos a las desigualdades de género y la división sexual del trabajo. En ese proceso las mujeres internalizan la postergación del cuidado personal, lo que puede ocasionar el retraso o abandono de prácticas de cuidado de su salud para cuidar a otras personas. Algunos trabajos destacan los costos invisibles del cuidado que revelan vínculos entre las lealtades del parentesco y las necesidades personales, manifestados en reducción del tiempo libre y de la vida social, estrés, sensaciones de cansancio, percepción global de mala salud y desgaste físico (Durán Heras, 2002⁵; Julve Negro, 2006⁶). Existe una concepción de la mujer cuidadora asocia-

da con el sacrificio, abnegación y privación de sí, atribuyéndole un deber ser moral y afectivo (Tobío Soler et al., 2010)⁷.

Cuidar a otras personas supone un fuerte impacto emocional. Delicado Useros (2006)⁸ alude al concepto de ambivalencia emocional como el sentimiento que mejor define los dilemas de la conciencia que experimentan las mujeres al asumir el cuidado. También aparece cuando las mujeres cuidadoras posponen el cuidado de su propia salud, anteponiendo la de sus hijos, cónyuges u otros familiares. Así, las mujeres priorizan resolver otro tipo de demandas más urgentes por las que tienen un mayor control que sobre su salud (Caleffi et al., 2010)⁹. Otras perspectivas destacan que las mujeres intentan cuidarse más que los varones. Las motivaciones para el autocuidado expresan una mayor autonomía para evitar convertirse en una carga para los demás (Tobío Soler et al., 2010)¹⁰. Asimismo se afirma que las mujeres tienden a exigirse más cuando de ellas depende el cuidado de otros. Al respecto, revelan las diferencias de género que existen en el propio cuidado o en las prácticas preventivas de la salud (Rücker-John y John, 2009)¹¹.

El autocuidado comprende las diferentes actividades de la vida cotidiana que las personas, realizan para cuidar la salud, prevenir enfermedades y limitar daños (Arenas-Monreal et al., 2011)¹². Se trata de una práctica social que involucra actividades diarias, íntimas y personales que tienen como fin mantener el funcionamiento íntegro de forma independiente, potenciar su sa-

al 27 de julio de 2017.

1 CEPAL/CELADE (2011) Observatorio demográfico: envejecimiento poblacional N°12. Disponible en internet http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/2/46772/OD12_WEB.pdf

2 Findling, L. y E. López (2015) De cuidados y cuidadoras. Acciones públicas y privadas. Buenos Aires, Biblos.

3 Gómez Gómez, E. (2002) Género, equidad y acceso a los servicios de salud: una aproximación empírica. Revista Panamericana de Salud Pública 11 (5/6), pp 327-334.

4 Tobío Soler, C.; T. Silveria Agulló, V. Gómez y T. Martín Palomo. (2010) "El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI". Colección Estudios Sociales, Núm. 28. Barcelona. Fundación La Caixa. Disponible en: https://obrasociallacaixa.org/documents/10280/240906/vol28_completo_es.pdf/7426cd8e-d537-439e-b51d-1fdfe41493a1

5 Durán Heras, M. A. (2002) Los costes invisibles de la enfermedad, Bilbao, Fundación BBVA.

6 Julve Negro, M. (2006). "Dependencia y cuidado: implicaciones y repercusiones en la mujer cuidadora", Acciones e Investigaciones Sociales N° 22, Extra pp. 260-282. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/134907>

7 Tobío Soler, C.; T. Silveria Agulló, V. Gómez y T. Martín Palomo. (2010) Op. cit.

8 Delicado Useros, M. V. (2006) "Características sociodemográficas y motivación de las cuidadoras de personas dependientes. ¿Perfiles en transición?", Praxis Sociológica, N°. 10, pp. 200-234.

9 Caleffi, M., R.A. Ribeiro, A.J. Bedin, J.M.P. Viegas-Butzke, F.D.G. Baldisserotto, G. Skonieski, y J. Giacomazzi (2010) "Adherence to a Breast Cancer Screening Program and Its Predictors in Underserved Women in Southern Brazil". Cancer Epidemiology Biomarkers & Prevention, 19 (10), pp 2673 -2679

10 Tobío Soler, C.; T. Silveria Agulló, V. Gómez y T. Martín Palomo. (2010) Op. cit.

11 Rücker-John, J. y R. John (2009) «Gender made by nutrition. Forms of social reproduction of a difference», 9th Conference of European Sociological Association, Lisboa, 2-5 de septiembre

12 Arenas-Monreal, L.; J. Jasso-Arenas y R. Campos-Navarro (2011) Autocuidado: elementos para sus bases conceptuales. - Global Health Promotion Vol. 18, N° 4 pp. 42: 48.

lud y prevenir riesgos (Muñoz Franco, 2009)¹³. Abarca el conjunto de actos médicos y no médicos incluyendo actividades físicas y recreativas, vida social, ocio y tiempo libre que difieren según el nivel socioeconómico, la ocupación, el género, la edad, las experiencias de enfermedad y muerte de personas cercanas (Arenas Monreal et al., 2011)¹⁴. Estos autores analizan las prácticas de autocuidado a partir de las categorías de Giddens sobre la acción: i) acciones intencionales -conductas rutinarias de la vida cotidiana- que efectúan las personas sin reflexión previa ni cuestionamientos, y ii) acciones deliberadas que se realizan con previo conocimiento y con las que se espera un resultado determinado. En las primeras la familia de origen y el grupo social influyen de manera decisiva para la conformación de hábitos cotidianos; las segundas se realizan con un fin determinado y, teniendo conocimiento previo sobre el resultado que se pretende alcanzar. Por consiguiente, las acciones deliberadas se relacionan con la pretensión normativa. Se acatan determinadas normas para evitar riesgos y consecuencias que afecten la salud. Además se tiene en cuenta la influencia de los determinantes sociales sobre las acciones de autocuidado (sean intencionales o deliberadas). La posibilidad de desarrollar comportamientos preventivos crece entre las personas de mayor nivel socioeconómico y educativo lo que conlleva al desarrollo de la capacidad médica del sujeto: cuanto menor es la distancia social entre el médico y el paciente, menor es la asimetría de la relación y mayor la capacidad del paciente para adquirir conocimientos y desarrollar acciones anticipatorias de la enfermedad (Boltanski, 1975)¹⁵. En este artículo nos proponemos analizar y comparar cómo cuidan su salud las mujeres de dos generaciones que tienen a cargo el cuidado de hijos y de familiares adultos en base a los siguientes interrogantes: ¿Cómo perciben las mujeres su estado de salud? ¿Qué acciones realizan para cuidar su salud? ¿Cómo incide el cuidar a otras personas sobre el autocuidado? ¿Cuáles son determinantes sociales que dificultan o promueven el cuidado de la salud?

13 Muñoz Franco, N. E. (2009) Reflexiones sobre el cuidado de sí como categoría de análisis en salud. *Salud Colectiva* Vol. 5, N° 3 pp. 391:401.

14 Arenas-Monreal, L.; J. Jasso-Arenas y R. Campos-Navarro (2011) Op. Cit.

15 Boltanski, L. (1975) Los usos sociales del cuerpo, Buenos Aires, Ediciones Periferia.

Metodología

Los resultados que se presentan forman parte de un proyecto UBACyT¹⁶ que analiza y compara las prácticas de cuidado hacia niños y niñas y adultos mayores encarados por mujeres de dos generaciones residentes en el Gran Buenos Aires nacidas entre 1940-55 y 1970-85 que hayan tenido hijos nacidos vivos y que trabajen o hayan trabajado de manera remunerada. A partir de un diseño exploratorio y cualitativo, se realizaron 25 entrevistas en profundidad a mujeres de estratos medio bajos y medios, en base a una muestra no probabilística, intencional, por cuotas según edad y nivel socioeconómico. Teniendo en cuenta este tipo de muestra, los resultados tienen un carácter acotado que no tienen la pretensión de generalizar al resto de las mujeres del Gran Buenos Aires. Las dimensiones tenidas en cuenta para ambas generaciones de mujeres fueron la auto-percepción de su salud física y mental relacionada con las prácticas de cuidado, tiempo transcurrido desde la última consulta clínica y ginecológica, y motivo de consulta; consumo de medicamentos, actividad física, hábitos alimenticios y de descanso, y la percepción de cambios en los controles de salud a partir de la llegada de los hijos y el cuidado de familiares dependientes.

El trabajo de campo se desarrolló entre septiembre de 2015 a octubre de 2016. Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de las mujeres. El material registrado se desgrabó para luego codificarlo mediante el uso del programa Atlas Ti. Se interpretaron los principales contenidos temáticos en función del sentido que las mujeres otorgan a sus acciones (Castro, 1996¹⁷; De Souza Minayo, 2003)¹⁸. En la redacción se optó por recuperar verbatim de las entrevistas

16 "Mujeres, cuidados y familias: los senderos de la solidaridad intergeneracional". Programación 2014/17 - (Secretaría de Ciencia y Técnica - Universidad de Buenos Aires). Directora: Elsa López, Co-Directora: Liliana Findling. Investigadoras: María Paula Lehner, María Pía Venturiello, Marisa Ponce, Silvia Mario, Becarias: Estefanía Cirino y Lara Encinas. Asistente de Investigación: Laura Champalbert.

17 Castro, R. (1996) "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo". En Szasz, I. y S. Lerner (comp.) (1996) Para comprender la subjetividad. *Investigación cualitativa en salud sexual y reproductiva. México, El colegio de México.*

18 De Souza Minayo, M. C. (organizadora) (2003) *Investigación Social. Teoría, método y creatividad.* Buenos Aires, Lugar Editorial.

para ilustrar los temas que se analizan. Para preservar la identidad de las mujeres sus nombres han sido cambiados y figuran acompañados de la edad y el nivel socioeconómico.

Características de la muestra

Las entrevistadas conforman dos grupos que pertenecen a generaciones sucesivas: la primera generación (PG) está representada por once mujeres que promedian los 64 años (nacidas entre 1940/1955) y la segunda generación (SG) por catorce cuyo promedio de edad es de 38 años (1970/1985). Catorce se ubican en el estrato social medio (MM) y once en estrato medio bajo (MB).

Todas han tenido hijos y trabajan o trabajaron en forma remunerada. Entre las de más edad, siete están jubiladas, y las demás tienen ocupaciones diversas (empleada doméstica, administrativa, docente o encargada de edificio). Las entrevistadas de la cohorte joven trabajan de manera remunerada dentro y fuera del hogar.

La mayoría mantiene en la actualidad un vínculo conyugal. La viudez sólo aparece en la primera generación. El nivel educativo de las entrevistadas supera en general el secundario completo; en las mujeres de niveles más bajos el nivel educativo disminuye y está asociado a la edad. Son propietarias de su vivienda casi la mitad de las entrevistadas (cinco de la PG y siete de la SG) y el resto alquila o habita en viviendas prestadas. Viven en su mayoría en barrios del GBA cercanos a CABA y siete residen en Capital. La mayoría posee algún tipo de cobertura de salud.

En cuanto al cuidado de familiares, la mitad de las entrevistadas atendieron directa o indirectamente a sus madres y recuerdan haberse involucrado en el cuidado de sus abuelas. Sus relatos recorren la historia de cuatro generaciones de mujeres en las que se destaca la permanente presencia femenina en el cuidado: abuelas, madres, hijas y nietas pero también tías, hermanas, amigas y vecinas.

Las experiencias de vida de estas dos generaciones de mujeres reflejan cómo y por qué cuidan, cuidaron y cuidarán y, también la angustia y el conflicto que muchas soportan o tuvieron que soportar cuando las obligaciones de cuidado las demandan en forma simultánea: hijos pequeños versus padres dependientes.

Principales resultados

Autopercepción del estado de salud

La autopercepción del estado de salud se utiliza como un indicador válido del estado de salud de las personas, porque relaciona el estado físico con el mental, está poco condicionada por las interpretaciones médicas de los síntomas y resulta un buen predictor de mortalidad (Rohlf's et al., 2000)¹⁹. De manera automática casi todas las entrevistadas manifiestan que se sienten bien: *“yo estoy bien, muy bien, de salud no tengo ningún problema”* (Nina, 72, MM), *“creo que mi salud es muy buena. Las dos: física y mental”* (Malena, 44, MM). Las diferencias surgen según determinantes sociales como la edad y nivel socioeconómico. Las mujeres de la PG de estratos bajos asocian la salud con el buen funcionamiento del cuerpo y lo miden por su respuesta a los requerimientos del trabajo. En estos niveles el cuerpo se concibe como una máquina que permite la subsistencia (Boltanski, 1975²⁰; Castro, 2000)²¹ y que se repara cuando se presenta un malestar: *“cuando tengo algo voy”* (Gloria, 61, MB); *“hago acupuntura cuando estoy muy dolorida”* (Bárbara, 57, MB). La concepción fatalista de la enfermedad también subyace en la percepción de la salud, como expresa Lucia (60, MB) *“casi nunca me enfermo, por suerte”* o Elena (71, MB) que fue la única que incluyó el cuidado de la dieta y la actividad física afirmaba *“cuando llegue [la enfermedad] va a llegar, pero no porque no me haya cuidado”*. En la SG también predomina la concepción de la salud como ausencia de enfermedad; solo una mujer justifica su buen estado de salud apoyándose en acciones biomédicas: *“porque me hago todos los chequeos y no tengo nada”* (Gimena, 44, MB).

En cambio, las mujeres de sectores medios relacionan la salud con el cuidado personal tanto físico como mental y con el control médico. En la PG son prácticas que forman parte de su trayectoria vital; así aclaran: *“porque siempre me*

19 Rohlf's, I., C., Anitúa, C. y Artacoiz, I. (2000) “La importancia de la perspectiva de género en las encuestas de salud”, *Gaceta Sanitaria* 14 (2), 2000, pp.146-155.

20 Boltanski, L. (1975) Op. Cit.

21 Castro, R. (2000) “La experiencia subjetiva de la salud y la enfermedad”, en *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*. Cuernavaca, Morelos, UNAM. CRIM.

cuidé” (Marita, 61, MM), *“hace veinte años que hago yoga”* (Nina, 72, MM) y Rosana (61, MM) suma el aspecto psicológico *“Hago terapia”*. La SG confirma las prácticas de las mayores: la salud abarca la prevención bajo control médico, la comida, el descanso y el ejercicio y, se reparte entre lo físico y lo mental. Marina (42, MM) afirma *“Me cuido en ciertos aspectos, me hago lo chequeos, intento llevar una vida saludable”*.

Controles médicos

Las palabras de Aurora (62, MB) revelan nociones aprendidas sobre los controles médicos y una concepción fatalista del proceso salud-enfermedad: *“Hace muchos años que no me hago ningún control de ninguna clase (...) mi papá decía que si vos ibas al médico siempre algo te encontraba, entonces como una negación viste, de que no me encuentren algo”*. Este juicio inhibe las prácticas preventivas ya que se acude al médico ante algún síntoma: *“me estoy haciendo control porque encontré un bultito”* (Elena, 71, MB). Un grupo minoritario afirma realizar controles periódicos: *“Una vez por año me hago los estudios”* (Lucia, 60, MB) *“Cada seis meses me controlo”* (Susana, 77, MB). En la SG se observan comportamientos similares que oscilan entre los chequeos ginecológicos anuales y la omisión de la consulta médica aunque sí la practican con sus hijos: *“No me hago controles (...) No me gusta ir a hospitales, a mi hijo sí lo llevo, pero yo no”* (Sara, 30, MB).

Para las mujeres de sectores medios los controles médicos son generalmente anuales, sin distinciones por edad. Las de la PG revelan que es un conducta aprendida en su juventud: *“Voy al médico toda la vida, de por vida (...) me hago controles ginecológicos, gastroenterología...”* (Gladys, 60, MM); *“Cumpló con los controles ginecológicos una vez por año, ya hace años, también los clínicos. Como tengo obra social eso me permite organizar como un control básico anual”* (Marita, 61, MM). La mayoría de las mujeres de la PG también señalan que se trata de una práctica incorporada desde hace mucho tiempo: *“Yo el chequeo anual siempre me lo hice, desde hace muchos años voy a la misma ginecóloga”* (Lorena, 39, MM). Pero también existen quienes no los hacen y lo viven con culpa: *“Soy un desastre con los controles médicos. Le dedico poco tiempo a eso en mi vida”* (Camila, 36 MM).

Para las mujeres de sectores MM los controles médicos son acciones intencionales, rutinarias, convertidas en hábitos de la vida cotidiana que han sido aprendidas tempranamente y que pueden realizarlas gracias a tener cobertura de salud. Han incorporado la noción de prevención que contrasta con una mirada más fatalista de los sectores medios bajos, a la vez que cuentan con recursos para hacer frente al efecto disruptivo de la enfermedad.

Dieta, actividad física y descanso

La alimentación saludable, el buen descanso nocturno y la actividad física regular son principios que manifiestan sustentar todas las entrevistadas. Ellas saben lo que *“deberían”* hacer para resguardar su bienestar aunque sea para evitar preocupaciones a sus familiares: *“me cuido para no darles trabajo a los míos, quizá cuidó mi salud al cuidarlos a ellos”* (Elena, 71, MB).

Las mujeres de la PG son quienes se cuidan con mayor esmero sin distinción de pertenencia socioeconómica. Entre las de estratos medios se trata de hábitos saludables incorporados tempranamente en su ciclo vital; y entre las de estratos medios bajos, fueron adquiridos tal vez cuando peligraba la autonomía y el buen funcionamiento de sus cuerpos. Todas tienen una clara conciencia de lo que constituye el autocuidado y realizan acciones intencionales y deliberadas para mantenerse saludables. Respecto de la dieta y la actividad física mencionan hábitos aprendidos en el entorno familiar y otros que parecen incorporados más recientemente: *“saber comer, sin harinas, una alimentación sana, mucho líquido, muchas verduras, fruta, lácteos”* (Elena, 71, MB). Algo similar sucede con la actividad física ya que a las caminatas se suma natación, Yoga, Pilates, Tai Chi Chuan o estiramiento muscular.

Las dificultades para mantener una actividad física regular, que en ocasiones se asume como una prescripción médica de autocuidado, son constantes en casi todas las mujeres de sectores medios bajos. Al respecto aparecen las omisiones culposas que se expresan como una deuda consigo mismas: *“Tengo que empezar, ando con ganas de hacer natación por mis huesos, mi columna”* (Bárbara, 57, MB). Entre las mujeres de sectores medios el ejercicio físico es una acción intencional aprendida en su historia personal *“ahora estoy haciendo cinta, todos los días voy*

al gimnasio, lo hago desde hace más o menos veinte años” (Marita, 61, MM).

Las dificultades para dormir aparecen como un tema recurrente, lo consideran propio de la etapa de la vida y cada cual lo sobrelleva a su manera: “duermo tres o cuatro horas y después me despierto, depende los problemas que tenga en la mente, seis, ocho horas corridas hace años que no duermo” (Gloria, 61 MB); “a veces duermo como un tronco y otras, no me duermo...” (Gladys, 60, MM).

Las diferencias más marcadas se observan entre los grupos generacionales sin diferencias por nivel socioeconómico, ya que las mujeres más jóvenes descuidan la dieta, no hacen actividad física y duermen mal. Las exigencias del trabajo, la vida familiar y los cuidados de hijos pequeños y padres dependientes las lleva a postergar esos cuidados. Dice Lorena (39, MM): “Tendría que estar haciendo dieta pero la realidad es que como lo que puedo que, por lo general es delivery, empanadas o sangüichitos de miga, porque es más cómodo y hago más rápido. Te diría que tengo sobrepeso. Actividad física, no. Duermo muy poco, seis horas, como mucho. Ahora con esto de mi papá no estoy durmiendo nada, si tengo algún momento libre voy a verlo”; Pamela (33, MB) corrobora: “Arranqué con dieta porque me veía gorda, fui a la nutricionista, a principio de año bajé ocho kilos, no hacía gimnasia porque no podía, tenía las actividades de mis hijos, no tenía tiempo, (...) duermo poco, no soy de dormir mucho. Me acuesto tarde y me despierto a las siete y me voy a trabajar”.

A través de los relatos se desprende que no comen bien, no descansan lo suficiente, están estresadas; y aunque tengan o no enfermedades declaradas, postergan el autocuidado que aparece como una cuenta pendiente expresada en verbos en potencial “debería”, “tendría”. Las mujeres cuentan con información sobre cuáles deberían ser las acciones deliberadas para su bienestar, pero por diferentes motivos no logran encararlas. Se trata de un “deber hacer” que se incorpora a lo largo de la vida y genera omisiones que se viven con culpa por no poder cumplirlas.

Terapias alternativas y terapias psi

En general, las mujeres entrevistadas no desdeñan las terapias alternativas. Sin distinción de edades se inclinan por aquellas en las que han

podido verificar un resultado tangible y positivo como es el caso de “yuyos”, el “Reiki”, “la medicina china” y “la acupuntura”. La convicción producto de la experiencia durante años también confirma sus acciones deliberadas hacia las consultas con médicos holísticos, la homeopatía y las flores de Bach. En ocasiones combinan diferentes medicinas de acuerdo a las necesidades y los resultados que obtienen: “me hago todos los chequeos de la medicina tradicional y si me enfermo voy al médico pero practico homeopatía desde hace seis años, tomo una medicación como para equilibrar la energía vital (...) cada tanto voy a un médico chino, me hago acupuntura” (Marina, 42, MM). Finalmente, quienes nunca incurrieron en este tipo de terapias la consideran una opción llegado el caso, como Anabella (36, MM) que afirma: “no, nunca probé, siempre usé medicina tradicional pero no es que estoy cerrada, si en algún momento lo necesito lo hago”.

Las terapias psicológicas también son una práctica que se extiende a la mayoría de las mujeres entrevistadas sobre todo entre las de más edad, aunque presenta diferentes modalidades según la pertenencia socioeconómica. En estrato medio se trata de acciones intencionales que abarcan gran parte de su itinerario vital: “Hice terapia un montón de años. Distintas..., me hizo bien” (Nina, 72, MM) y ayuda a transitar cada etapa: “Hago terapia, empecé a fines de julio pasado (...) La psicóloga, gracias a Dios voy una vez por semana, me ayuda a ver dónde estoy parada...” (Rosana, 61, MM); “No hago terapia ahora pero voy a retomar” (Bárbara, 57, MB). Entre las mujeres de sectores medio bajos la consulta terapéutica son acciones deliberadas, se realizan para superar situaciones puntuales y extremas: fallecimientos, separaciones, ataques de pánico. Limitadas económicamente recurren a terapias focalizadas, cortas, en el sistema público de salud o en instituciones con tarifas bonificadas.

¿Cómo incide el cuidar a otras personas sobre el autocuidado?

La mayoría de las entrevistadas establece conexiones entre el autocuidado y el cuidado de sus familiares sea en forma directa o indirecta, consciente o no; y sus percepciones están condicionadas por el género, la generación y experiencias de asistencia.

Las mujeres de sectores medios bajos consideran que cuidar a otros no alteró sus prácticas de autocuidado. Surge un argumento para la postergación del propio cuidado de la salud que se basa en el temor a ser diagnosticada con una enfermedad que altere el normal desarrollo de la vida cotidiana. Sara (30, MB) confiesa *“la verdad que fue más por miedo a que me digan que me tengo que operar y dejar a mi hijo varios días solo”*.

En cambio, las entrevistadas de estratos medios medios revelan una noción del bienestar que no se limita al control clínico de la salud e incluye la idea del descuido en el arreglo personal: *“No sé si descuido la salud, pero es un poco como no estar tan pendiente... no me hago muchas cosa (...) me siento como abandonada... y quizás requiera que me dé un poquito más de tiempo”* (Anabella, 31, MM).

Las mujeres de la PG acusan en su estado físico y mental las consecuencias de la responsabilidad del trabajo doméstico de décadas: *“yo me acelero, corriendo de aquí para allá y todo me fue perjudicando. Yo soy nerviosa de por sí y todo eso me fue perjudicando para la presión”* (Gladys, 60, MM). No obstante, son quienes más justifican el cuidado basado en la noción de retribución como dice Marita (61, MM) *“no fue para mí ninguna carga, para nada, era mi mamá, la que hizo mucho también por nosotros”*.

Sólo algunas de las más jóvenes se animan a expresar muestras de cansancio y agobio por las tareas de cuidado, como Yenny (43, MM) que cuida a su mamá y cuenta: *“me vive peleando, me agota (...) está como muy agresiva o me tira del pelo”*; y Pamela (33, MB) reconoce: *“no tengo paciencia”*. Lorena (39, MM) al asumir el cuidado de su padre dice: *“A mí me pesa mucho. Lo veo como una obligación”*.

Estas mujeres que tienen que asumir cuidados de hijos pequeños y de padres dependientes se hallan sometidas a un tironeo constante de demandas; y hacen notar los contornos abrumadoramente parecidos que supone cuidar de los progenitores y de la descendencia: *“...de repente yo me vi comprando pañales para mi hijo y para mi papá, poniéndole nombre a la ropa para ambos, yendo a turnos médicos con ellos”* (Lorena, 39, MM).

La experiencia de estas jóvenes mujeres, zarandeadas entre el cuidado de hijos y de mayores y con obligaciones laborales, coincide con

el recuerdo que conservan las entrevistadas de la primera cohorte en cuanto al esfuerzo y el cansancio que sufrieron sus propias madres al cuidar a sus abuelas/os. En ese entonces, desde esa perspectiva infantil o adolescente aún pueden evocarse, entre líneas, demandas implícitas y tal vez insatisfechas: *“...también vivía mi abuela con nosotros, (...) la tenía que cuidar mi mamá, yo en esa época estaba en la Facultad y veía que mi mamá estaba muy agobiada”* (Rosana, 61 MM). *“...mi abuelita que vivió unos años más. (...) quedó hemipléjica así que vivió cuatro años sentada en un sillón. Yo para esto tendría 12 años, y mi mamá estaba siempre para ella, atendiéndola hasta que falleció”* (Susana, 77, MB).

A modo de cierre

Los estudios sobre la organización de los cuidados permitieron echar luz sobre las necesidades de quienes cuidan como un nuevo problema social.

En mayor o menor grado, las mujeres entrevistadas cuidan de sí mismas con matices según la pertenencia social. Para las mujeres de sectores medios la prevención es una acción intencional (Arenas Monreal et al., 2011)²² y cuentan con recursos para llevarla a cabo. En sectores medios bajos, las mujeres disponen de menor capital social para hacer frente al autocuidado y perciben la enfermedad como una fatalidad que altera el normal desarrollo de la vida cotidiana. No obstante, tienden a realizar controles periódicos pese a reticencias y miedos.

El cuidado de la salud psicológica se extiende y trasciende la edad, y la procedencia socioeconómica. En los sectores medios se trata de una acción intencional incorporada a lo largo de los años; en las de sectores medios bajos es una acción deliberada ante un acontecimiento puntual.

En general no se desdeñan los tratamientos alternativos. Las de más edad demandan eficacia, las más jóvenes se inclinan hacia medicinas no tradicionales por convicciones sobre lo que consideran saludable o mantienen en paralelo prácticas de diversa índole (alopatía más homeopatía por ejemplo).

Todas tienen conciencia de lo que significa llevar una vida saludable en lo que concierne a

22 Arenas-Monreal, L.; J. Jasso-Arenas y R. Campos-Navarro (2011) Op. Cit.

la alimentación, el descanso y el ejercicio. Las de más edad están habituadas a una buena nutrición y ejercicio físico. Pero el bienestar de la segunda generación está muy comprometido. Se advierten déficits que no ocultan tensiones por transitar una etapa de demandas de cuidado simultáneas y de alto contenido emocional y moral a las que se suma la exigencia laboral fuera del hogar. En este contexto, más de una admite que no se cuida y muestra signos de abandono. La ayuda remunerada con que cuentan las mujeres de mayores recursos económicos no representa una diferencia cualitativa. Para la segunda generación son demasiados los frentes abiertos que superan sus fuerzas más allá de lo que puedan aportarle las asistentes pagas o sus redes sociales. Respecto del autocuidado saben lo que deben hacer, pero no logran cumplir con los controles. Son estas mujeres quienes muestran con más énfasis la ambivalencia emocional (Delicado Useros, 2006)²³ y se animan a expresar su cansancio, ya que tal vez lo que fue aceptable para una generación anterior ya no lo es para otra.

Sobre las autoras

María Paula Lehner – Doctora en Ciencias Sociales (UBA) – Licenciada en Sociología (UBA) – Investigadora - Instituto de Investigaciones Gino Germani – Facultad de Ciencias Sociales – UBA. mariapaulalehner@gmail.com

Liliana Findling – Doctora en Ciencias Sociales (UBA) – Licenciada en Sociología (UBA) Investigadora - Instituto de Investigaciones Gino Germani – Facultad de Ciencias Sociales UBA. findling.liliana@gmail.com

Lara Encinas – Licenciada en Sociología (UBA) – Becaria CIN – Instituto de Investigaciones Gino Germani – Facultad de Ciencias Sociales – UBA. lara.aencinas@gmail.com

Laura Champalbert - Licenciada en Sociología (UBA) – Asistente de Investigación - Instituto de Investigaciones Gino Germani – Facultad de Ciencias Sociales – UBA. lauratcha@yahoo.com.ar

23 Delicado Useros, M. V. (2006). Op.cit.

Débora Tajer

Entrevista

¿Qué te motivó a dedicarte a los Estudios de Género?

A mí me motivaron los Estudios de la Mujer, cuando yo ingresé a este campo se llamaba así y además era lo que me motivaba. Me motivaba por qué las mujeres tenían menos derechos que los varones. Yo me había dado cuenta muy tempranamente que ser mujer era tener más obstáculos con respecto a muchas cosas que a mí me interesaban y me había dado cuenta de eso, era claro para mí.

¿Cuáles eran esas cuestiones que te interesaban?

Por ejemplo, manejar. A mí me interesaba manejar, yo quería hacerlo, me parecía que era algo genial cuando tenía 18 años. Me di cuenta que mi papá siempre había dicho que yo iba a tener acceso a todo pero que no tenía ningún apuro. Después, cuando empecé a manejar me di cuenta, que fue la primer observación de género que hice, que los varones manejaban distinto a las mujeres y además que cuando iba a un estacionamiento siempre me querían enseñar a estacionar, siempre me miraban, lo que hoy llamaríamos *mansplaining* que es esto de que los varones te explican la vida. Eso me empezó a llamar la atención, que te traten de estúpida por el sólo hecho de ser mujer, que supusieran que no sabía hacer un montón de

cosas porque era mujer y eso era un tema para mí importante. Además que, si bien yo me quería casar, por ejemplo, era para mí más importante recibirme y hacer una carrera, cosa que en mi época y en el grupo en el cual me movía no se veía de esa manera, el casamiento o tener hijos era lo más importante, cosa que para mí no lo era en ese momento. Entonces, me daba cuenta de que ahí había un tema y, en ese sentido, había escuchado que Ana María Fernández tenía una Cátedra sobre ésta temática y pedí entrar y me quedé acá.

En ese sentido ¿Cómo fueron tus primeros acercamientos a los Estudios de Género?

Como docente en la Cátedra de Estudios de la Mujer a partir del año 1989.

¿Cuáles son tus referentes en el campo?

Bueno, yo he trabajado treinta años con Ana María Fernández, que es una de mis referentes; Irene Meler también, he trabajado mucho con ella; Mabel Burin, porque yo también trabajo Género y Salud y ella es una pionera en ese campo, fue la primera que abrió algunas cuestiones que a mí me permitieron pensar cómo nos enfermamos diferente, cómo consultamos diferente en el campo de la salud mental. Diría que fundamentalmente ellas tres fueron mis maestras, las personas que más leía, que más me interesaron.

Con Irene estudié Psicoanálisis y Género, a partir de eso le propuse armar el Foro de Psicoanálisis y Género porque yo estaba trabajando con ella. También la perspectiva de Ana María Fernández, tengo estudiada su obra y aparte trabajo con ella, por lo cual estoy altamente influida por ellas.

¿Crees que es posible una práctica psicoanalítica con perspectiva de género? ¿Cómo?

Supongo que sí porque es lo que hago hace muchos años, entonces obviamente que creo. Y cómo... haciéndola, está en mis escritos, no tengo mucho más que decir que lo que he escrito muchas veces, no tengo ninguna novedad al respecto.

¿En qué pensas que se diferencia un profesional de la psicología sin perspectiva de género de uno con perspectiva de género?

Alguien que tiene perspectiva de género puede leer muchos malestares tanto de los varones como de las mujeres y de la población LGTBI, en términos de cuál es el impacto de las condiciones desiguales o cuál es el impacto de los mandatos. Entonces, muchos de los malestares se pueden leer como malestares en la cultura, como corset de género, como que te hacen hacer algo que no tiene que ver con lo que vos querés pero tiene que ver con lo que se espera de vos. Obviamente la diferencia entre el ideal y el proyecto personal lo trabajaría cualquier analista, pero la diferencia cuando trabajás con perspectiva de género es que le podés poner nombre y apellido a esos ideales colectivos.

¿Cómo fueron tus inicios en docencia e investigación en la UBA?

En realidad empecé en la Cátedra de Orientación Vocacional de Diana Aisenson y después me enteré que existía la Cátedra de Estudios de la Mujer y, entonces, cuando me admitieron, me pasé a la Cátedra de Estudios de la Mujer.

Mis inicios en investigación fueron de casualidad, porque yo fui residente en el Hospital Moyano y siempre pensé que iba a ser una persona que trabaje en Hospital, siempre me vi desde esa perspectiva, por eso hice esa residencia. Cuando la terminé en el año 1994, plenos 90, era mucho más difícil que ahora tener una renta

como psicóloga y la lista de *ad honorem* era larguísima. Ya trabajaba en la Cátedra de Estudios de la Mujer hacía cuatro o cinco años y quien era mi pareja en ese momento me dijo que había un aviso en el diario de un concurso para Jefa de Trabajos Prácticos de dedicación exclusiva en el área de los Estudios de la Mujer para investigación y docencia en la UBA. Nadie me había dicho nada, me enteré por el diario, en la Cátedra ni se hablaba de ese tema. En realidad, después me enteré que eran unos nombramientos que no me acuerdo si se llamaban 105 o 125 que era un artículo para pasar a planta a la gente que había sido becaria de investigación. Había dos becarias en la Cátedra de Estudios de la Mujer, concursé y gané. En ese momento, en el año 1995, gané por concurso una dedicación exclusiva como Jefa de Trabajos Prácticos y tenía que hacer investigación y ya había terminado mi Maestría en FLACSO en Salud, con lo cual tenía que hacer la tesis. Entonces dije: “Bueno, si me pagan para ser investigadora, voy a investigar, voy a utilizar esa renta”, entonces como autodidacta empecé a formarme como investigadora, le empecé a preguntar a todo el mundo cómo armar lo metodológico. No te imaginás la cantidad de puertas que toqué, nadie sabía cómo. Entonces empecé a investigar. En el año 1998 estuve en un Congreso en Brasil con Roxana Ynoub, que ahora es la titular de la Cátedra de Metodología de la Investigación y que, en ese momento, era Adjunta y el titular era Samaja, su compañero. Yo hacía cosas con ella porque las dos pertenecíamos al ALAMES, a la Asociación Latinoamericana de Medicina Social y habíamos hecho un taller en el año 97 y una publicación sobre género y salud. Entonces ella me dijo “Débora, se están abriendo proyectos para directores jóvenes y tu tema es genial para una investigación como directora” y yo ni me veía en eso; ella me vió y me ayudó con la metodología, me ayudó a diseñarla, me presenté y gané y desde el año 1998 soy directora de proyectos UBACyT, así me convertí en investigadora.

¿Cómo ves el estado actual de la formación universitaria en relación a los Estudios de Género?

Creo que parte de lo que hemos visto en los últimos diez años es, primero, que han nacido muchas universidades nuevas; no nos olvidemos que hay una universidad pública en cada provin-

cia cosa que antes no existía, y además casi todas las universidades en este momento tienen algún núcleo de género. Con lo cual estamos hablando de un panorama muy diferente, les menciono algo que probablemente no sepan y es que la Cátedra nuestra, que está cumpliendo 30 años, fue pionera de grado en América Latina, con lo cual nosotros enseñábamos género en grado cuando nadie tenía nada en ningún lado. A mí me parece que ha cambiado, que hay muchas investigadoras e investigadores que trabajan la temática, que hay un área del CONICET para el tema, que hay proyectos, o sea que es un panorama mucho más interesante que el que conocí cuando empecé en la temática. Me parece que el crecimiento ha sido muy interesante, vamos a ver qué pasa ahora con el impacto que va a tener la Ciencia y la Tecnología. Pero hasta ahora, creo que es un momento muy vital de la temática.

¿Por qué crees que la perspectiva de género debería estar incluida en los planes de estudios de Psicología?

¿Por qué tendría que ser obligatoria? Porque es un tema nuevo en el campo de la Psicología. Bueno, no es nuevo porque hace muchos años que trabajamos, pero es una novedad porque es un tema central en este momento como hace veinte años lo fueron los Derechos Humanos. En ese sentido, hasta ese momento las cátedras eran de Deontología y hablaban más que nada de cuestiones legales, y me parece que el paradigma de los Derechos Humanos abrió todo un campo en nuestra temática, en nuestra profesión, y creo que hoy ese lugar lo ocupa como novedad los Estudios de Género, por lo tanto debe ser incorporado en todas las formaciones.

¿Sentís que tuviste que sortear obstáculos en plus por tu condición de género?

Todo el tiempo desde que nací y todos los días lo sigo haciendo. Además, algo que el otro día hablaba con Ana María Fernández, es que el feminismo nos salvó la vida a quienes somos hijas de padres muy patriarcales, realmente poder darle dignidad a lo que en un momento fue opresión ha hecho que nuestras vidas sean más dignas, así que le debo mucho a esta perspectiva.

Sobre la entrevistada

Débora Tajer es Doctora en Psicología. Cofundadora del *Foro Psicoanálisis y Género*. Profesora Adjunta a cargo de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género. Profesora Adjunta regular, cátedra Salud Pública/Salud Mental II. Facultad de Psicología, UBA.

Vanesa Vázquez Laba Entrevista

¿Cuál es el posicionamiento teórico y político para el abordaje de la Violencia de Género que el Programa Contra la Violencia de Género de UNSAM sustenta o explicita?

Gran pregunta. Es permanente el vínculo que tenemos entre la investigación y la intervención. Cuento un poco la historia... Hay que hacer una genealogía de la posición que hoy estamos tomando; y también un poco qué hacemos para situar el contenido de lo que hoy estamos transmitiendo política y teóricamente. El programa nace en el año 2014, con un grupo muy chiquito, donde empezamos a intervenir sobre situaciones de violencia externas. Aplicábamos un modelo estandarizado de atención a víctimas de violencia de género y hacíamos las derivaciones al servicio de salud. Las situaciones que tienen que ver con lo jurídico siempre las resolvimos con gran dificultad. Muy a pulmón fuimos armando un dispositivo dentro de un espacio universitario que no existía. No había un modelo para copiar. Comenzamos publicando y promocionando que éramos un programa que atendía situaciones de violencia [de género]; abrimos una ventanilla en la Universidad y se empezaron a acercar jóvenes y mujeres del conurbano, de la zona de San Martín y alrededores, a consultar sobre situaciones de violencia doméstica. Entonces ahí empezamos a hacer nuestras articulaciones y armamos una agenda con los dispositivos locales; y como te decía, la

cuestión jurídica siempre se nos dificultó porque no hay patrocinio jurídico gratuito. Hasta que empezaron a llegar casos internos. Es decir, las dos personas en conflicto: la persona que perpetra violencia y la víctima tienen un vínculo con la Universidad. Ambos son estudiantes, docentes, no docentes. Entonces ahí tuvimos que reacomodar nuestro posicionamiento y empezar a pensar otras cuestiones sobre cómo intervenir en situaciones dentro del ámbito universitario con la normativa que ya tenemos –educativa y laboral– más la ley que protege a las mujeres: la 26.485. Se abrió todo un proceso de trabajo importante, profundo, teórico y político que ahora te voy a separar analíticamente para entenderlo, pero estuvo mezclado todo el tiempo: deconstrucción de un procedimiento que es el protocolo que se aprobó finalmente en noviembre del año 2015. Pero antes tuvimos que construir y estandarizar un procedimiento. Viene una piba, estudiante, a denunciar ¿Qué hacemos? Todo eso nos llevó a discutir con un paradigma –que es el paradigma instaurado que concibe a un sujeto que vive una situación de violencia dentro de una institución como un sujeto víctima– y concebirlo en cambio como un sujeto de derechos. En ese sentido, nuestros sujetos posibles denunciadores pueden ser mujeres y pueden ser otras identidades; porque el conflicto, o en términos más generales, la violencia –y acá me estoy metiendo con una cuestión más teórica– puede ser no solamente intraclaustró e interclaus-

tro (en términos más institucionales y educativos de lo que es un sistema universitario), sino en términos más de identidad de género que puede ser entre dos mujeres con connotación sexual. La connotación sexual es muy importante en esa conflictividad que se da entre dos sujetos. Por supuesto que el patrón es un varón perpetrando violencia simbólica, psicológica, física y sexual a una mujer, pero también hubo situaciones por discriminación por orientación sexual. Hemos tenido situaciones con personas con una orientación sexual disidente. Por eso nuestro posicionamiento no fue un posicionamiento de un programa que solamente va a atender situaciones de violencia contra las mujeres sino abrirlo a situaciones de violencia en relación al género. Ahí ya nos paramos en un lugar distinto. Nosotras aplicamos la Ley 26.485 y también la ley de identidad de género que tiene que ver con amenazas, discriminaciones, lesiones a personas con otra identidad no hegemónica. En cuanto a lo político, fue poder desarrollar un procedimiento que luego lo llamamos protocolo. Eso que dice el protocolo: materializarlo, hacerlo carne en la institución. Es decir que no cajoneen una denuncia que nosotras consideramos que es una situación de violencia de género. ¿Qué significa esto? Que se eleve a una autoridad, que la autoridad llame a consejo de escuela, que se debata –no en el sentido de “violencia sí – violencia no”–; porque al pasar por el programa ya se está diciendo que esa situación que está describiendo esa persona es una situación de violencia de género. Eso ya no se vuelve a discutir. Eso se eleva y las autoridades lo que hacen es aplicar la normativa: “Bueno, como el Programa Contra las Violencias está diciendo que esta es una situación que hay que atender, entonces nosotros Consejo consideramos que hay que abrir un sumario; en el caso de un estudiante o un no docente, una investigación sumaria; o un tribunal académico para un docente”. Entonces, como te decía, es aplicar la normativa frente a una situación y por supuesto notificar a las autoridades de ese Consejo. Esto fue todo un trabajo político –y lo sigue siendo– porque no es que ya está todo: protocolo, programa, las compañeras trabajadoras del Programa. Este es un trabajo cotidiano permanente donde tenemos que lidiar a veces con cuestiones que una creería que ya están saldadas pero no. Entonces por eso el posicionamiento conceptual; y en ese trabajo político nosotras hacemos mucha pedagoga

conceptual, explicando que esta es una situación de violencia de género. Tiene una connotación psicológica, pero está dentro de las categorías de las leyes. Es ir sensibilizando y concientizando a las autoridades y a los distintos claustros que las situaciones de violencia de género en la Universidad se dan y ahora se atienden. Se atienden y tenemos que resolverlas, porque no es “tomo la denuncia y ya está”. Tomo la denuncia y además hay que generar un procedimiento sancionatorio –que eso está muy pegado a la normativa porque nosotras no podemos inventar sanciones–. Las sanciones ya están para los docentes, no docentes y los estudiantes. Nosotras lo que inventamos... A ver... La gran pelea política que decimos nosotras que hemos instaurado dentro del ámbito universitario es que la violencia contra las mujeres y la violencia de género es una falta grave. Para el sistema universitario una falta grave era un plagio o una situación violenta para los estudiantes; una situación violenta física, pero no con connotación de género. Ejemplo, uno le pegó una trompada a otro. Es decir, la violencia de género entra como una falta grave, una falta que hay que atender y donde hay que aplicar un procedimiento; y donde hay que sancionar si la investigación devela que ha habido un conflicto de esas características. Con solo el testimonio de la mujer –pegada a la Ley 26.485– ya se hace una denuncia aquí en el programa. Por eso te decía, el posicionamiento teórico es un posicionamiento que va mutando, se va transformando. La misma práctica nos hizo conocer muchas cosas, nos hizo entender tantas otras. Nosotras estamos paradas en el lugar de la justicia social, en la justicia de género. Acá vienen jóvenes de distintas clases sociales, del conurbano –de la zona de José León Suárez, de San Martín– y también de Capital Federal. Tenemos estudiantes... Bueno, esta es una Universidad relativamente joven porque tiene 25 años; pero ha crecido exponencialmente en los últimos años, tanto en grado como en posgrado. Y se dan las conflictividades que se dan en muchos ámbitos académicos, universitarios. Pero quizás la particularidad que nosotros podemos llegar a tener como Universidad –pienso por ejemplo en alguien que se formó en la UBA en grado y posgrado– es que es muy “cara a cara”. Es una Universidad donde el Campus genera que nos crucemos y nos encontremos, que no pase cualquiera desapercibido. Nos encontramos; muchos somos docentes, investigadores, estamos

trabajando en la gestión. Hay una cosa como de comunidad que lo genera un mismo espacio y, a su vez, somos muy diversos. Porque está ciencia y tecnología, super innovadora. Hay carreras rarísimas. Tenés arquitectura, después está nanotecnología. Hay cosas muy diferentes entre sí. Por lo tanto, subjetividades muy distintas; y, seguramente, clases sociales muy diferentes. Entonces hay que convivir en esa heterogeneidad, en esa comunidad. Pero creo que hemos logrado hasta ahora –que ya estamos terminando nuestro cuarto año de existencia– entender lo que estábamos haciendo y pararnos en un lugar más sólido. Nuestro posicionamiento es un posicionamiento desde la teoría de género, desde estos lugares de la diversidad sexual. Creemos que hay situaciones –yo escribí algunas cosas sobre esto– donde sí hay un patrón donde a las mujeres se las mata por el hecho de ser mujer, pero hay otras situaciones que no. Creemos que es un fenómeno muy complejo, que tiene distintas aristas, que falta mucha investigación, que no podemos generalizar, no podemos ontologizar: todo varón es violento por el hecho de ser varón. Creo que todavía ahí falta investigar más sobre los patrones, sobre las regularidades que se dan en este tipo de situaciones. Entonces nuestro posicionamiento tiene que ver con las conflictividades, con la violencia contra las mujeres, la discriminación por orientación sexual, el acoso sexual –entendido en esos términos y mirando más cómo esto se da en el ámbito universitario, que a su vez es muy relevante la cuestión simbólica–. Se habla poco de esto. Nosotras trabajamos fuertemente en la violencia simbólica y psicológica. Porque acá se da el chiste misógino, la descalificación de lo femenino. Hay una cosa muy sutil y muy implícita que se da en el espacio áulico, que se da en los vínculos entre los estudiantes o entre estudiantes mujeres y varones que no tienen la connotación sexual. Es decir, varones docentes levantándose a estudiantes mujeres, que también se da, pero lo que más pasa es la descalificación del discurso de la mujer por el hecho de ser mujer. La descalificación de lo femenino para pensar en el ámbito científico, eso se da. Entonces ahí trabajamos nosotras, en un marco de lo que son las reglas de juego institucionales, donde muchas estudiantes abandonan por cuestiones de clase social, porque no hay infraestructura. Vienen pibas acá con los hijos, no tienen dónde dejarlos, y eso es un problema. Pero también muchas abandonan porque

se sienten descalificadas, porque sienten que no hay un lugar de igualdad en la escucha o en la interacción en un aula porque hay varones docentes, incluso mujeres docentes, que descalifican; subestiman la condición de ser mujer. Y de orientación sexual también, pero es más explícito. Ya hay una connotación más sexual en el sentido de discriminación. En el caso de las mujeres también es discriminación pero bueno, esto es como más histórico, esa sensación que les puede generar “vos no tendrías que estar acá, tendrías que estar lavando los platos, cuidando los pibes”. Un poco es ahí donde nos paramos.

¿Cuáles son los desafíos para este trabajo en un marco de reclamo de justicia e igualdad sexual por parte de diferentes colectivos y sectores, así como de visibilización pública de la problemática?

Creo que nosotras –con esto que te decía que trabajamos por la justicia social, la justicia de género, la justicia de la diversidad– estamos muy emparentadas con las demandas colectivas de los movimientos sociales, feministas, de las diversidades sexuales, LGTB. Un desafío es, tenemos un montón, que las travestis y trans vengán a la Universidad y no se sientan discriminadas. Un desafío es que las jóvenes, chicas, madres, puedan venir a la Universidad y puedan tener dónde dejar a sus hijos y puedan estudiar. Nosotras tenemos desafíos que tienen que ver con lo simbólico, con respetar la diferencia. Y tenemos desafíos que tienen que ver con lo material, con respetar la condición social; y de alguna manera generar las condiciones para que por su condición socioeconómica no sea inaccesible. Es decir, que pueda acceder a la Universidad, con becas, guarderías, un espacio maternal; es muy importante esta cuestión. Y cómo se materializa eso, porque para mí no tiene que quedar en lo declamativo. Los movimientos sociales actúan desde lo declamativo y me parece muy bien, de hecho formé parte muchos años en ese lugar de pedir justicia, de pedir igualdad. Me parece que está muy bien y que debería ser así y que existan. Ahora, a nosotras nos toca otra cosa, no nos toca trabajar en lo declamativo sino trabajar eso que se está demandando, reclamando al Estado, y materializarlo en una Universidad que es nuestro espacio de acción. Convertir eso que se está pidiendo en algo que actúe, es decir, atender la situación. No

sólo decir “las mujeres pueden denunciar”, ya que ahí estaríamos en lo declamativo. Si las mujeres pueden denunciar, pueden hacerlo en una Universidad y la Universidad puede colaborar en ver cómo se puede proteger frente a situaciones de violencia. No nos quedamos en el lugar de lo declamativo, materializamos esas demandas del movimiento feminista de mujeres y de la diversidad sexual. Es muy chiquito lo que hacemos en el sentido que es una Universidad que está tratando de transformar su percepción, su cosmovisión respecto del sujeto estudiante. La Universidad se creó con un sujeto estudiante varón, clase media, que puede venir acá, pagarse el boleto, entrar a la Universidad, tomarse un café, pagarse los apuntes. El lenguaje de la transmisión del conocimiento es un lenguaje letrado, donde se supone que ese estudiante aprobó la primaria, aprobó la secundaria y tiene una construcción cognitiva, un conocimiento, y entonces puede entender. Hay una aprehensión de lo que transmite el docente. Ahora bien, eso es un abstracto. Lo más cercano a eso puede ser en la UBA. Y a mí, que soy de la UBA, me costó mucho estudiar sociología, no entendía nada al principio, porque en las escuelas que fui nunca había visto materias de ciencias sociales, tenía unos agujeros conceptuales que no entendía. Ese estudiante es un abstracto, y entre él y un sujeto estudiante en el aula, real y concreto, hay una brecha enorme. Entonces, a mí me interpela como docente, si yo sigo una pedagogía iluminista, lo expulso. Si yo entiendo que ese sujeto es una piba o un pibe, que tiene que cuidar a sus hijos, que se tiene que ir antes, que trabaja catorce horas, que sufre violencia en su espacio doméstico, yo como docente, como institución, me paro en un lugar diferente de escucha. Es decir, no vino al parcial porque esta chica tiene esta situación, entonces le puedo volver a tomar el parcial. Estoy tratando de poner un ejemplo gráfico de cómo una institución debe, sin perder excelencia académica –porque creo que ahí uno puede seguir transmitiendo y exigiendo para que sea un buen profesional en términos académicos–, contemplar que hay un montón de situaciones de la vida de las personas, que a todos nos ha pasado. Y no hay que contemplar en lo individual, es decir, la profesora copada que contempla, la profesora feminista; sino como una política institucional. Es decir, para nuestras estudiantes que tienen hijos a cargo y son muy jóvenes, hay que generar las condiciones para que puedan venir a estudiar.

Las mujeres que sufren, nuestras estudiantes que sufren una situación de violencia en el ámbito doméstico pero sostienen el estudio porque es muy importante para ellas, también hay que tratar de hacer un acompañamiento. Por eso nosotras tenemos un servicio psicológico gratuito y hacemos acompañamiento. En este sentido digo que ahí vos hacés justicia de género y justicia social. Y no ponés en frente de ese alumnado una Universidad dura, estricta. Ponés una Universidad que está contemplando todas estas diferencias. Ese es un gran desafío, porque nosotras hemos emprendido ese viaje... no está del todo, no hemos concretado eso, nos falta muchísimo, mucho. Pero bueno, yo doy un seminario una vez por año en el primer cuatrimestre sobre teorías feministas, hemos hecho un montón de actividades, hemos traído para participar activistas travestis, trans, hemos metido el tema en los estudiantes. Hay cada vez más estudiantes que quieren venir a cursar la materia, en el voluntariado del Programa. Hemos crecido mucho, nos están llamando de distintas escuelas para poder ir a dar charlas, contenido. Bueno, vamos creciendo de a poquito.

Es muy costoso, parece tonto pero es muy costoso, porque tenés muchos embates. Pero hemos consolidado eso en cuatro años. Desafíos tenemos muchos, en un contexto donde ya no tenemos acompañamiento por parte del Estado Nacional, en el Programa. Antes con la gestión anterior articulábamos con el Programa Provincial de Salud Sexual y el de Violencia del Ministerio de Salud de Provincia de Buenos Aires. Ahí teníamos capacitaciones, insumos, folletería, una política institucional a nivel provincial pero que incluía a las Universidades como dispositivos para dar información sobre salud sexual. Entonces ahí abrimos nuestra consejería donde damos información sobre sexualidades; una diplomatura que forma efectores de salud en términos de salud sexual, derechos humanos y género. Empezamos un montón de cosas que hoy las sostienen la Universidad de San Martín, sin acompañamiento del Gobierno ni Nacional ni Provincial. Hemos podido armar lo que se llama Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y Contra las Violencias en la que somos más de cuarenta, entre Universidades, Institutos y Facultades que se lanzó en el año 2015.

¿Cómo describirías el momento presente en el que se encuentra el trabajo de las Universida-

des en torno a la violencia de género y el de la Red Interuniversitaria por la Igualdad y Contra las Violencias?

El momento presente es de mucha soledad en términos, como te decía, de acompañamiento por parte del Estado. No tenemos vínculo con el Consejo Nacional de las Mujeres. Hemos tenido un acercamiento pero luego eso se cortó. Ni con ningún programa que esté vinculado con los temas de sexualidad y violencia contra las mujeres. No hay ningún tipo de vínculo institucional con este espacio. Esto fue antes del cambio de gestión, del cambio de gobierno, nosotras nos juntamos –feministas que trabajamos en las Universidades como docentes, investigadoras, algunas en gestión– y empezamos a consolidar un espacio de intercambio. ¿Por qué? Empezamos a ver que se venían transformando un montón de instituciones y que las Universidades no habían sido tocadas ni atravesadas por los derechos humanos de las mujeres. Si lees las estructuras de las Universidades ves que en los lugares de poder y decisión hay solo varones; que las cuestiones más vinculadas al enfoque de género siempre están ubicadas en extensión universitaria. Entonces ahí nos empezamos a encontrar y a debatir un proceso de creación de protocolos y de lugares, de espacios de gestión como este Programa, en las Universidades. Y empezaron muchas a dar la discusión y la pelea hacia adentro, como la dimos nosotras, otras empezaron a darla. En septiembre de 2015 se lanzó. Hasta ese momento teníamos dos o tres protocolos: el de Comahue, el de la Universidad Nacional de Córdoba. Después del lanzamiento de la Red Interuniversitaria, 2015, 2016, aparecieron todos los demás. Hoy tenemos más de 20 universidades con protocolo: La Plata, UNDAV, San Martín, UBA, hace poquito La Pampa, hace poquito UNGS, Sarmiento. Bueno, fue un proceso. Y esto fue gracias a nuestro... gracias a todo el trabajo político que venían haciendo las compañeras, que veníamos haciendo todas nosotras desde las Universidades. Y fue como efecto dominó, porque nos fuimos juntando durante 2015, 2016, y ahora en 2017 también hemos tenido varios encuentros –ahora antes de fin de año tenemos nuestro último encuentro–, y hemos logrado algunas cosas. Punto número 1, hemos logrado protocolizar: generar protocolos de actuación frente a situaciones de violencia dentro de las Universidades. Eso generó un re-

vuelo hacia adentro, todo un movimiento super interesante. Por otro lado, la creación de espacios que garanticen el protocolo, porque por ejemplo pasaba en Universidades que se creaba el protocolo y se lo enchufaban a Bienestar Estudiantil, y no iban a hacer nada, o poco por ahí, con buena intención. Entonces generar espacios como programas, secretarías, dispositivos que garanticen ese derecho. Y hoy somos un montón de compañeras, compañeros también. Más de 40 Universidades, somos 56 la población de Universidades, bueno, hoy en la Red somos más de 40. Nos están faltando algunas poquitas, y casi la mitad tiene protocolo y las demás están en ese trabajo de discusión así que seguramente en breve se aprueben esos protocolos. Otra de las cosas que hemos conquistado –y esto es muy nuevito, fue este año–: entramos al CIN, el Consejo Interuniversitario Nacional. Eso es muy importante porque ahí se discute la política del sistema universitario. La gestión política la hizo Gabriela Diker que es la rectora de la UNGS, ella llevó la discusión. En ese sentido estamos garantizando de alguna manera que esto no sea voluntad política de las autoridades de turno de cada Universidad –“si, no, bueno, más o menos”–; sino que esto sea una política Universitaria y la verdad es que estamos muy contentas con ese gran paso. También ayudó a que el CONICET apruebe este año su protocolo, un protocolo contra la violencia laboral y contra la violencia de género. Esto también es muy importante porque vos sabrás que en el ámbito universitario hay investigadores puros, que no tienen un vínculo laboral con la Universidad. Hay algunos que no son docentes o trabajan en gestión, sino que tienen su sede como investigadores en la Universidad entonces vienen, investigan y se van. Y tienen sus becarios. Entonces ahí el vínculo es académico en el marco del CONICET. Si un investigador comete una falta en ese vínculo que tiene con su becario, ahí la institución que debe intervenir es CONICET, no la Universidad, entonces también CONICET aprueba esto. Es muy importante todo este panorama que se fue dando. Esto es gracias, de nuevo, a la acción colectiva de las compañeras, las mujeres feministas, que venimos trabajando hace muchos años en las instituciones universitarias, que las entendemos, entendemos la lógica, reglas de juego, las entendemos. Y por supuesto que forma parte de lo que acompañó y aconteció en el último tiempo: un movimiento de mujeres y feministas más

fuerte en la calle. Esto lo acompañó y lo fortaleció, entonces creo que el desafío que tenemos de ahora en adelante es trabajar en un panorama de un Estado que va a ser cada vez más restrictivo, que recorta presupuesto de todos lados. Nosotras tenemos todo lo que hemos construido durante todos los años anteriores, eso no te lo quita nadie: el saber, la credibilidad que generamos en nuestra comunidad académica. Por supuesto que van a haber faltantes: si no tengo preservativos, si no tengo test de embarazo, si no tengo la pastilla del día después, es un problema en la consejería de salud sexual. Pero la información que damos, el conocimiento que hemos adquirido, los vínculos y los contactos que nos garantizan, por ejemplo, en las consejerías la derivación de una situación de un aborto no punible, eso no te lo quita nadie. Trabajaremos en la austeridad, nosotras somos bastante austeras también. Y también se nos vienen unos años de mucha investigación. Yo soy investigadora del CONICET, entonces ya llevamos adelante una investigación hace un año en nuestra comunidad estudiantil, hemos presentado proyectos para hacer investigaciones porque faltan investigaciones serias sobre este tema. Falta investigar cuestiones fundamentales sobre la violencia, no sólo en términos cuantitativos sino también en términos cualitativos. Entonces creo que es un momento para profundizar esa parte de producir datos, datos serios, y de colaborar; porque nos están pidiendo de muchos lados, colaborar en otras construcciones, prestar nuestro saber y nuestra experiencia para otras construcciones en ámbitos Universitarios o fuera del ámbito Universitario. Nuestro Programa es bastante conocido y bastante respetado por el trabajo que hacemos, entonces nos convocan de distintos lugares para contar nuestra experiencia, para transmitirla. Por eso escribimos bastante, escribimos muchas cosas para que la gente pueda leer porque no podemos estar en todos lados. Y seguir formando, seguir formando a nuestras estudiantes, seguir sensibilizando, seguir haciendo crecer esto en un marco donde vamos a estar más solas, en este sentido, en que el Estado Nacional no está acompañando, pero que nuestra Universidad sí acompaña y esto lo considera una política institucional. Pero está la fortaleza del movimiento, de nosotras feministas, de fortalecernos en ese espacio, con lo cual seguiremos en este marco sabiendo que lo que hacemos lo hacemos muy bien. Y esperaremos tiempos mejores para poder crecer.

Quizás lo que no podemos... digo quizás porque una nunca sabe, las épocas de mayor conflicto son las épocas más auspiciosas para crecer, no lo sé, pero no sé qué pasará con el Programa. Quizás no podemos expandirnos mucho más, tenemos que quedarnos acá y seguir fortaleciendo esto. Como te decía, tenemos todavía mucho trabajo por hacer hacia adentro pero bueno, con el optimismo de siempre. Para mí es todo muy tremendo lo que está pasando pero no me inhibe, no me detiene, no me para en un lugar de inacción. Hay que estar en la calle reclamando por los derechos que hemos conquistado y que son nuestros, pero también hay que estar en las instituciones para cuidar todo lo que hemos construido. Así que ese va a ser nuestro panorama, que fue lo que hemos hecho durante estos dos años de desguace de todas las políticas de derechos de las mujeres y de la diversidad. Pero nosotras sostenemos esto y con mucha calidad, no hemos bajado nuestra calidad de atención. Nosotras venimos todos los días a trabajar, escuchamos, atendemos, con el mismo compromiso de siempre.

¿Querés agregar algo más?

Quizás podría ampliar un poco lo que hacemos. Tenemos una consejería integral donde atendemos demandas sobre sexualidades, sobre salud sexual; y la consejería que atiende situaciones de violencia de género. Tenemos una línea de sensibilización que es a través de la cual hacemos actividades para poner en agenda y seguir sensibilizando los distintos claustros, que se sale un poco de esa estética de la mujer golpeada, de la cosa morbosa de la situación de violencia y le buscamos una vuelta de tuerca desde el arte, el teatro, desde otra iniciativa para llegar desde otro lugar: con más sensibilidad y no tanto desde el impacto visual. Tenemos un área de investigación y de formación muy fuerte, complementamos todo eso, está todo cruzado, todo abona todo y eso nos ha hecho muy fuertes. Intervenimos, formamos, investigamos y sensibilizamos. Este último año hemos emprendido una tarea de trabajo con organizaciones sociales del Partido de San Martín, entonces ahí acompañamos procesos de formación de políticas dentro de las organizaciones políticas de género, y atendemos situaciones de violencia de compañeras del conurbano que con algunos conflictos vienen y piden ase-

soramiento acá. Entonces tenemos todo ese panorama de trabajo que es un montón. Este año armamos un dispositivo de búsqueda de jóvenes, de mujeres desaparecidas, que se llama “Entrelazadas”. Es un dispositivo que busca a jóvenes, a mujeres de la zona de San Martín y algunos partidos más porque no podemos ampliarlo, a través de información certera, del vínculo que tenemos con la familia o con alguien que nos diga realmente que esa persona está desaparecida, que la familia la está buscando. Entonces armamos todo un protocolo de trabajo y hacemos las búsquedas por redes sociales; cuando esa persona se encuentra se baja automáticamente. Estamos trabajando también en eso que es una práctica feminista: si el Estado no nos busca nos buscamos entre nosotras. Pero de nuevo con un criterio de trabajo, respetando mucho a la familia, respetando mucho a las personas que están implicadas. Nosotras trabajamos muy hacia adentro, damos notas todo el tiempo: entras a la página y tengo notas desde que iniciamos, pero no hacemos alarde de los casos. Trabajamos con un vínculo con los medios de comunicación muy respetuoso. Nosotros tenemos casos muy complicados, de los cuales algunos han tomado dimensión mediática y somos muy precavidas, en eso somos muy institucionales; es decir, respondemos a un espacio institucional que lo queremos conservar. Nosotras queremos conservar una Universidad democrática, una Universidad que trabaje desde la justicia social y de género, pero queremos conservar un espacio Universitario porque es importante que existan las Universidades con estas características. Por eso te decía que nuestras modalidades se fueron moldeando y transformando en los términos Universitarios y en términos de la lógica de una organización tan compleja como es la Universidad: tenemos limitaciones. No puedo ir a escrachar a un Decano, eso te estoy diciendo, tengo otras formas de hacer justicia, pero no a través del escra-che, no es la política institucional. Ahí activamos todos los mecanismos para que se haga justicia. Esa es la diferencia entre trabajar en el afuera y trabajar dentro de un ámbito normativo. A veces no se entiende, entonces somos señaladas, juzgadas. Pero creo que le hemos pegado la vuelta a lo que hacemos sin necesidad de utilizar estrategias que no son apropiadas, efectivas, políticamente dentro de los espacios académicos Universitarios, que son otras lógicas, otras formas. Y no es que transamos con el patriarcado, le buscamos

la vuelta para que no nos expulse el patriarcado. Porque si me hago la loca a los dos minutos me sacan y ponen a otra, o a otro, entonces tengo que buscar la manera —a partir de la creación de estos mecanismos que te fui contando—, que si alguien comete una falta en términos de violencia de género se haga justicia, se lo investigue y se lo juzgue. Si hay que expulsarlo se expulsará, si hay que sancionarlo con una suspensión se hará eso, ese es nuestro trabajo político e institucional, y esa es nuestra perspectiva teórica y política. En términos más feministas, creo que hemos inventado algo. No somos unas feministas radicales de los años '60, porque no son los años '60, porque ha pasado mucha agua debajo del puente y hay muchos feminismos en todas partes por suerte. Leemos políticamente lo que está pasando y apelamos a la literatura feminista para poder garantizar los derechos de las mujeres y de la diversidad sexual y escuchando mucho a la otra; no parándome en un lugar de feminista que sé cómo te tenés que emancipar, sino escuchando mucho qué quiere esa mujer o qué quiere esa persona. Si quiere denunciar, denuncia. No quiere denunciar porque considera que no puede sostener subjetivamente esa denuncia, porque implica esto, esto y esto, entonces no. Vemos otra posibilidad. Usamos mucho la escucha, qué es lo que quiere esa otra mujer: ahora no, después sí. Y es mucho más laborioso y mucho más trabajoso pero es como para nosotras debería ser.

Gracias.

Sobre la entrevistada

Vanesa Vazquez Laba es Doctora en Ciencias Sociales. Docente-Investigadora CONICET/IDAES-UNSAM. Directora del Programa contra la Violencia de Género de la Universidad Nacional de San Martín.

Revisita filosofica

Σύμπερισματικὸς

