



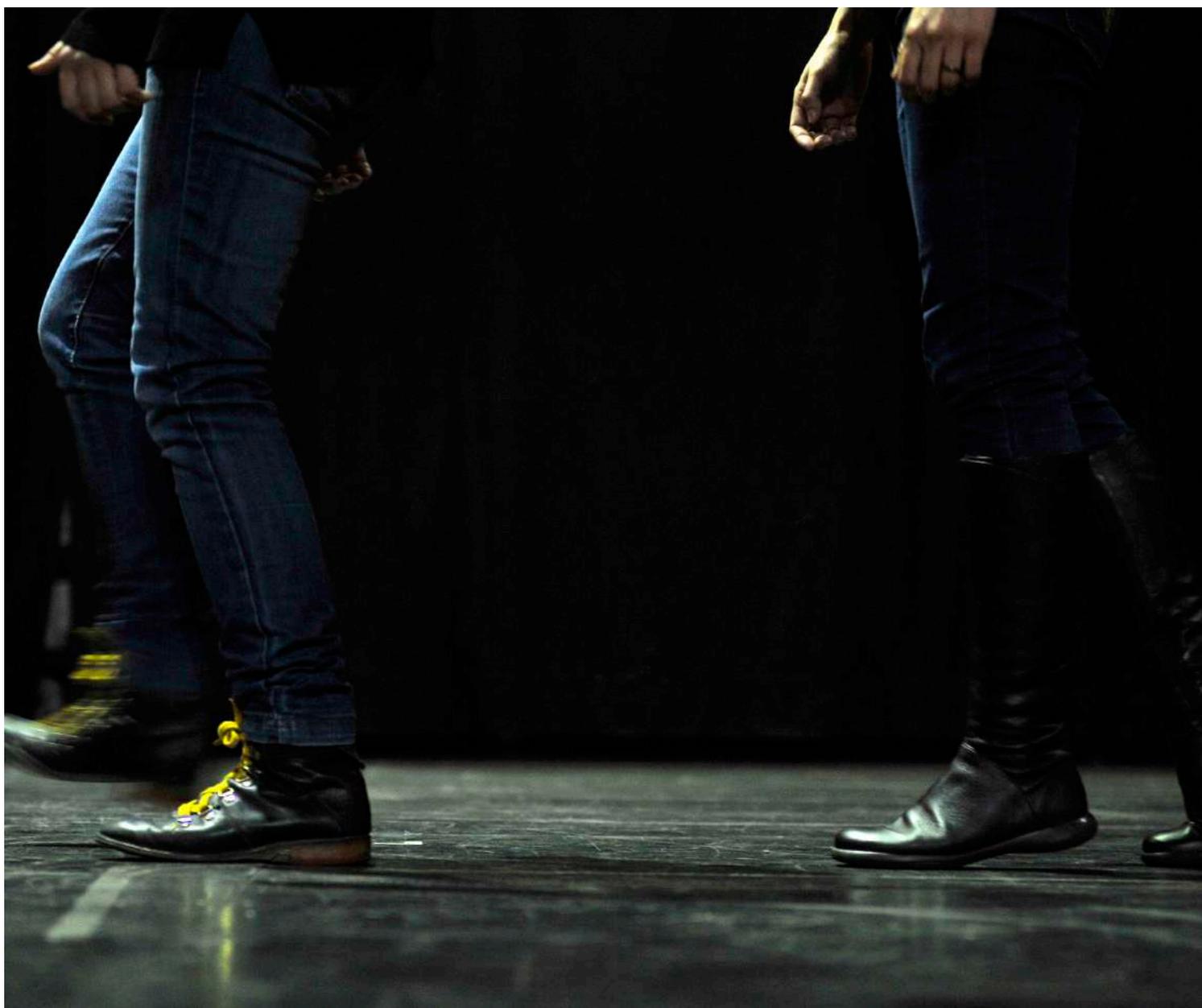
# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

## SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Año 5 / Número 8 / Julio 2019

ISSN: 2469-1100



o ← PELIGRO → o



# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

## SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

EDITOR ASOCIADO **DANIEL CHERNILO**  
*AÑO 5 / N° 8 / JULIO 2019 / ARGENTINA*



# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**DIFERENCIA(S)** es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

**DIFERENCIA(S)** se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

**DIFERENCIA(S)** se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**

*INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI*

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



## DIRECTOR

**SERGIO TONKONOFF** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## EDITOR ASOCIADO

**DANIEL CHERNILO** Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

## COMITÉ EDITORIAL

**DANIEL ALVARO** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**DAVID TARABORRELLI** IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SEBASTIÁN STAVISKY** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN MONSALVE** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

**MARIANA FERNÁNDEZ** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN PASZTETNIK** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JUAN PABLO TAGLIAFICO** Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

**NICOLÁS BALCEDA** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## COMITÉ ACADÉMICO

**JORGE ALEMÁN** Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

**DORA BARRANCOS** Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**EMMANUEL BISET** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**GISELA CATANZARO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARIE GUILLERAI** Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

**OSVALDO L. DELGADO** Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**CHRISTIAN DE RONDE** Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

**ROQUE FARRÁN** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**ANA MARÍA FERNÁNDEZ** Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

**VERÓNICA GAGO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

**EMILIO GARCÍA WEHBI** Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

**EZEQUIEL IPAR** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SANDRO MEZZADRA** Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

**SUSANA MURILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JEAN-LUC NANCY** Universidad Marc Bloch, Francia.

**DANIEL SANTORO** Artista plástico.

**JAVIER CRISTIANO** Conicet - Argentina.

**YANNIS STAVRAKAKIS** School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO** Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

**EDUARDO VIANA VARGAS** Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114,  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: [revistadiferencias@diferencias.com.ar](mailto:revistadiferencias@diferencias.com.ar)

— 70189 —

**INICIACION FILOSOFICA.—**

Recurro a Uds. con una consulta sobre el tema de la Filosofía, ciencia que nunca he estudiado, ya que mi educación sólo alcanza a cuarto año de humanidades.

Deseo leer a grandes pensadores y poco a poco ahondar en esta magnífica ciencia, para lo cual agradecería a Uds. me dieran su opinión y me citaran obras que yo pudiera leer. Atentamente.—  
Filósofo.



# CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

**Sobre las relaciones entre sociología y filosofía** | pág. 11  
*Daniel Chernilo*

## ARTÍCULOS

**Efectos kantianos:** | pág. 16  
Interpretaciones del idealismo trascendental en la teoría económica de Georg Simmel |  
*Lionel Lewkow*

**Lo societario y lo común.** | pág. 29  
Los desafíos de pensar las relaciones sociales en Ferdinand Tönnies y Thomas Hobbes. |  
*Carolina Bruna Castro*

**¿Qué es un concepto?** | pág. 40  
Theodor W. Adorno y la crítica como “método” |  
*Rodrigo Cordero*

**Walter Benjamin bajo el prisma de la felicidad** | pág. 51  
*Micaela Cuesta*

**Pensar el Pluriverso:** | pág. 62  
Elementos para una filosofía empírica |  
*Martin Savransky*

**Ética de la contingencia para mundos incompletos** | pág. 72  
*Aldo Mascareño*

## CONVERSACIONES

**Hacia una sociología filosófica** | pág. 85  
Conversaciones con Daniel Chernilo - Entrevista por Daniel Alvaro

## CONTEXTOS

**Derecho natural y teoría crítica.** | *pág. 95*  
La reintroducción del derecho  
*Robert Fine*

## IMÁGENES

**Soledad Pinto** | *pág. 109*  
Artista

## RESEÑA

**Des-encuentros espirituales, entre helenismo y genealogía crítica del presente.** | *pág. 115*  
Reseña de: Roca Jusmet, Luis. (2017). Ejercicios espirituales para materialistas.  
El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault. Barcelona: Tierra Ignota.  
*Camilo Ríos*





# INTRODUCCIÓN



# **SOBRE LAS RELACIONES ENTRE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA**

**AUTOR**

**DANIEL CHERNILO**

Editor asociado

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**Cómo citar este artículo:**

Chernilo, D. (2019) Sobre las relaciones entre sociología y filosofía.  
*Revista Diferencias*, N. 8, pp. 11-14.

**Artículo**

Recibido 03/03/2019

Aprobado 28/04/2019

Las circunstancias que dan vida a este número especial se remontan, indirecta pero significativamente, a abril de 2011. Tuve entonces la oportunidad de pasar una tarde con algunos estudiantes del doctorado en sociología del Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Trabajamos varias horas sobre un conjunto de textos que ellos venían preparando y, hacia el final del día, me correspondió dictar una conferencia sobre lo que en esa época, y muy tentativamente, llamaba “la pregunta por lo humano en la tradición sociológica”. Conocí allí a Daniel Alvaro y descubrimos que compartimos una sensibilidad por un tipo de lectura *filosófica* de textos sociológicos clásicos y contemporáneos. Se trata de una sensibilidad compartida que no descansa en presupuestos ontológicos o epistemológicos que sean necesariamente comunes, sino más bien en la certeza respecto a la importancia de las relaciones entre estas tradiciones de conocimiento que dan vida a este número especial de *Diferencia(s)*: una sociología sin filosofía tiene una tarea aun más ardua para observar sus propios puntos ciegos, una filosofía sin sociología tiene muchas más dificultades para descifrar el ruido ensordecedor de las sociedades modernas.

Como se narra en la entrevista que cierra este número, el tema sobre las relaciones entre sociología y filosofía se remonta biográficamente a mis años de estudiante de licenciatura y, en un sentido más sistemático, comienza a aparecer en mis textos a contar de 2010. En los últimos años, la forma que he encontrado para acotar al menos parcialmente el tipo de proyecto que me interesa es la idea de *sociología filosófica*. Por un lado, se trata de un término que tiene su propia historia (breve, pero significativa) en la tradición sociológica de inicios del siglo XX. Se lo encuentra, por ejemplo, en algunos trabajos de Ferdinand Tönnies y Georg Simmel que son, coincidentemente, dos de los autores que figuran en los papers que componen este dossier. Por el otro, la noción de sociología filosófica resuena con la idea de antropología filosófica de ese mismo período – aquella tradición que se hizo la pregunta qué es un ser humano en el contexto de la civilización científica y que tiene como exponentes destacados a pensadores como Ernst Cassirer, Karl Löwith o Hume Plessner. Así como la he venido desarrollando, una idea contemporánea de sociología filosófica descansaría en tres pilares fundamentales:

(1) un principio igualitarista de humanidad que incluye a todos los seres humanos sin excepción como capaces de crear las sociedades en que viven (aunque por supuesto con medios desiguales y bajo condiciones que no son de su elección);

(2) la tesis de que las ideas normativas en la sociedad como la justicia, la solidaridad, la autonomía y la libertad descansan en concepciones antropológicas sobre qué nos constituye como miembros de la misma especie; y

(3) un intento por vincular, aunque sin por ello elidir o reificar, las dimensiones descriptivas y normativas del trabajo intelectual donde la sociología tiene un rol preferente (mas

no exclusivo) en la dimensión explicativa y la filosofía hace lo propio en el plano normativo.

La invitación que se le hizo a los 6 autores y autoras que componen este número especial fue justamente a pensar las relaciones entre sociología y filosofía como una forma de intercambio y aprendizaje mutuo. Lejos de proponer una única manera sobre cómo entender tales relaciones, los trabajos que componen observan, reconstruyen, problematizan y proponen formas distintas de comprender esta relación. Lo hacen, como es de esperarse, desde un conjunto heterogéneo de perspectivas y, por cierto, con objetivos también muy distintos. El resultado, no intencionado inicialmente pero en sí mismo muy sugerente, es que los textos se agrupan de forma bastante natural en tres grupos.

Los dos primeros artículos, de Lionel Lewkow y Carolina Bruna Castro, reconstruyen explícitamente las relaciones, convergencias y divergencias entre un clásico de la filosofía y uno de la sociología. Ambos artículos comparten además aquella sensibilidad donde la clarificación de conexiones inesperadas, o interpretaciones “erradas pero productivas”, se adoptan como una oportunidad para repensar posibles rendimientos tanto de observación sociológica como de clarificación filosófica. Abre el número el trabajo *Efectos kantianos: interpretaciones del idealismo trascendental en la teoría económica de Georg Simmel*. A juicio de Lewkow, la conexión entre Kant y Simmel no puede ni debe reducirse, y por ello no se expresaría primariamente, en el consabido “neo-kantismo” de Simmel en relación con sus a-priori de la sociedad. Tampoco sería adecuado quedarse en la visión convencional de Simmel como un pensador ensayístico y poco dado a reflexiones y textos metódicos – fama con la que cargaba ya en vida. Por el contrario, Lewkow se concentra en uno de los tratados sistemáticos de Simmel, su *Filosofía del Dinero*, para desde allí desentrañar cómo se expresa esa herencia kantiana tanto en aquella obra temprana como en sus escritos tardíos de filosofía moral. Lewkow coloca sobre la mesa un conjunto de temas sociológico-filosóficos que pueden constituir una fructífera agenda de investigación futura: la crítica (¡anticipada!) de Simmel a los principios antropológicos de la economía neoclásica como fundamento del análisis del capitalismo moderno, la deuda de Marx con Kant a partir del rol clave que ambos dan a la noción de intercambio (*Wechselwirkung*), así como el utilitarismo implícito de la filosofía moral del propio Kant a partir de su uso de las categorías de medio y fin.

El segundo artículo, *Lo societario y lo común. Los desafíos de pensar las relaciones sociales en Ferdinand Tönnies y Thomas Hobbes*, de Carolina Bruna Castro, se interesa también en la relación entre dos pensadores de ambas disciplinas. A inicios del siglo XX, Tönnies era sin duda una de las figuras principales de la escena científico-social alemana. Menos conocido, sin embargo, es el hecho que Tönnies dedicó dos libros íntegros a Hobbes y que Hobbes es (posiblemente junto con Marx, pero por razones distintas) el autor que él con-

sideraba más significativo para su propio pensamiento. A pesar de este interés, los sociólogos en buena medida desconocen la importancia de Hobbes en la obra de Tönnies, así como para los filósofos Tönnies es considerado un intérprete mediocre, prescindible, del filósofo inglés. Es en ese contexto que Bruna Castro nos invita a reconsiderar cuestiones centrales de la *sociología* de Tönnies a partir de su particular interpretación de la *filosofía* de Hobbes. Ella sostiene que la influencia de Hobbes se deja ver, por ejemplo, en la forma en que Tönnies encara cuestiones epistemológicas (el fisicalismo), ontológicas (el naturalismo) y normativas (secularismo, ley natural y ley positiva). Todas ellas han devenido fundamentales en el pensamiento moderno.

El tercer y cuarto artículo tienen en común su foco en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. Rodrigo Cordero y Micaela Cuesta discuten, respectivamente, algunas contribuciones de Theodor Adorno y Walter Benjamin en el marco de la observación de las relaciones entre sociología y filosofía. Dedicar dos trabajos a este movimiento intelectual tan importante del siglo XX no fue una cosa buscada, pero es posiblemente un tributo justo a la sensibilidad filosófico-sociológica que es característica de esa tradición. En el texto *¿Qué es un concepto? Adorno y la crítica como método*, Rodrigo Cordero se interna en las lecciones de filosofía que Theodor Adorno dictó en la Universidad de Fráncfort a su retorno a Alemania después de la guerra. Por su intermedio, Cordero reconstruye lo que él llama la “sociología de los conceptos” que a su juicio funda, y a su vez expresa, la orientación dialéctica del método de Adorno. Fiel al carácter negativo del pensamiento de Adorno, Cordero demuestra como el tipo de trabajo conceptual que se expresa en estas lecciones es, simultáneamente, un antídoto contra el positivismo que reifica los hechos y subvalora el rol de la teoría, un antídoto contra el nominalismo que reifica el trabajo conceptual como meras definiciones, un antídoto contra el pensamiento generalizante que reifica lo universal y violenta lo particular y, finalmente, un antídoto contra el subjetivismo que reifica la supuesta autonomía total del pensamiento como separado de las relaciones sociales. La propuesta de Adorno es que los conceptos han de expresar no solo las contradicciones inmanentes de la propia realidad social sino su carácter vivo y dinámico. Para ello, entonces, sociología y filosofía no se enfrentan ni entran en disputa; por el contrario, se requieren y presuponen mutuamente.

En su texto *Walter Benjamin bajo el Prisma de la Felicidad*, Micaela Cuesta toma como punto de partida el reciente *happiness turn* que se observa tanto en la literatura académica como en políticas públicas de gobiernos y países tan distintos como el Reino Unido (bajo un gobierno conservador) y la Bolivia de Evo Morales. Cuesta critica los presupuestos estrechos de estos estudios recientes que están basados en formas convencionales de comprender la felicidad en la literatura sociológica y filosófica—individualista, utilitarista y eudamónica. Es en ese contexto que Cuesta recurre a Benjamin para, con su ayuda, interrogar los fundamentos de las nociones de felicidad

que están disponibles en la modernidad. Este texto puede leerse entonces como un verdadero ejercicio de sociología filosófica y ello en un doble sentido: primero, porque la felicidad es un tema que claramente no pertenece a tradición disciplinar alguna; segundo, porque para reflexionar sobre ella debemos apelar tanto a cuestiones histórico-empíricas como a cuestiones normativas y políticas. Sobre todo, nos dice Cuesta, la felicidad es un problema sociológico-filosófico en la medida que depende de una apelación a distintas temporalidades — histórica, teologal, redentora, mesiánica — que no solo se entrecruzan, sino que presuponen formas propias de simbiosis entre lo individual y colectivo.

Los artículos quinto y sexto tienen en común la perspectiva de que una agenda de investigación futura que se tome en serio las relaciones entre la sociología y la filosofía no puede seguir operando de la misma manera en que se lo ha venido haciendo hasta ahora. Con puntos de partida disímiles — Savransky arranca desde el pragmatismo y la antropología posmoderna, Mascareño desde el funcionalismo sistémico y las teorías de las crisis sociales — ambos trabajos concuerdan en que debemos proponer nuevas formas para este diálogo transdisciplinar. En su artículo *Pensar el Pluriverso: Elementos para una Filosofía Empírica*, Martín Savransky cuestiona los términos tradicionales en que se han dado las relaciones entre sociología y filosofía — entre ellas, la presuposición de una suerte de ‘diálogo ecuménico’ en se habría fundado la idea convencional de la teoría social moderna de los últimos 200 años. Savransky afirma que la necesidad de una nueva conversación se expresa tanto en la crisis intelectual de las ciencias sociales y humanas contemporáneas como, de forma más importante aun, a partir de las crisis sociales de nuestros tiempos — el populismo, el calentamiento global, la intolerancia religiosa. Usando como punto de referencia la idea de pluriverso de William James, Savransky propone un tipo de filosofía empírica que, rechazando toda pretensión de totalidad o universalidad, sea sin embargo capaz de narrar de forma sino auténtica al menos respetuosa las relaciones múltiples que el racionalismo de la ciencia moderna ha dejado de lado, en el mejor dado, o ha derechamente buscado dominar y aniquilar. Para ello, Savransky toma como casos paradigmáticos trabajos antropológicos como los de Marisol de la Cadena y Eduardo Viveiros de Castro, que le sirven para reflexionar sobre los potenciales rendimientos tanto conceptuales como empíricos de su propuesta de una filosofía empírica.

Cierra el número el texto *Ética de la contingencia para mundos incompletos*. Aldo Mascareño se adentra en la historia filosófica y conceptual de la noción de contingencia. Puesto que la invitación original del dossier era repensar las relaciones entre sociología y filosofía, Mascareño se pregunta, con toda razón, si no sería preciso incluir también a otras disciplinas esta conversación — en su caso, las ciencias de la complejidad. Su interés en la idea de contingencia es una invitación a considerar si ella puede ofrecerse como posibilidad de fundamento para una sociedad que, como la contemporánea,

se comprende y parece funcionar justamente como exenta de fundamento. Mascareño aborda decididamente esa paradoja y, puesto que las paradojas no se trascienden o superan sino que se reintroducen conceptualmente o disuelven pragmáticamente, su forma de abordar el problema es la oferta normativa de preferir siempre aquella opción que conserva la propia apertura ontológica del mundo: *las cosas pueden siempre ser de otro modo*. Mascareño ofrece así bases sistemáticas a partir de las cuales sería posible ofrecer argumentos orientados normativamente al interior de tradiciones conceptuales y espacios sociales que miran con escepticismo ofertas de ese tipo.

El dossier de artículos se cierra con un trabajo de Robert Fine que fue publicado originalmente en 2013 y ha sido traducido especialmente con ocasión de este número. Fine despliega allí el que tal vez sea uno de sus argumentos más originales y provocadores: cómo y por qué el pensamiento de Marx no sólo es compatible con los principios de libertad de la tradición más “liberal” sino que la defensa y promoción de tales libertades son una de las fuentes que inspiran y dan vida a la obra de Marx. A juicio de Fine, las lecturas autoritarias o estatistas de Hegel, en especial de su *Filosofía del Derecho*, tanto como las lecturas estructuralistas o estalinistas del propio Marx, son ambas erradas puesto que no reconocen la deuda de ambos autores con los principios de la autonomía y la libertad, que a su vez están a la base de la filosofía moral de Kant. Por el contrario, Fine sostiene que la única forma realmente fructífera de avanzar en una teoría social crítica requiere comprender las deudas y complementariedades del Marx con la tradición del derecho natural racional que tiene en las ideas de justicia, igualdad y autonomía de Kant su expresión más destacada.

Las imágenes que acompañan estos artículos corresponden a instalaciones y obras de la artista chilena Soledad Pinto. La inclusión de sus trabajos no ha hecho más que reforzar mi sensación de que ha habido aquí un trabajo de curador antes que propiamente de editor. La forma muy generosa con que los autores respondieron a la invitación amplia y en retrospectiva algo vaga que se les hizo inicialmente, implicó en todos los casos múltiples idas y vueltas de ideas, sugerencias y borradores.

Termino agradeciendo al equipo de *Diferencia(s)* la confianza expresada en haberme invitado a formar parte (temporal al menos) de su comunidad. Esperamos que disfruten de su lectura.





# ARTÍCULOS



# **EFFECTOS KANTIANOS: INTERPRETACIONES DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL EN LA TEORÍA ECONÓMICA DE GEORG SIMMEL**

**AUTOR**

**LIONEL LEWKOW**

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Ciencias Sociales  
Instituto de Investigaciones Gino Germani

**Cómo citar este artículo:**

Lewkow, L. (2019) Efectos kantianos: interpretaciones del idealismo trascendental en la teoría económica de Georg Simmel. *Revista Diferencias*, N. 8, pp. 16-28.

**Artículo**

Recibido 29/02/2019

Aprobado 07/04/2019

## RESUMEN

Uno de los hilos conductores de la obra de Simmel es la disección crítica de la filosofía de Kant. En este sentido, suele considerarse como punto neurálgico de la recepción del idealismo trascendental en el proyecto intelectual del berlinés a su propuesta sobre las condiciones de posibilidad de lo social y los a priori de las formas de socialización en *Soziologie*. Sin embargo, poca atención han prestado los comentaristas de su teoría al influjo del criticismo en *Philosophie des Geldes*. Al respecto, voy a sostener en este artículo, en primer lugar, que el clásico de la sociología convierte a una de las categorías de la epistemología kantiana en eje de su planteo, *i.e.*, la categoría de efecto recíproco que utiliza para delinear un enfoque relativista –ni materialista, ni idealista– y relacional de la economía. Sobre esta base, en segundo lugar, afirmaré que *Philosophie des Geldes* es, ante todo, un tratado de ética que busca discutir, desde una óptica empírica, problemas centrales de la filosofía moral kantiana, a saber: la cuestión de la libertad y la dignidad humana. En este marco, mostraré, asimismo, el carácter moral del valor económico.

**PALABRAS CLAVES: KANT; SIMMEL; RELATIVISMO; ENFOQUE RELACIONAL; ECONOMÍA MONETARIA MODERNA.**

## ABSTRACT

One of the guiding threads of Simmel's work is the critical dissection of Kant's philosophy. In this sense, it is usually considered as neuralgic point of the reception of transcendental idealism in the intellectual project of the Berliner his proposal on the conditions of possibility of the social and the a priori of the forms of sociation in *Soziologie*. However, the interpreters of his theory have paid little attention to the influence of criticism in *Philosophie des Geldes*. In this regard, I will argue in this article, first of all, that the classic of sociology turns one of the categories of Kantian epistemology into the axis of its perspective, *i.e.*, the category of reciprocal effect that he uses to delineate a relativist - neither materialistic, nor idealistic - and relational approach to the economy. On this basis, secondly, I will affirm that *Philosophie des Geldes* is, above all, a treatise on ethics that seeks to discuss, from an empirical perspective, the central problems of Kantian moral philosophy, namely: the question of freedom and human dignity. In this context, I will also show the moral character of economic value.

**KEYWORDS: KANT; SIMMEL; RELATIVISM; RELATIONAL APPROACH; MODERN MONETARY ECONOMY.**

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En los círculos de estudiosos de la obra de Georg Simmel, a menudo, se hace referencia a la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo social y a los tres *a priori* de las formas de socialización —planteos que desarrolla el teórico alemán en *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Simmel, 1992 [1908])— como *Schwerpunkte* del influjo y revisión del planteo de Immanuel Kant en su sociología. Mi artículo, no obstante, se ocupará de un aspecto menos atendido de esta recuperación de la óptica criticista, a saber: el impacto que tuvo en el diagnóstico simmeliano de la economía monetaria moderna.

A tales fines, voy a proponer dos hipótesis: en primer lugar, conectando *Philosophie des Geldes* (Simmel, 1989a [1900], a partir de ahora *PhdG*) con *Kritik der reinen Vernunft* (Kant, 1956 [1781], en adelante *KrV*), sostengo que la más significativa de las herencias que el idealismo trascendental dejó en el planteo de Simmel es la noción de *Wechselwirkung*, o sea, efecto recíproco; en segundo lugar, señalo que *PhdG*, no exclusivamente, pero sí en gran parte, es un tratado de filosofía moral y, en este sentido, que el interés del berlinés por la ética, interés que hace patente el nexo de este escrito con *Kritik der praktischen Vernunft* (Kant, 1922 [1788], a partir de ahora *KpV*), es otro legado nodal del criticismo en la perspectiva simmeliana. Ahora bien, ¿cuál es el rédito teórico de interpretar la sociología de Simmel a contraluz de la filosofía de Kant?

Por una parte, el tándem Kant-Simmel ayuda a desmontar una lectura instalada de los escritos de este sociólogo clásico, en efecto, una lectura que tiende a limitar la presencia del criticismo a un periodo de su obra, representado por la *Soziologie* de 1908. Al contrario, considero que el influjo kantiano atraviesa todos los escritos simmelianos. Pues, tanto en *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* (1989b [1890]),<sup>2</sup> como en *Grundfragen der Soziologie* (1999 [1917]), es decir, su primera y su última obra sociológica, el concepto de efecto recíproco es una pieza conceptual clave de la perspectiva de Simmel. De esta importancia del idealismo trascendental durante la totalidad de la trayectoria intelectual del sociólogo alemán es testimonio, igualmente, su relevancia en *PhdG*, como mostraré en este artículo. No obstante, este texto ofre-

ce un acceso particular al concepto en cuestión: es el único escrito donde el efecto recíproco es abordado desde la problemática del intercambio económico, ofreciendo, entonces, una variante no presente en otros planteos de Simmel, de ahí que admita un tratamiento separado. Por otra parte, interpretar a Simmel volviendo a Kant es una forma de dar claridad al tópico del efecto recíproco en la obra del primero, ya que, si bien es una noción central en su producción teórica, en ninguno de sus textos está definida con precisión, asimismo, tampoco se advierte a simple vista cuáles son las dimensiones y alcances de este concepto para su teoría, cuestiones que, por tanto, en este encuentro entre la filosofía y la sociología, buscaré contribuir a esclarecer. Finalmente, el contrapunto Kant-Simmel, en otro sentido, da lugar a una interpretación distinta de la que suele hacerse de los escritos de este teórico fundacional para la sociología. Pues, frecuentemente, se observa a Simmel como un intelectual cercano a la estética, abocado a observaciones de pequeños fragmentos de la vida social moderna, tales como la coquetería, el adorno, la aventura, el perfume, etcétera, y se olvida la fuerte connotación ética de sus reflexiones. Documentar la recuperación de la filosofía moral kantiana en *PhdG*, de tal modo, será una oportunidad para mostrar otro Simmel, a saber: uno preocupado por los grandes dilemas éticos de su época.

Dicho esto, la primera parte de mi análisis estará dedicada a cuestiones epistemológicas y metodológicas, *i.e.*, el relativismo y el enfoque relacional de Simmel, mientras que la segunda mostrará cómo esta lente es utilizada en *PhdG* para hacer foco en problemas de ética: se diseccionan aquí los conceptos de libertad y dignidad individual, así como la moralidad del valor económico.

## I. AL MARGEN DE LOS ABSOLUTOS

### I. 1. SIMMEL, EPÍGONO DE LA “REVOLUCIÓN COPERNICANA”

En el primer capítulo de *PhdG*, dedicado al tema del valor y el dinero, el clásico de la sociología cita en diversas ocasiones una conocida formulación que resume las intenciones de *KrV*. En concreto, sostiene Kant (1956 [1781]: 212-213) que “[...] las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia [...]”.<sup>3</sup> Sin las categorías del entendimiento, no habría ninguna experiencia, sino un mero barullo de sensaciones, pero esta operación de poner

<sup>1</sup> Agradezco a Daniel Chernilo las numerosas observaciones que hizo a este artículo para aclarar y profundizar mis reflexiones.

<sup>2</sup> Cito este texto de Simmel según la ortografía alemana de la época, de acuerdo con la cual, en lugar del actual “*sozial*” se utilizaba el término “*social*”.

<sup>3</sup> Todas las traducciones de textos que en la bibliografía final figuran en alemán e inglés son de mi autoría.

las sensaciones en moldes conceptuales y sintetizarlas no es otra que la de constituir objetos. Y aludiendo a este planteo kantiano, sostiene Simmel (1989a [1900]: 34) que “[...] la posibilidad del deseo [*Begehren*] es la posibilidad de los objetos del deseo”. El lugar de las categorías del entendimiento lo ocupa aquí el concepto de distancia. La distancia es la fuente del deseo que se dirige hacia un objeto, pero, al mismo tiempo, constituye a este objeto como valioso. Lo contrario de la distancia es el goce, la metabolización del objeto por el sujeto y, en consecuencia, la anulación tanto del valor como del deseo. Entonces, de acuerdo con diversos intérpretes (Fitzi, 2003: 227-228; Türcke, 2015: 13), *PhdG* propone una aplicación de la filosofía trascendental al ámbito de la economía: al desmontar la creencia ingenua en el valor per se de los objetos, preguntando por las condiciones de posibilidad de los procesos valorativos, en línea con el enfoque que Kant propuso para la epistemología, Simmel es un sucesor de la “revolución copernicana”.

Al respecto, David Frisby (1993: 161), un reconocido comentarista de este fundador de la sociología, encontró una afinidad entre este enfoque y el del marginalismo, pues sostiene que “Simmel parte de una teoría subjetivista del valor que concuerda con la de teóricos contemporáneos de la utilidad marginal como Carl Menger”. No obstante, considero que esta interpretación simplifica el planteo simmeliano. Pues, en *PhdG*, se invoca a la subjetividad solo como un primer momento crítico para desmontar la mirada sustancialista, de sentido común, sobre los objetos como valiosos en sí mismos. Sin embargo, el valor no es, para Simmel, ni subjetivo ni objetivo, es, antes bien, como acertadamente señala Christian Papilloud (2003: 168), un “tercer reino” [*dritte Welt*], es decir, el de la distancia entre sujeto y objeto, que no se confunde ni con uno ni con otro. Por eso, se lee en Simmel (1989a [1900]) que el valor es “[...] algo entre nosotros y las cosas”. Dicho de otra forma: es ese “*zwischen*”, el “entre”. A su vez, el valor económico nunca puede ser pensado a partir de un sujeto aislado de los vínculos sociales, en la economía se trata, por el contrario, de procesos intersubjetivos de asignación de valor. Volveré sobre ello luego.

Hechas estas aclaraciones, y retomando el contrapunto Kant-Simmel, el berlinés estima que el filósofo de Königsberg no llevó a fondo su “revolución”, en concreto: recondujo la realidad fáctica a las categorías del entendimiento, pero no puso en cuestión estas mismas categorías a la luz de factores empíricos, es decir, sociohistóricos. Observar este condicionamiento bidireccional, ya no en relación a problemáticas gnoseológicas, sino en el terreno de los fenómenos económicos, es la apuesta de Simmel. Ahora bien, no será utilizando una noción ajena al instrumental teórico del criticismo que profundizará el “giro copernicano”, sino, así se verá a continuación, dándole otra connotación e importancia al concepto de *Wechselwirkung* que Kant emplea para referir al mundo físico y Simmel traslada al ámbito de lo social, adecuándolo a la particularidad de este objeto de estudio.

## I.2. RADICALIZANDO A KANT

### I.2.1. KANT Y LA NOCIÓN DE *WECHSELWIRKUNG*

En KrV, el hilo conductor del examen de las categorías, o sea, de los conceptos *a priori* del entendimiento, es los distintos tipos de juicios por medio de los cuales aquel desarrolla su operación de enlace sintético. Me concentraré aquí en la forma del juicio que constituye el punto de partida para la exposición de la categoría de *Wechselwirkung*.

Al respecto, alude Kant al juicio disyuntivo como la llave de acceso a este tema. En esta clase de juicio estamos en presencia de dos o más afirmaciones que no se derivan una de otra, no tienen una relación de fundamento y consecuencia, sino que son lógicamente opuestas, se excluyen mutuamente y, a pesar de ello, están unidas componiendo una totalidad, aquella que engloba al conjunto de puntos de vista posibles y antagónicos sobre un objeto de conocimiento. Así, si decimos, *v.gr.*, que “[...] el mundo está ahí ya sea por un azar ciego, o por una necesidad interna, o por una causa externa [...]” (Kant, 1956 [1781]: 113), estas proposiciones, sin duda, son contradictorias, pero, en su unidad, dan cuenta de todas las perspectivas posibles en torno al problema de la existencia del mundo. Este tipo de juicio, precisamente, se basa en la categoría de *Wechselwirkung*, también designada por Kant *Gemeinschaft*, esto es, “comunidad”. Y definiendo este concepto puro del entendimiento, agrega el filósofo algunos elementos de peso para comprender la recepción que hace Simmel de este planteo. De tal modo, a diferencia de la relación de fundamento y consecuencia, es decir, de causa y efecto, que implica un vínculo de “subordinación” entre los términos que abarca, la *Wechselwirkung* supone una “coordinación”, podría decirse, un estado de equilibrio entre las partes que componen una totalidad.

Por otro lado, cuando desarrolla el filósofo su tesis sobre el esquematismo —esto es, el concepto que en KrV funciona como bisagra entre las categorías del entendimiento y los objetos que se dan a la sensibilidad— sostiene que, en cuanto a la temporalidad, en contraste con el carácter secuencial, lineal, de los nexos causa-efecto, la *Wechselwirkung* es simultánea: cada parte de la relación, al mismo tiempo que ejerce un efecto sobre la otra, de modo circular, recibe también un influjo de esta.

En último término, en el planteo kantiano, la *Wechselwirkung* es uno de los principios del entendimiento que se aplican a todo fenómeno. Formula así el filósofo de Königsberg el “[p]rincipio de la simultaneidad [*Zugleichsein*] según la ley del efecto recíproco o comunidad” (Kant, 1956 [1781]: 259). De tal modo, el influjo mutuo consiste en un lazo que atraviesa la totalidad de la naturaleza, en concreto, es una de las leyes *a priori* que la hacen posible. “La unidad de la totalidad del mundo, en el que todos los fenómenos tienen que

estar conectados, evidentemente, es una simple consecuencia del principio, asumido secretamente, de la comunidad de las sustancias que son simultáneas”, se lee en la KrV (*ibid.*: 358). Cabe destacar que este principio “[...] no es sino la tercera ley del movimiento enunciada por [Isaac] Newton: a toda acción corresponde siempre una reacción igual y contraria [...]” (Ferraris, 2007: 175), ley que Kant incorpora a su filosofía, en tanto, como afirma Ernst Cassirer (1921: 23), considera que Newton es “[...] el concepto personalizado de la ciencia [...]”.

Tras estas breves consideraciones sobre la epistemología kantiana, avanzaré hacia la lectura que hace de esta perspectiva el pensador que me ocupa en este artículo.

## 1.2.2. SIMMEL Y LA NOCIÓN DE WECHSELWIRKUNG

Aunque en este punto no hay referencias explícitas al criticismo en los textos del autor, como señala Natàlia Cantó i Milà (2005: 42), “[e]s más que probable que el concepto simmeliano de *Wechselwirkung* tenga su origen en Kant”. Y afirma esta exégeta, a su vez, que “[l]a mayoría de los académicos que se dedican a Simmel han visto en el concepto de *Wechselwirkung* el pilar conceptual de su teoría sociológica [...]” (*ibid.*: 41). Al respecto, voy a señalar que esta noción tiene al menos dos connotaciones en el clásico alemán.

En este sentido, la primera significación de la *Wechselwirkung* en *PhdG* es epistemológica. Este concepto es la clave del relativismo simmeliano, que, en esta obra, busca dinamizar la teoría marxista recurriendo a un punto de vista kantiano. Como ya se indicó, se trata de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de los fenómenos económicos haciendo una aplicación de la filosofía trascendental a este campo de investigación. Pero, a su vez, es el relativismo unilateral de Kant el que es puesto en cuestión a través de esta noción, *i.e.*, en Simmel nunca se trata de una subjetividad *outsider* de los entramados sociales e históricos. Por señalarlo con la conceptualidad lógica de Kant, aquí, igual que en tantas otras obras, Simmel formula “juicios disyuntivos” en los que pares opuestos componen una unidad y se ponen en movimiento de manera circular: lo material remite a lo espiritual y lo espiritual a lo material, en un equilibrio inestable donde ningún principio está subordinado al otro, como sucedería en una explicación causal. A propósito, cabe señalar que, más allá de sus divergencias, de acuerdo a estas interpretaciones de Simmel, podría decirse que tanto el enfoque marxista como el kantiano son “arquitectónicos”: hay un “cimiento”, sea la base material o la subjetividad trascendental, sobre el cual se levanta el edificio completo de la realidad. La propuesta simmeliana, por el contrario, carece de todo “cimiento”: ni el idealismo ni el materialismo es su fundamento último. La economía monetaria moderna, objeto de *PhdG*, es simultáneamente abordada desde ambos pun-

tos de vista. De tal modo, el dinero, por ejemplo, no podrá ser definido recurriendo solo a las condiciones subjetivas que lo hacen posible, explicitadas por Simmel en el primer capítulo de este *opus magnum*, ya que el circulante monetario adquiere un significado especial con la extensión sin par del intercambio [*Tausch*] en el capitalismo moderno, es decir, en un momento histórico particular, al calor de relaciones sociales particulares. El tema del intercambio mercantil, precisamente, lleva al segundo sentido que tiene la *Wechselwirkung* en *PhdG*. No obstante, antes de continuar, quisiera hacer un breve comentario de la recepción del materialismo histórico en *PhdG*, ya que la cuestión del efecto recíproco no alude aquí solo a la interpretación que Simmel hace de Kant, sino también de Marx.

En ese contexto, hay que preguntarse qué parte de la obra de este último recibió Simmel, lo cual resulta, por cierto, difícil de estimar dado que no acostumbraba referenciar explícitamente textos de otros autores. En este sentido, como señala Cantó i Milà (2005: 79-80), se sabe que Simmel conocía el tercer volumen de *Das Kapital*, publicado de modo póstumo, en 1894, por tanto, 6 años antes que *PhdG*, donde hay algunas alusiones generales a este escrito. En el marco de sus análisis de la economía monetaria moderna, la discusión de Simmel con Marx tiene que ver, sobre todo, con la teoría del valor-trabajo, tema al que habré de volver luego. De hecho, muchas veces el berlinés alude al materialismo histórico sin siquiera nombrarlo como tal, sino, simplemente, refiriendo al “socialismo” o los “socialistas”. Por otra parte, textos como *Die deutsche Ideologie* y los *Manuskripte* fueron desconocidos para Simmel, ya que se publicaron después de su muerte. Es sumamente importante tener en cuenta que el autor tuvo un acceso restringido a los textos de Marx, puesto que, de haber conocido los *Manuskripte*, tal vez, hubiera encontrado puntos de contacto con la perspectiva marxista, precisamente, en torno a la noción de efecto recíproco, utilizada por Marx en este escrito. Si bien el foco de este artículo es la relación entre Simmel y Kant, insinuaré aquí algunas reflexiones sobre Marx que pretendo retomar en posteriores investigaciones. Al respecto, no podría afirmarse que la *Wechselwirkung* tiene la misma relevancia para Marx que para Simmel, pues solo encontramos dos veces este término en los *Manuskripte*, mientras que en los escritos del berlinés aparece una y otra vez. Aun así, el modo en que Marx emplea esta noción evidencia que hay una cercanía parcial entre su forma de entenderla y la manera en que, primero Kant y luego Simmel, se aproximan a ella.

A propósito, por un lado, en el “Tercer manuscrito”, comentando de modo crítico, entre otras, las perspectivas de Adam Smith y David Ricardo, sostiene Marx (1997 [1932]: 179) que el intercambio y la división del trabajo están en efecto recíproco, de modo que estos fenómenos se retroalimentan mutuamente. Sin embargo, por otro lado, más interesante aún es la otra alusión a este concepto que puede hallarse en esta obra de Marx. Pues, en el “Primer manus-

critico”, en el marco de las célebres consideraciones sobre la enajenación, se lee que la propiedad privada y el trabajo enajenado están en efecto recíproco. Pues, observa Marx (*ibid.*: 120. Traducción modificada, subrayado en el original) que, “[...] aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* [*ursprünglich*] la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después [*später*] en un efecto recíproco [*Wechselwirkung*]”. Esta alusión resulta significativa ya que pone en juego el vínculo entre la praxis material del trabajo y el plano de las ideas, o sea, el marco jurídico de una sociedad capitalista, centrado en la propiedad privada, relación que Marx compara con la que guarda el creyente con sus dioses, ejemplo paradigmático de la enajenación. No obstante, hay un matiz que no hay que perder de vista, justamente, aquel que refiere a la temporalidad de lo que es “*ursprünglich*” y lo que sucede “*später*”: lo material y lo espiritual se refuerzan mutuamente, pero el énfasis de Marx está en evidenciar una relación causal inicial, que va de lo económico a lo jurídico y no a la inversa. Por tanto, más allá de que la noción de efecto recíproco está presente en los *Manuskripte*, la importancia que tiene para Marx uno de los lados de la causalidad, como lo “*ursprünglich*”, frente a lo cual un juego de mutuo condicionamiento aparece como algo que tiene lugar “*später*”, es lo que justifica la complementación que Simmel propone del materialismo histórico mediante un punto de vista idealista. En suma, Marx admite la circularidad del efecto recíproco, pero sin dejar de lado la noción de fundamento, donde la economía sería el sostén de la realidad toda.

Dicho esto, y continuando con el examen de la forma en que Simmel interpreta el concepto de *Wechselwirkung*, ha de notarse que, al igual que Kant, considera que el influjo mutuo es un lazo que une toda la realidad, el fundamento ontológico del universo. Así, sostiene en *Über sociale Differenzierung* (Simmel, 1989b [1890]: 130), su *opera prima* sociológica, que “[...] debemos asumir como principio regulativo del mundo que todo está en algún efecto recíproco con todo, que entre todos los puntos del mundo existen fuerzas y relaciones que van y vienen”. Pero, a contrapelo de la perspectiva del criticismo, para Simmel este principio no se reduce a la naturaleza, también los individuos, como seres prácticos, están en *Wechselwirkung* (Salerno, 2014: 37-38). Consecuentemente, en la óptica simmeliana, este concepto adquiere una tonalidad sociológica que, en *PhdG*, es definida en base a la noción de intercambio. Dicho sea de paso, la centralidad del concepto de efecto recíproco en su teoría pone en evidencia que resulta sesgado entender al teórico berlinés como un representante, sin ambigüedades, del polo comprensivista del célebre “debate por el método” que tuvo lugar en Alemania. Al contrario, la *Wechselwirkung*, impronta de la física newtoniana en Kant, es trasladada por Simmel al terreno de lo humano. Sería acertado decir, enton-

ces, que el autor se movió entre los dos polos de la discusión metodológica de aquel entonces. No obstante, como se verá luego, Simmel elabora una versión propia de esta idea para adaptarla al campo de lo social.

Retomando el hilo argumental de este artículo, en otro sentido es empleado ahora el concepto de *Wechselwirkung* por el autor para cuestionar el planteo del propio Kant: valiéndose de esta noción busca evitar el sesgo subjetivista de la filosofía trascendental con el objeto de formular una perspectiva sociológica relacional, o sea, la valoración económica solo puede ser el emergente de procesos intersubjetivos en los que adquiere el carácter de lo socialmente objetivo. Empleando una distinción que Jürgen Habermas (1985) propuso para su filosofía moral, cabe decir que, en vez de un enfoque “monológico”, la de Simmel es una perspectiva “dialógica” de los valores económicos. Es en este contexto donde han de interpretarse dos referencias a Kant que encontramos en el primer capítulo de *PhdG*.

Por un lado, nos sale al cruce una vez más la conocida formulación criticista citada previamente, pero ahora con otra connotación: “[...] la posibilidad de la economía es, al mismo tiempo, la posibilidad de los objetos de la economía”, propone Simmel (1989a [1900]: 73). Aquí no apunta el clásico de la sociología, como antes, a la relación de un sujeto deseante con un objeto deseado, sino al carácter necesariamente intersubjetivo de la economía y los objetos del intercambio. De tal modo, aclara que “[p]recisamente el proceso entre dos propietarios de objetos, que los introduce en la relación llamada «economía», esto es la entrega recíproca, eleva, al mismo tiempo, a cada uno de estos objetos por primera vez a la categoría del valor” (*ibid.*). En otros términos: la economía no puede pensarse más que como un fenómeno social, pero los valores objetivos y socialmente consolidados, esto es, valores económicos *stricto sensu*, tampoco existen por fuera de la vida social. Ni una ni los otros son obra de un sujeto “monológico”, sino el resultado del entrelazamiento “dialógico” de una multiplicidad de sujetos.

Por otro lado, rescata Simmel un punto neurálgico de la epistemología kantiana: el conocimiento es relacional, o sea, el *output* de operaciones de síntesis. Es así que el berlinés propone la siguiente analogía:

Como la unidad del cuerpo social, o el cuerpo social como unidad, solo significa las fuerzas de atracción y cohesión entre sus individuos, una relación puramente dinámica entre ellos, así la unidad del objeto individual, en cuya realización espiritual consiste el conocimiento, no es otra cosa que un efecto recíproco de los elementos de su intuición (Simmel, 1989a [1900]: 104).

De todas maneras, mientras en Kant la síntesis de la que resulta el conocimiento es enfocada a lo largo de doce categorías que componen la maquinaria cognitiva del entendimiento, Simmel centra su análisis en uno de sus engranajes,

precisamente, la categoría de *Wechselwirkung*. Pero, ¿en qué sentido el intercambio es una forma de influjo mutuo? Subrayaré aquí algunas aristas de este tópico de *PhdG* para dar lugar después a la segunda parte de este artículo.

En primer término, el intercambio no se limita a lo económico, prácticamente toda relación social lo es en tanto y en cuanto se caracteriza por una bilateralidad y simultaneidad de efectos entre las partes; Simmel *dixit*: “Cada efecto recíproco ha de contemplarse como un intercambio: toda conversación, todo amor [...], todo juego, toda mirada mutua” (*ibíd.*: 59). El concepto de intercambio desempeña aquí la función teórica que luego, en *Soziologie* (Simmel, 1992 [1908]), desempeña la noción de “socialización” [*Vergesellschaftung*]. Se trata de un concepto sociológico general, frente al cual los diferentes tipos de relaciones sociales son como la especie al género.

En segundo lugar, de acuerdo a lo ya mencionado, Simmel no hace una aplicación irreflexiva al terreno de la sociología del concepto de *Wechselwirkung* que Kant utiliza para el mundo físico. Al contrario, le interesa, principalmente, el costado afectivo del intercambio económico, es decir, no tanto los objetos que pasan de mano en mano, como el “reflejo sentimental” [*Gefühlsreflex*] que produce en los sujetos: así refiere a este vínculo social como “intercambio sacrificial” [*aufopfernder Tausch*], pues, como sostiene Simmel (1989a [1900]: 73), “[...] el intercambio económico [...] siempre significa el sacrificio de un bien que también se puede utilizar de otra manera [...]”, y este sacrificio es afectivo, en tanto el sujeto se expande en los objetos de su posesión. Siguiendo la interpretación de Olga Sabido Ramos (2018: 4), la *Wechselwirkung* es, por ende, “intercambio de afectos”.

Como tercer aspecto del intercambio, cabe mencionar que, en vez de la unilateralidad del robo o el regalo, este produce un equilibrio o igualdad entre sujetos, matiz característico de la *Wechselwirkung* también en la óptica criticista, pues las diversas partes reciben un beneficio en compensación por el sacrificio que hacen, lo cual, como se verá, une lo económico con lo moral.

Dicho esto, a paso seguido intentaré mostrar cómo influye la ética criticista en *PhdG*.

## II. UN TRATADO DE FILOSOFÍA MORAL

De acuerdo con Frisby (2013: 13), el diagnóstico simmeliano de la economía monetaria moderna se apoya en un “enfoque estético” del dinero. Así, retoma este intérprete el “Prefacio” de *PhdG* donde Simmel (1989a [1900]: 12) señala que, a contrapelo de la filosofía, el arte se ocupa de lo particular y desde ahí apunta hacia lo general. Ahora bien, si este punto de arranque estético justifica el tratamiento simmeliano del dinero como símbolo de los grandes lineamientos de la modernidad, a su vez, el realce que le da Frisby a tal aspecto conduce a oscurecer otras aristas de este *Hauptwerk* del berlinés. Lo mismo sucede con la apreciación de

este intérprete, popularizada ya, de que Simmel desarrollaría un “impresionismo sociológico” (Frisby, 1991): este punto de vista hace que se suela considerar al sociólogo como un intelectual jugueteón, que se ocupa de menudencias, en lugar de encarar de lleno los grandes dilemas políticos y morales de su tiempo. No obstante, al menos este es mi parecer, antes que un planteo estético, *PhdG* propone una mirada ética sobre el circulante monetario, pues, como sugiere Vladimir Jankélévitch (2007 [1925]: 41), “[...] obsesionado en cierta forma, como todos los filósofos alemanes de su generación, con la gran tradición criticista, [Simmel] dirigió muy tempranamente su atención hacia el problema moral”. A continuación, me voy a concentrar solo en algunos elementos de la *KpV* que estimo relevantes a la hora de interpretar la recepción que hace *PhdG* del así llamado “rigorismo kantiano”.

### II.1. LA ÉTICA DE KANT: LEY MORAL, LIBERTAD Y DIGNIDAD HUMANA

De idéntica manera que en el campo de la epistemología, la ética criticista echa luz sobre la dimensión formal, *a priori*, del deber. Como suele señalarse, la medula de este planteo es el concepto de “imperativo categórico”. El *dictum* de la razón práctica siempre es el mismo, a saber: “Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer, en todo momento, a su vez, como principio de una legislación general” (1922 [1788]: 39). Bajo el telón de fondo de este imperativo, auténtico *chip* moral presteado en toda conciencia humana, el único tipo de acto que puede considerarse virtuoso es aquel que se lleva a cabo por el mero cumplimiento del deber, más allá, e incluso contra “[...] toda fundamentación hedonística de la moral” (Cassirer, 1993 [1921]: 279). De ahí el habitual señalamiento de la rigurosidad ética que caracteriza a esta filosofía, pues, de acuerdo con Kant, “[...] aquí la virtud vale tanto solo porque cuesta tanto y no porque aporte algo [...]” (1922 [1788]: 197), en otros términos, el valor moral conlleva una renuncia a los impulsos humanos inmediatos. El ser humano es en parte “noumenon”, en parte “fenómeno”, y se encuentra tironeado por tal dualidad.

En este marco, como se advierte en el “Prefacio a la segunda edición” de la *KrV*, el concepto de libertad —igual que los de alma, mundo y Dios— no es para Kant un posible objeto de conocimiento. Conocer supone que se nos dé algo a la sensibilidad. Mas de lo incondicionado, de la libertad, no podemos tener experiencia alguna. Se trata, consecuentemente, de un concepto vacío para el entendimiento. De hecho, solo tenemos experiencia de aquello que está inserto en el entramado mundano, mecánico, de causas y efectos, *i.e.* de lo condicionado. Choca aquí la conciencia humana con los límites tras los cuales se alza una metafísica infundada: la libertad puede pensarse pero no conocerse. Ahora bien, para que sea posible la moralidad, no obstante, es presupuesto indispensable que la voluntad sea libre, por tanto, hay que

probar que esta no es una mera quimera. En efecto, la libertad es la piedra angular del sistema ético propuesto en *KpV*. Pero es la moralidad, el hecho de responsabilizarnos, decidir, actuar en concordancia con ello, la prueba innegable de que la libertad es real; según se lee en las primeras páginas de la *KpV* “[...] la libertad [...] es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (Kant, 1922 [1788]: 4). En suma, la razón práctica ofrece evidencias de aquello a lo que no tiene acceso cognoscitivo la razón teórica.

Por otra parte, la ley moral y la libertad son para Kant equivalentes: los dos términos refieren a la independencia frente a todo condicionamiento empírico, frente a toda determinación de la voluntad por el mundo sensible. A partir de ahí, distingue el filósofo entre “autonomía” y “heteronomía” normativa:

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de los deberes que son coherentes con ella; toda *heteronomía* del albedrío, por el contrario, no solo no funda ninguna obligatoriedad, sino que, más bien, se opone a su principio y a la moralidad de la voluntad (Kant, 1922 [1788]: 43. Subrayado en el original).

Pero, seguido a la definición de este par conceptual, separa Kant dos acepciones del concepto de libertad: en sentido negativo, refiere esta a la independencia frente a toda determinación material; en sentido positivo, consiste en la adecuación de la voluntad a la ley moral. Como puede notarse a simple vista, la libertad no es equivalente a la ausencia de constricciones, pues solo se opone a los condicionamientos que son externos a la propia voluntad. La libertad es una obligación hacia sí mismo a partir de la ley moral.

Finalmente, quiero tratar brevemente aquí la cuestión de la dignidad humana. “La ley moral es sagrada (inviolable)”, nos dice Kant (1922 [1788]: 112). Y el ser humano, en tanto depositario de la misma, también lo es. Ergo, este no es una cosa, no es un instrumento, sino “*Zweck an sich selbst*”, “fin en sí mismo”. Formula el filósofo aquí uno de los más conocidos pasajes de su *KpV*: nuestra moralidad nos manda “nunca utilizar [a un ser humano] meramente como medio, sino, a la vez, considerarlo como un fin” (*ibid.*: 113). Pero es en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* donde la terminología utilizada por Kant se aproxima al campo de lo mercantil fecundado luego por Simmel: el ser humano tiene “dignidad”, no “precio”, pues “[l]o que tiene un precio puede ser reemplazado por otra cosa como *equivalente*; por el contrario, lo que está por encima de todo precio y no permite ninguna equivalencia, eso tiene una dignidad” (Kant, 2013 [1785]: 44. Subrayado en el original).

Realizadas estas puntualizaciones, continuaré ahora con el planteo simmeliano.

## II.2. “KANTWISSENSCHAFTLICHE STUDIEN”: SOBRE EL DINERO Y LA MORALIDAD

En su trabajo sobre el joven Simmel, Klaus Christian Köhnke reproduce una descripción que hace el clásico de la sociología a propósito de los inicios de su trayectoria académica: “Comencé por investigaciones epistemológicas y científico-kantianas [...], con las que iban de la mano las investigaciones históricas y de ciencias sociales” (Köhnke, 1996: 30). Más allá de las dudas que Köhnke manifiesta respecto a la caracterización que hace Simmel de sus comienzos, caracterización que para este intérprete no sería más que una estilización tardía, la calificación de su perspectiva como “*kantwissenschaftlich*”, “científico-kantiana”, es ilustrativa de la motivación de base de escritos tempranos (Simmel, 1989c [1888]; 1989b [1890]; 1989d [1892]; 1991 [1893]), pero también de textos posteriores como el que me ocupa en estas páginas. En efecto, en *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, obra que Simmel publica en dos tomos, el primero en 1892, y el segundo en 1893, se propone el teórico alemán hacer una disección de temas centrales de la ética de Kant desde un enfoque psicológico, sociológico e histórico. Y, al igual que en aquella obra de juventud, en *PhdG*, examina Simmel de modo empírico conceptos de principal relevancia para la filosofía moral kantiana. Cuestiones como la libertad y la dignidad, que son tratadas en un plano metafísico por el idealismo trascendental, están aquí en *Wechselwirkung* con el cambio social y epocal que significó la expansión de la economía monetaria moderna a todos los rincones de la vida humana. Estos dos temas —ante todo, el de la libertad, que, para Esteban Vernik (2016: 33), es la “cuestión central” de los escritos simmelianos y, a su vez, como se dijo ya, es el eje de las reflexiones éticas de Kant— ocupan una voluminosa porción de la segunda parte de *PhdG*, parte que, por cierto, tiene por finalidad hacer un diagnóstico de la modernidad a la luz del intercambio económico, lo cual constituye la médula de este libro. En tanto las discusiones sobre estos tópicos de ética tienen un rol protagónico en este tramo central de *PhdG*, sostengo que este escrito es, ante todo, un tratado de filosofía moral, que asume de forma crítica el legado kantiano. Como argumento a continuación, la misma impronta está presente en el concepto de valor económico que delinea Simmel, el que no es meramente económico sino, a la vez, moral. Antes de avanzar, vale la pena hacer notar, sin embargo, el contexto intelectual en que se insertan estas reflexiones del berlinés en torno a una “*Moralwissenschaft*”, es decir, una “ciencia de lo moral”. Pues, en los clásicos de la sociología, la disciplina se configura como una reflexión sobre la dimensión moral de los vínculos sociales modernos. De hecho, en *De la division du travail social*, tesis doctoral de Émile Durkheim (1995 [1893]), publicada el mismo año que el segundo tomo de la *Einleitung* de Simmel, habla también

el francés de la sociología como una “*science de la morale*”, pero que, en contraste con la simmeliana, por el recorte del objeto de la sociología que formula Durkheim, ilumina los fenómenos morales de manera sociohistórica, pero no psicológica. Asimismo, Max Weber (2016 [1904/05]) en *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* –texto que, como se sabe, recibió el influjo de *PhdG* (Gil Villegas, 2014: 45-46)– se ocupó del vínculo entre una moralidad religiosa y una moralidad económica como suelo nutricio del capitalismo moderno occidental. Por último, cabe mencionar que en los *Manuskripte* de Marx (1932 [1997]: 163) aparece un término cercano al que utilizan Simmel y Durkheim, a saber: “*moralische Wissenschaft*”, o sea, “ciencia moral”. No obstante, en Marx esta noción no refiere a un estudio científico de la moralidad, sino, más bien, es una forma de aludir a las perspectivas de la Economía política que el materialismo histórico critica. Se trata de modos distorsionados de la ciencia que introducen valores en los fenómenos que enfocan, valores que pueden ponerse en paralelo con los que encuentra Weber en el modo de actuar del *homo economicus* capitalista de los inicios de la modernidad. En concreto, sostiene Marx (*ibid.* Subrayado en el original) que la Economía política, “[e]sta ciencia de la industria maravillosa [...] es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo*, y su verdadero ideal es el avaro *ascético*, pero *usurero*, y el esclavo *ascético*, pero *productivo*”. Así, remata Marx señalando que “[...] la Economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral [*moralische Wissenschaft*], la más moral de las ciencias”.

Es, entonces, en este clima de época, donde la sociología se orienta a desentrañar la moralidad de una manera distinta que la filosofía, que Simmel examinará de modo empírico conceptos medulares de la ética de Kant.<sup>4</sup> En lo que sigue, comienzo por mostrar la relación entre valor moral y valor económico en *PhdG*, para luego pasar al tema de la libertad y la dignidad humana.

## II.2.1. VALOR Y SACRIFICIO

Se advirtió más arriba que la ley moral que enuncia la *KpV* conlleva una renuncia de lo pulsional en el ser humano, por eso, la libertad para Kant equivale a una ascética que anula la búsqueda de placer. Pues bien, esta misma renuncia frente a lo instintivo define al valor económico en *PhdG* y es tal aspecto sacrificial el que le da una densidad moral al intercambio.

Dos momentos del argumento simmeliano son ilustrativos en este punto. En primer lugar, según lo que se dijo, las relaciones económicas, como formas de *Wechselwirkung*, implican un equilibrio entre las partes: estas obtienen un

beneficio a condición de entregar algo. Como señala Simmel en su discusión sobre la libertad, sendos extremos de la pulsión inmediata –la renuncia altruista sin pedir nada a cambio y la apropiación violenta, egoísta– son evitados por el intercambio y aquí reside su aporte a la moralidad social; de acuerdo con *PhdG*: “El intercambio [...] es el primer medio, en su simplicidad, verdaderamente maravilloso, de asociar el cambio de propiedad con la justicia [...]” (Simmel, 1989a [1900]: 387).

En segundo lugar, al discutir la teoría del valor-trabajo en el capítulo quinto de *PhdG*, tras ponderar desde diferentes ángulos la perspectiva del materialismo histórico, llega Simmel a la conclusión de que el valor del trabajo no puede medirse por la cantidad de “tiempo socialmente necesario” para producirlo. Al contrario, el trabajo tiene “una infraestructura moral que funda el valor [...]”, (Simmel, 1989a [1900]: 585). La virtud del trabajador radica, precisamente, en la superación de la inclinación inmediata a la pereza. Otra vez, por tanto, la moralidad es enfocada por Simmel de modo kantiano, es decir, como imposición de la razón sobre las apetencias más raigales en el ser humano.

Ciertamente, la densa atmosfera moral que se respira en *PhdG* parece difícilmente conciliable con la filosofía práctica de Kant: por un lado, la libertad que más a la mano se encuentra a los individuos de una economía monetaria avanzada, probablemente, no tenga que ver con el purismo del deber, sino con acumular dinero y cada vez más dinero; por otro lado, la condición de “fin en sí mismo” que representa cada uno de estos individuos, como resultado de lo anterior, es amenazada por la transformación paralela del circulante dinerario, de mero medio que es, en un “fin en sí mismo”; a su vez, si algo tiene valor universal en el capitalismo moderno, no son los resortes morales que impulsan a los actos humanos, sino el dinero que puede utilizarse en cualquier momento y situación, con cualquier tipo de finalidad; por último, el sacrificio que supone el intercambio, sacrificio que le otorga su densidad moral, solo tiene sentido en tanto se consigue algo en recompensa, lo cual está excluido de la acción que se enmarca en el “imperativo categórico”. Por tanto, ¿en qué puntos convergen y discrepan la ética de Kant y la de Simmel?

## II.2.2. UN ENFOQUE EMPÍRICO DE LA LIBERTAD Y LA DIGNIDAD HUMANA

Como resultado de los dos sentidos de la *Wechselwirkung* que detallé con anterioridad –por un lado, el epistemológico, o sea, el juego circular de influencias de lo espiritual con lo material, y, por otro, el sociológico, es decir, la ligazón bidireccional del yo con el tú– la libertad es para Simmel una noción que muestra diferentes modulaciones históricas y que depende siempre de vínculos sociales. Vale decir: ningún concepto ético tiene un carácter absoluto y universal

<sup>4</sup> Para una apreciación crítica del enfoque empírico de lo moral en la sociología, véase, en este mismo número de *Diferencias*, Fine (2019).

en el planteo simmeliano. A partir de ahí que la libertad no sea en *PhdG*, como en la *KpV*, el opuesto incondicionado de los constreñimientos causales del mundo empírico, sino una dimensión de lo humano que admite diferentes grados —la libertad siempre implica un “más” o un “menos” para Simmel— de acuerdo al nivel de intimidad que ostente la relación del yo con el tú: cuanto más personales son los nexos sociales, menor es la libertad que permiten. De este modo, *PhdG* mostrará cómo, desde la esclavitud hasta el trabajo asalariado, pasando por la servidumbre del campesino feudal, se da un avance de la libertad como resultado del carácter impersonal de los vínculos sociales mediados por el dinero y la división del trabajo, en la que cada individuo cumple una función que no abarca su personalidad completa. En esta misma línea, los nexos sociales anónimos de las grandes urbes modernas permitirán mayor libertad que los del pequeño grupo. De modo que, si Simmel lo hubiera formulado, su imperativo ético sería diametralmente opuesto al de Kant: “siempre utiliza al otro y a ti mismo meramente como medio y nunca como fin”. De todas maneras, esta no es la última palabra que *PhdG* tiene para ofrecer respecto a la libertad. Dejando esta discusión en suspenso por un momento, vale decir que la autonomía y la heteronomía no son polos opuestos en Simmel: la libertad conlleva siempre un deber hacia otros. Incluso la obligación hacia sí mismo que descubrió el criticismo en el “imperativo categórico” supone una imposición social que pasó por un proceso de introyección, sostiene el autor en *Über soziale Differenzierung* (Simmel, 2017 [1890]: 123).

Aún así, comparte Simmel con Kant la apreciación de que la libertad tiene un rostro bifronte y es en este plano donde se advierte que el imperativo ético que, de modo polémico, formulé en base a *PhdG* no dice todo lo que se puede decir sobre la libertad examinando este escrito. Para recordarlo: en el idealismo trascendental la libertad supone una independencia frente a todo condicionamiento exterior, de ahí su sentido negativo, pero, por otra parte, implica la adecuación de la voluntad a la ley moral, y este es su costado positivo. En *PhdG*, la libertad también muestra esta duplicidad: en primer lugar, es “libertad frente a algo”, tiene un carácter negativo, pero, en segundo lugar, es “libertad para algo”, lo que le otorga una tonalidad positiva. Respecto a esto, la libertad que ofrece el dinero es puramente negativa: en tanto medio de cambio se puede utilizar para los más diversos fines, de hecho, el circulante monetario hace que las notas cualitativas de las cosas y las personas reduzcan su influjo sobre nuestras acciones, pero no da ningún lineamiento específico a estas acciones. Desde la óptica simmeliana, la libertad que da el dinero sería similar a la que ofrece el cumplimiento de la ley moral kantiana: es solo un condicionante formal de nuestras acciones, privado de un contenido específico. Por señalarlo de alguna manera, el avance del dinero y el del racionalismo tienen “afinidades electivas” para el berlinés. Por tanto, en contraste con Kant, y allende la coincidencia en la

percepción de la ambivalencia de la libertad, para Simmel la libertad solo es tal cuando tiene una veta positiva que radica en que la materialidad cualitativamente determinada confiera un sentido al hacer humano. Así, el campesino, *v.gr.*, al vender su tierra por dinero gana libertad, pero solo en la faz negativa de esta, pues la tierra otorga orientación a su vida, por lo que este intercambio supone una pérdida de libertad en su acepción positiva. De esta manera, la libertad, en tanto dimensión de la individualidad, no es nada si no se pone en *Wechselwirkung* con las notas cualitativas, materiales, de los objetos y los vínculos intersubjetivos. Para que haya libertad, por tanto, nunca el otro y yo mismo podríamos ser meros medios.

A propósito, del mismo modo interpreta Simmel otro tópico de la filosofía moral kantiana. Pues, el capítulo V de *PhdG* tiene por eje el contrapunto que el idealismo trascendental traza entre el precio y la dignidad, es decir, entre el valor monetario y el valor personal. En este contexto, encontramos dos referencias a Kant: por una parte, sostiene Simmel (1989a [1900]: 489-493) que la consideración de lo humano como un absoluto, como un “fin en sí mismo”, que escapa a toda comparación con un valor relativo como el dinero, es una herencia del cristianismo en la filosofía kantiana; por otra parte, retoma el autor este planteo en sus reflexiones sobre la prostitución, la que es considerada como “[...] el caso más claro y conciso de una degradación recíproca a un mero medio [...]” (*ibid.*: 514). Más allá de la polémica que pueda suscitar hoy en día esta apreciación de la prostitución, claramente limitada por la época en que vivió Simmel, lo que ha de destacarse es que, al igual que la libertad, la dignidad de los individuos y la indignidad del dinero no son propiedades absolutas, inherentes al circulante monetario y a lo humano, sino atributos que adquieren en un encuadre histórico y social específico. En este sentido, solo con la diferenciación moderna de los individuos y la extensión del intercambio económico, que transforma al dinero en un medio de circulación generalmente válido, lo cualitativamente signado —la individualidad— se hace inconmensurable a un medio puramente cuantitativo, carente de toda coloración particular —el dinero—.

## **PALABRAS FINALES**

En las páginas anteriores, comencé mostrando cómo en *PhdG* Simmel retoma el concepto de efecto recíproco que encontró en *KrV*. De tal modo, señalé que esta noción tiene una doble significación en el planteo del sociólogo. En primer lugar, es el eje de la propuesta epistemológica relativista de Simmel. Mediante este concepto, pone en interacción la polaridad material-espiritual, en un juego de condicionamientos mutuos, sin fundamento último. Como se lee en el “Prefacio” de *PhdG* (1989a [1900]: 13), se trata de una dialéctica infinita, inconclusa: “[...] a toda interpretación de una figura ideal a través de una figura económica debe conectarse la

exigencia, de concebir esta, por su parte, a partir de profundidades ideales, mientras que para esta misma, otra vez, ha de encontrarse la infraestructura económica general, y así hasta lo ilimitado". Pero, junto a este sentido epistemológico del efecto recíproco, está en Simmel el significado sociológico del término. En concreto, los lazos sociales, enfocados en *PhdG* a partir de la noción de intercambio, son un modo de efecto recíproco. Esto quiere decir, para Simmel, a su vez, que todo vínculo social supone una simultaneidad y reciprocidad de influjos de una parte sobre otra, lo que lleva al sociólogo a evidenciar el costado sensorial de la circulación económica: en el intercambio no solo pasan objetos de mano en mano, la *Wechselwirkung* es también un intercambio afectivo. Finalmente, observa Simmel que el uso del dinero implica un equilibrio o igualdad entre los sujetos que se conectan a través de él, lo cual une lo económico con la moralidad.

Sobre esta base, la segunda parte de este artículo tuvo por objeto dar cuenta del peso de las consideraciones éticas en *PhdG*, intentando desmontar una interpretación instalada de la obra de Simmel que tiende a reducirla a una reflexión estética sobre la vida social. De tal manera, mostré que para este clásico el valor económico y el valor moral van de la mano. Pero mayor atención presté a mostrar cómo Simmel reinterpreta temas centrales de la ética que Kant bosqueja en *KpV* tales como el de la libertad y la dignidad humana. Estos conceptos son despojados de su carácter metafísico, para comprenderlos en el encuadre sociohistórico de la modernidad, operación que define Simmel bajo el rótulo de la "*Moralwissenschaft*", la "ciencia de lo moral".

De tal manera, a través de esta artículo hemos visto que *PhdG* asume de forma innovadora el doble legado del criticismo, doble legado que fue expresado por las que son, tal vez, las más bellas palabras que pronunciará el filósofo de Königsberg, grabadas en la piedra de su tumba: "Dos cosas satisfacen al ánimo con una admiración y respeto siempre nuevos, cuanto mayor es la frecuencia y el detenimiento con los que la reflexión se ocupa de ellos: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí" (Kant, 1922 [1788]: 205). Con la noción de *Wechselwirkung*, Simmel radicalizó la "revolución copernicana", recogiendo lineamientos capitales de la epistemología y la ética kantianas, para dar forma a un enfoque relativista y relacional. Queda en manos de nosotros mantener viva esta "revolución" a poco más de 100 años de la muerte de Simmel.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Cantó Milà, N. (2005). *A Sociological Theory of Value. Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: transcript.
- Cassirer, E. (1921). *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Cassirer, E. (1993 [1921]). *Kant, vida y doctrina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1995 [1893]). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Ferraris, M. (2007). *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Lozada.
- Fine, R.
- Fitz, G. (2003). “‘Die Absicht, dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen’: Zur Beziehung von Simmel zu Marx”. En O. Rammstedt, C. Papilloud, N. Cantó Milà y C. Rol (Eds.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 215-242.
- Frisby, D. (1991). *Sociological Impressionism: Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge.
- Frisby, D. (1993). *Georg Simmel*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Frisby, D. (2013). “Introducción”. En *G. Simmel, Filosofía del dinero*. Madrid: Capitan Swing, pp. 9-29.
- Gil Villegas, F. (2014). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Jankélévitch, V. (2007 [1925]). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Kant, I. (1922 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, I. (1956 [1781]). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (2013 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Lozada.
- Köhnke, K. C. (1996). *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, K. (1997 [1932]). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.
- Papilloud, C. (2003). “Wert”. En O. Rammstedt, C. Papilloud, N. Cantó i Milà y C. Rol (Eds.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 168-178.
- Sabido Ramos, O. (2018). *La vergüenza desde una perspectiva relacional. La propuesta de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos*, mimeo.
- Salerno, G. (2014). “Comunidad: acción recíproca”. *Kant E – Prints. Revista internacional de filosofía*, 9 (1), 27-41. Recuperado de <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/452>
- Simmel, G. (1988 [1911]). “El concepto y la tragedia de la cultura”. En *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Península, pp. 317-361.
- Simmel, G. (1989a [1900]). *Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe, tomo 6*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1989b [1890]). Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. En *Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung. Die Problem der Geschichtsphilosophie (1892), Gesamtausgabe, tomo 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 109-295.
- Simmel, G. (1989c [1888]). Bemerkungen zu sociaethischen Problemen. En *Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung. Die Problem der Geschichtsphilosophie (1892), Gesamtausgabe, tomo 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 20-36.
- Simmel, G. (1989d [1892]). *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, tomo 1, *Gesamtausgabe*, tomo 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1991 [1893]). *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, tomo 2, *Gesamtausgabe*, tomo 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1992 [1908]). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe*, tomo 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1999 [1918]). “Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel”. En *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung, Gesamtausgabe*, tomo 16 (pp. 209-425). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (2017 [1890]). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.
- Türcke, C. (2015). *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: C.H. Beck.
- Vernik, E. (2016). “Visiones de la libertad. Acerca de la cuestión central en Simmel”. En E. Vernik y H. Borisonik (Eds.), *Georg Simmel, un siglo después*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/Clacso, pp. 21-35.
- Weber, M. (2016 [1904/05]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Lionel Lewkow**  
**lionellewchow@gmail.com**

Lionel Lewkow es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde desarrolla el tema de trabajo “Más allá del dualismo entre desigualdad y diferenciación: el problema de las clases sociales en Simmel, Durkheim, Parsons y Luhmann”. Es profesor adjunto con dedicación exclusiva de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Fue becario doctoral y postdoctoral del CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Realizó estancias de investigación en las Universidades de Konstanz (Alemania), Lucerna y Basilea (Suiza). Fue profesor invitado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (México) y la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile). Es autor de *Luhmann, intérprete de Husserl. El observador observado* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2017), traductor del alemán al castellano de la obra de Simmel titulada *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas* (Gedisa, Barcelona, 2017) y coeditor, junto a Daniela Griselda López, de *El significado social de los precios* (Teseo, Buenos Aires, 2018).



# **LO SOCIETARIO Y LO COMÚN. LOS DESAFÍOS DE PENSAR LAS RELACIONES SOCIALES EN FERDINAND TÖNNIES Y THOMAS HOBBS.\***

**AUTORA**

**CAROLINA BRUNA CASTRO**

Facultad de Derecho, Universidad de Chile

**Cómo citar este artículo:**

Bruna Castro, C. (2019) Lo societario y lo común.  
Los desafíos de pensar las relaciones sociales  
en Ferdinand Tönnies y Thomas Hobbes.  
*Revista Diferencias*, N. 8, pp. 29-39.

\*Agradezco la motivación a escribir sobre este asunto a Daniel Chernilo, además de su paciencia, comentarios y referencias. Agradezco también referencias bibliográficas a Sandro Chignola y Tomás Ferreyra. Por último, agradezco la lectura atenta y comentarios de Cristóbal Ramos, Natalia Morales y Rodrigo Fuenzalida. Debido a que durante el proceso de investigación y discusión de este texto fueron apareciendo varias fuentes, éste es un *work in progress* y de antemano me disculpo por sus imprecisiones. Resultado parcial del proyecto Fondecyt 11160037.

**Artículo**

Recibido 02/03/2019

Aprobado 19/04/2019

## RESUMEN

El siguiente texto tiene por objetivo mostrar la obra de Tönnies desde una perspectiva filosófica. Hay cierta literatura que aborda a Tönnies como un estudioso defectuoso de Hobbes, puesto que llevaría la propuesta del filósofo británico a sus propios intereses. Si bien se podría estar de acuerdo con la falta de objetividad de Tönnies respecto de la obra hobbesiana, su trabajo sobre Hobbes contribuye a reflexionar sobre lo social y la posibilidad de estudiarlo científicamente, a la vez que entrega una visión sobre qué es una comunidad a partir de la consideración de la crisis moderna de las instituciones jurídico-políticas. Mi propuesta intenta mostrar a Tönnies como un filósofo político que, desenterrando el pasado, dialoga con su tiempo e invita a una reflexión interdisciplinar.

**PALABRAS CLAVES: SOCIOLOGÍA; FILOSOFÍA; SECULARIZACIÓN; DERECHO NATURAL, HOBBS; TÖNNIES.**

## ABSTRACT

The aim of this paper is to show Ferdinand Tönnies' work from a philosophical perspective. There is a certain literature that treats Tönnies as a defective student of Hobbes because he would have read the British sociologist's approach according to his own interests. Even if we were to agree on Tönnies lack of objectivity in relation to Hobbes' writings, his work on Hobbes makes a contribution towards reflecting about the social and the possibility of its scientific study, while at the same time he offers a viewpoint about what is a community on the basis of the crisis of modern socio-juridical institutions. My proposal is to show Tönnies as a political philosopher who, by uncovering the past, talks to his time and invites an interdisciplinary reflection.

**KEYWORDS: SOCIOLOGY; PHILOSOPHY; SECULARIZATION; NATURAL LAW; HOBBS; TÖNNIES.**

**E**n las páginas que siguen mi objetivo no es particularmente osado. Intentaré destacar algunos aspectos de la obra de Ferdinand Tönnies que aportan a la filosofía de las ciencias sociales. Puesto que me concentro en el aporte que hace a la filosofía política es preciso partir de Hobbes, quien en el siglo XVII sienta las bases para justificar una ciencia política y, por tanto, social.<sup>1</sup> Para mostrar esto dividiré el texto en tres partes. En la primera, quiero introducir la relación entre Tönnies y Hobbes; en la segunda, mostrar a Hobbes como un antecedente del ideal de la sociología y la ciencia política; y en la tercera apuntar algunas ideas fuerza de la filosofía política que se pueden extraer de la obra de Tönnies a partir de su búsqueda de principios seculares científicos que encuentran en el filósofo británico un antecedente.

Para la discusión de los términos emblemáticos de Tönnies, *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*, preferiré usar los conceptos de asociación (en vez de sociedad) y comunidad. La razón de ello es adoptar la indicación que de Maurizio Ricciardi (1997: 47, nota 53), quien señala que es importante no confundir los términos alemanes *Sozial*, donde la palabra se toma como definición de la esencia social humana en un sentido natural y mantiene el sentido latino de la traducción de la expresión aristotélica “ser humano como animal social” (*zoon politikón*) y *gesellschaftlich*, como lo societario, o bien asociación. Esta última noción indica sobre todo una individualidad que entra en relación con otras asociándose y que no es por naturaleza *social*, como lo indica la palabra *Sozial*. Siguiendo esta indicación de Ricciardi, si insisto con el término de asociación es para ser enfática en que se hablará de relaciones artificiales entre seres singulares, incluso de relaciones entre dos cuerpos y no de una sustancia común.

## TÖNNIES ¿HOBBS' SCHOLAR?

Las referencias a Tönnies ahondan por lo general en la distinción entre comunidad y asociación que el sociólogo acuñó y a la que debemos buena parte del reconocimiento de su obra. Esta conocida distinción contrasta de la hecha en la década de los ochenta por liberales y comunitarios y que posicionó en un lugar privilegiado el concepto de comunidad de la mano, entre otros, de Charles Taylor y el multiculturalismo. Pese al reconocimiento que recibe Tönnies en el debate de su época, es sintomático el descuido hacia su obra en los debates de fines del siglo XX, considerando justamente que Tönnies propone una lectura sofisticada respecto de la distinción comunidad-asociación y que implicaría hasta cierto punto indicar como algo ingenua la defensa comunitarista de

fines del siglo XX<sup>2</sup>. Asimismo, podemos decir también que la bibliografía respecto del interés de Tönnies en Hobbes no es abundante, ni ha recibido tampoco particular consideración<sup>3</sup>. Teniendo estos antecedentes a la vista, se hace significativo visitar su obra y, puntualmente, pensar qué aspectos le interesó de un filósofo, como Hobbes, al que habitualmente se relaciona con el autoritarismo.

Tönnies dedicó al filósofo británico bastante tiempo de investigación y pese a ello su producción ha sido escasamente aludida por estudiosos y estudiosas de Hobbes. Probablemente, ello se debe a que su lectura tiende a ser considerada tendenciosa y sesgada<sup>4</sup>. Tönnies escribe dos monografías sobre Hobbes, ambas extensas: una incluye una biografía, *Hobbes Vida y doctrina* (1925)<sup>5</sup> y *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes* (1879)<sup>6</sup>. Su interés por Hobbes fue tal que participó de la organización del primer congreso sobre Hobbes que se celebró en Oxford en 1929 y fue además el

**2** No estoy negando la influencia que la distinción de Tönnies pueda haber tenido en su época, pero parece acertado señalar que no ha gozado de la misma relevancia en la discusión anglosajona. En este sentido, estoy de acuerdo con Schluchter cuando sostiene: “Precisamente en tiempos más recientes, los defensores de la comunidad y los de la sociedad han protagonizado nuevos enfrentamientos. Y algunas cosas que Tönnies había pensado estuvieron implicadas en estos enfrentamientos, desde luego sin que se mencionara su nombre. Me refiero a la disputa entre los representantes del liberalismo filosófico y los del comunitarismo. Tal vez se pueda extraer una lección de la consideración del libro de Tönnies para esta disputa: la solución del problema no radica en un *o esto o lo otro*. Por eso, tal vez lo que ahora se requiera sería la defensa liberal del comunitarismo, o la defensa comunitarista del liberalismo” (2011: 60).

**3** Entre todo este olvido, cabe mencionar las siguientes en relación con Hobbes: *The Anthem Companion to Ferdinand Tönnies* editado por Christopher Adair-Toteff, donde destaca el trabajo de Podoksik (2016). También se puede mencionar a Daniel Alvaro (2010) quien indica la relación de Tönnies con la filosofía, aunque la referencia a Hobbes es solo en relación con el pensamiento jurídico moderno y con la filosofía en general. Ricciardi (1997) dedica un libro completo a mostrar la relación de Tönnies con Hobbes en donde destaca también la relación que tiene con filósofos como Hegel – más allá que el filósofo alemán permanece lejano de los resultados de Hobbes. La secularización sería equivalente al anhelo de sociedades abiertas al que se refirió Leo Strauss cuando describe a los norteamericanos que es el nihilismo alemán (Ricciardi, 1997: 388; Strauss, 2008). Respecto de Kant, si bien hay puntos en común entre él y Hobbes, la referencia que ambos hacen al racionalismo es distinta: justamente la propuesta de Hobbes que interesa a Tönnies es un racionalismo que nace del materialismo. Por otra parte, Schmitt destaca que la posición de Tönnies, al estilo de Hegel, busca la superación de los pares dualistas (Schmitt, 2010: 58).

**4** Sobre la relación entre Hobbes y Tönnies, ver Podoksik (2016: 119-140). Para una lectura que recupera y reafirma la relación entre ambos, ver Ricciardi (1997).

**5** Para el caso del libro de Tönnies *Hobbes Vida y Doctrina* he utilizado la traducción de Alianza (1998) que se hizo a partir de la tercera edición fechada en 1925.

**6** Se ha hecho notar que entre estos dos trabajos hay diferencias, al igual que entre las distintas ediciones del texto *Hobbes Vida y Doctrina*. Por ahora, solo considero en detalle Hobbes *Vida y Doctrina* en la traducción al español recién mencionada. Las modulaciones entre los distintos argumentos las tomo del trabajo de Podoksik (2016) y Ricciardi (1997).

**1** Schluchter (2011) considera a Tönnies propiamente como filósofo antes que sociólogo. De hecho, así lo explicita en una consideración previa para explicar el sentido de *Comunidad y asociación*.

primer presidente de esa asociación. En 1933, poco después de que los Nazis se tomaran Berlín, se realizó en esa misma ciudad un congreso sobre Hobbes. Tönnies da en esa ocasión una conferencia donde defiende el principio de libertad de expresión e investigación<sup>7</sup>. Aun considerando todo este interés y trabajo, Tönnies no se cuenta entre los estudiosos de Hobbes más prestigiosos: como he indicado, quizá porque su lectura fue poco fiel a los textos, para muchos ella no solo es sesgada sino que definitivamente equivocada. Además de justificar la libertad de expresión e investigación, inspirado por Hobbes Tönnies también intentó justificar la idea de una asamblea constituyente y para ello se refiere a Hobbes como un filósofo compatible con la democracia. Considerando lo anterior, debemos ver a Tönnies como un sociólogo que contribuye a la filosofía de la sociología, que pensó e hizo sus propias propuestas a partir de las ideas del autor de *Leviatán*. Al fin y al cabo, Tönnies se centró especialmente en el aspecto secular que la filosofía de Hobbes nos entrega<sup>8</sup>. Así, Ricciardi caracterizará la obra de Tönnies como un intento de encontrar respuesta a la crisis de legitimidad generada por la modernidad (1997: 11)<sup>9</sup>.

Este interés de Tönnies por el filósofo inglés y la modernidad tiene por norte indagar en la organización social moderna de modo tal que no pierda de vista la comunidad y se consideren los factores relevantes que introduce la noción artificial de asociación, que permite legitimar la vida social sin un credo compartido o idea de bien común. Tönnies defiende la sociología desde los parámetros que Hobbes nos ha entregado; Ricciardi dirá incluso que su sociología se indica a sí misma como la superación del tardo-aristotelismo (1997: 21). Tönnies fuerza las ideas del filósofo inglés,

obliterando su pensamiento para conseguir una propuesta teórica afín con los ideales del socialismo democrático y que al mismo tiempo se alejase de las propuestas totalitarias que rondaban en aquel momento. Vistas así las cosas, Tönnies no fue un estudioso estándar de Hobbes sino que a todas luces fue un “traidor” de su pensamiento y que lleva a cabo una *filosofía de la sociología* de la mano de Hobbes: se trata, para decirlo de algún modo, de un *sociólogo hobbesiano* (Ricciardi, 1997).

## LO MEDIBLE. HOBBS PARA LA SOCIOLOGÍA Y CIENCIA POLÍTICA

Tal como lo indica el mismo Tönnies en su libro *Hobbes Vida y doctrina*, Hobbes inaugura una nueva forma de entender las relaciones sociales que está en sintonía con los anhelos científicos de la naciente modernidad. Para el sociólogo alemán, el filósofo británico es un sobreviviente de la tradición filosófica de matriz teológica y, al mismo tiempo, un igual con Spinoza (Tönnies, 1988: 160-168; Ricciardi 1997: 101). Una de las influencias que Tönnies considera muy significativas en Hobbes es la de Galileo, puesto que él inaugura la astronomía moderna como ciencia de la observación empírica. Atendiendo a la propuesta filosófica de Hobbes, Tönnies repara en la posibilidad de medir por medio de la observación del mundo en una observación que no está reñida con la racionalidad deductiva de la matemática (Schluchter, 2011: 49). Así, tal como Galileo había logrado registrar los ciclos lunares y desde ahí deducir principios generales para los movimientos del cosmos, para Hobbes era posible deducir ciertos principios generales desde la observación de los sucesos sociales. Con estos principios se tendría la posibilidad de prever las *consecuencias* de la acción del ser humano. Del mismo modo, Tönnies indica que desde Galileo la noción de fines o propósitos es de radical importancia para la modernidad, porque desde la idea de fines se entiende la necesidad de trazar objetivos a perseguir; es decir, el sentido de una acción instrumental (Bond, 2013:110).

Para Tönnies, Hobbes supera como filósofo la empresa de Descartes y lo sitúa mucho más cerca de Spinoza que del filósofo del dualismo (Tönnies, 1988: 160-168). Descartes es por supuesto muy influyente en filosofía, pero se mantiene como un pensador eminentemente conservador; Hobbes, en cambio, es un revolucionario que busca situar en vez de separar la espiritualidad y la materialidad en la definición de ser humano (Podoksik, 2016). De hecho, es sabido que, para Descartes, la posición de Hobbes reflejada en el *De Cive* es escandalosa: “muy peligrosa, muy malvada y digna de censura” (Biral, 1998: 52). Tönnies hace referencia a Auguste Comte para reforzar la idea de Hobbes como un pensador revolucionario que inaugura las ciencias sociales. De hecho, al final de *Hobbes Vida y doctrina*, Tönnies cita directamente a Comte: “Hobbes es el verdadero padre de la filosofía re-

**7** Asombra que Tönnies ocupe a Hobbes para defender la libertad de expresión, sobre todo cuando se tienen en mente las causas de sedición expuestas en el capítulo 12 del *De Cive*. Allí, Hobbes defiende la objeción de conciencia institucional, es decir, la idea de que la institución define qué es lo bueno y lo malo. Aun cuando un sujeto singular crea que algo es pecado, si lo manda el soberano debe realizarlo pues si el soberano así lo estipula entonces no es pecado (Hobbes, 2010: 245-246).

**8** Si bien es cierto que Tönnies expresa ideas nacionalistas, se mantiene alejado de posiciones extremas como el nacionalsocialismo, pues para la época la discusión significativa es la formación de un estado-nación aún inexistente (ver Erdinzáin, 2015). Al respecto, me parece que las ideas de Tönnies que detallaré en las páginas siguientes refuerzan la importancia del derecho para una relación entre diferentes grupos humanos que, aun organizándose en un estado, quieren mantener su propia identidad. Traigo como referencia la siguiente cita a un comentario de la edición en español de la constitución de Weimar de Leonardo Álvarez: “El derecho fue percibido como uno de los pocos instrumentos adecuados para poder garantizar la unidad de la sociedad. Una democracia procedimental como la plasmada en el texto de la Constitución de Weimar cabría ser explicada justamente conforme a aquellos presupuestos orientados a construir la unidad a través del derecho” (2011: 254). Con estas palabras se puede resumir un aspecto de la obra de Tönnies que estaba en juego en el debate que antecede a la constitución de Weimar.

**9** Más recientemente, sobre la idea de una sociología hobbesiana, ver Wickham (2014). Agradezco esta referencia a Daniel Chernilo.

volucionaria” (Tönnies, 1988: 499). Su revolución es haber puesto el énfasis necesario en los principios seculares de la sociedad que nos permiten estudiarla científicamente.

La materialidad mencionada implica que los cuerpos son *res extensa* que ocupan un lugar en el espacio. Esta aseveración acerca y aleja a Tönnies de Descartes, ya que la materialidad que observa Hobbes no es compatible con el dualismo cartesiano de *res cogitans* - *res extensa*. A través de los sentidos, al observar el movimiento de los cuerpos, podemos referirnos a algo que no es engaño ni ilusión, y que hace referencia también al ámbito de la acción política. Muy lejos de ser un engaño, la observación de la vida en común nos puede entregar hechos que señalan la necesidad de buscar un principio desde el cual sea posible hablar de las relaciones humanas con objetividad. Así, si bien las causas reales no se derivan de los *fenómenos* físicos, es decir no se obtienen mediante la experiencia, sí podemos llegar a ellas a través de la actividad pensante. Dice Tönnies: “Si no conocemos la manera de obrar de la naturaleza en cada caso concreto, conocemos la manera de proceder en general, sus métodos, sus leyes fundamentales” (1988: 173). Tomando como referencia las clases de Durkheim sobre Hobbes, Marcel Mauss señala que el dualismo filosófico es incompatible con Hobbes y que Descartes no reconocería un origen meramente material como atribuible también al sujeto<sup>10</sup>. En relación con el ideal científico de la modernidad temprana, particularmente con Galileo, dice Durkheim:

El pensamiento de Hobbes, por el contrario, está totalmente vuelto hacia las cosas. Él se ubica desde el punto de vista del objeto unidad de la ciencia en la unidad del objeto. No hay dos niveles. A partir de entonces la filosofía no está ya fuera de las ciencias ni las domina; está en el mismo nivel que estas últimas, no es más que su síntesis, y la ciencia del sujeto no es más que una ciencia como las otras, que las supera en complejidad pero depende de ellas porque ahí están sus raíces (Durkheim: 34-33).

Siguiendo con la demostración de cómo el pensamiento de Hobbes se centra en las cosas, dice Tönnies: “Galileo (...) afirma rotundamente que todos los accidentes fuera de los “primarios” – forma, número, movimiento – no residen en los objetos sino en nosotros mismos, y aparte de esto no son más que puro nombre” (1988: 128). Ello indica que la acción, que para Hobbes es materialidad, implica siempre movimiento. Se puede sin duda calcular, pero se ha de partir desde la observación de sí para nombrarla. Hobbes es un

<sup>10</sup> Descartes sostiene que el cuerpo siente y que el sentir está relacionado con lo intelectual. Pero él refiere a una materialidad que no entrega un conocimiento claro y distinto y considera que ello es resorte de la metafísica. Si el espíritu es indivisible, la materia es divisible y por ello entrega un conocimiento sobre el que es posible errar. Ver Descartes (1977: 2-17).

discípulo de Galileo que negará la diferencia entre representación y pensamiento; no queda algo esencial, distinto y más elevado fuera del alcance de lo que podemos constatar en los movimientos, sus consumaciones y sus reacciones.

Por tanto, si el interés por observar lleva a considerar la materialidad del mundo, para Hobbes esto se refiere a la propia materialidad de las relaciones humanas. Tönnies no indica una materialidad informe sino que, siguiendo tal vez un lenguaje husserliano, por materialidad está pensando en el fenómeno que aparece y respecto del cual no hemos separado, por una parte, aquello que se resiste ser objetualizado y, por la otra, el objeto tal y como se ve<sup>11</sup>. Así, lo real es la *sustancia como cuerpo* y su movimiento; esto es, lo que se puede observar. De la mano del materialismo hobbesiano, el sociólogo ingresa en el terreno del debate del *ius naturalismo*<sup>12</sup>. Tönnies caracteriza la propuesta de Hobbes como una que se mantiene al interior de la tradición del derecho natural, pero donde éste se *deduce* a partir de la necesidad de racionalización. Ella surge de la necesidad de generar un vínculo más complejo e integrado que el original, un vínculo de tipo más bien emotivo, tal y como lo vimos en la cita anterior de Durkheim. Podríamos decir que el estar juntos de los seres humanos no depende de principios originarios, ni de nuestras meras emociones sino que, a partir del choque entre los cuerpos y los arbitrios, ello nos lleva a *deducir* un principio universal que regule la vida en común. Esa referencia al fenómeno social o asociativo caracteriza para Tönnies el discurso sociológico que se instala en el vértice entre la materialidad y la racionalidad formal que se abre a partir de la propuesta hobbesiana (Ricciardi, 1997: 103). Siguiendo esta idea, se ha insistido en que Hobbes sería más bien un pensador racionalista antes que materialista, pues si bien parte de una constatación material -el *choque* entre cuerpos– esta constatación sirve para deducir principios racionales<sup>13</sup>. Considerando esta inclinación racionalista, cabe destacar que Tönnies toma una posición en el debate entre los historiadores del derecho y los positivistas. Allí, aunque toma una posición intermedia, en lo que se refiere a su apropiación de Hobbes se distancia más de los historiadores, quienes buscan afirmar sus propuestas en principios nacionalistas ligados a ideales románticos anti-ilustrados. Por otra parte, los positivistas buscan principios abiertos que permitan una comprensión de la vida social más realmente diversa (ver Ricciardi, 1997: 108)<sup>14</sup>. Considerando esto, Hobbes puede ser

<sup>11</sup> Podoksik (2016) insiste, muy acertadamente, en la relación de Tönnies con la fenomenología.

<sup>12</sup> Sobre la ley natural como fundamento de la teoría social moderna, incluyendo entre otros autores a Hobbes y Tönnies, ver Chernilo (2013).

<sup>13</sup> Así, por ejemplo, lo sostiene Nial Bond: “Hobbes es menos un empirista británico en la tradición de Bacon, Newton, etc. que un pensador sistemático racional en la tradición continental” (2013: 110-11).

<sup>14</sup> Al respecto es interesante que Kelsen, en su obra póstuma *Religión Secular* (2015: 55-80), dedica varias páginas a la relación entre los historiadores de la filosofía moral y el *ius naturalismo* para con ello mostrar un

visto como un autor que requiere de la ficción del estado fundamentalmente porque es consciente de la alteridad con la que tiene que vérselas el mundo moderno. Es decir, el filósofo británico parte de una situación de época: quien está ante mí es radicalmente un otro, alguien que no piensa lo mismo que yo, ni cree en el mismo dios que yo. Su voluntad es un principio arbitrario porque difiere de los propios intereses de quien está confrontando. Se requiere por tanto de un principio universal nacido de una ficción (Biral: 2015)<sup>15</sup>.

Para Tönnies, la materialidad tiene una consecuencia muy significativa para la relación entre la moral y el campo jurídico; a saber, no se precisa de una división entre derecho y moral, porque la moral se referirá a postulados absolutos mientras que el derecho, incluso el derecho natural, a postulados fundamentalmente condicionados. Mientras que la moral se refiere a principios desde los cuales se debe dirigir la acción, el derecho natural partiría de una asociación, es decir, de una puesta en relación que implica siempre un cierto condicionamiento pues de una acción surgirá una reacción. Así, la idea de la moral como principio de la acción humana ha sido en general mal planteada, porque en la vida civil no se puede partir de principios incondicionados. Por el contrario, ella debe deducirse respecto de principios asociativos, que se resumen en el sistema de derechos y que contemplan la acción en su exterioridad total a partir de la reacción que de ella se produce (Tönnies, 1988: 244-247).

Tönnies declara su preferencia por la filosofía hobbesiana antes que por la kantiana, puesto que el alemán ha separado el derecho de la moral. Kant se contenta con el dualismo tradicional entre lo interno entendido como la moral y lo externo como el derecho. Desde una óptica hobbesiana, sin embargo, cualquier adhesión interna a la justicia como regla es quebrar con los principios asociativos (Tönnies, 1988: 244)<sup>16</sup>. Más adelante nos dice Tönnies: “Hobbes, sin conocer esta diferencia, ofrece de hecho los supuestos, los principios primeros y rasgos fundamentales del derecho natural racionalista posterior. No conforma el derecho natural según principios morales, sino que la moral según principios jurídicos-naturales” (Tönnies, 1988: 247). Con esto, el sociólogo alemán enfatizará que no se trata de un *deber cumplir*, que es asunto de la moral, sino que lo que viene constreñir son los contratos que vinculan la voluntad, es decir, los asuntos jurídicos. Así las cosas, la propuesta de Tönnies insiste en una dimensión relevante de

la filosofía hobbesiana: su contractualismo viene a darnos el único principio desde el cual podemos suponer el curso que tomará la acción considerada como movimiento. Por el contrario, si nos mantenemos en el horizonte kantiano la intención de la acción se resiste a ser conocida y solo vemos el cumplimiento o no de la regla del derecho —aun cuando en un horizonte lejano tanto derecho como moral tengan un mismo principio en la idea de libertad. La tesis de Tönnies no nos indica si la acción es buena en sí misma pero sí nos muestra que de ella se desprenderán diversas reacciones, otros tipos de movimientos. Es en ese *entremedio* de las acciones que podemos ver sus efectos; nos preguntamos si nuestra acción produce estabilidad o inestabilidad, y por cierto si con ella se consiguen los fines esperados. Las reacciones pueden ir desde la buena acogida por parte de la persona hacia la cual dirijo mi acción hasta la sanción cuando la acción es una falta y el agente no consideró la posible reacción negativa del destinatario. Sin embargo, ambas cosas son esperables y se pueden prever. Para Hobbes, el ser humano puede prever esta gama de posibilidades en cuanto conoce las reglas sociales y puede imaginar las consecuencias de las acciones. Por el contrario, todo aquello que no puede ser proyectado como secuencia de medios y fines es visto como azaroso. Los principios de los que deberá hacerse cargo la sociología son observables, o al menos se pueden deducir de la observación de ciertas acciones. LA sociología contribuye a la reflexión sobre el derecho pues aporta una reflexión respecto de los tipos de vínculos que se dan entre los seres humanos y cómo éstos condicionan el actuar de los seres con voluntad. Es así como la sociología de Tönnies puede observar el modo en que los seres humanos organizamos nuestra acción no solo en función de lo que queremos individualmente sino también considerando los acuerdos a los que deseamos llegar entre los seres singulares que de hecho somos. Al mismo tiempo, es posible constatar que en algunas ocasiones simplemente nuestra motivación es no transgredir los derechos de otros seres humanos por el mero temor al sistema de derecho. Ninguno de esos acuerdos es originario, sino que suponen una ficción sobre qué es aquello que la ley natural posibilita —y esta ley es la excusa que sirve de fundamento para el estar juntos y posibilitar la aparición de lo que denominamos estado. El estado nos entrega un sistema de leyes civiles públicas que crean un marco de reconocimiento y previsión. Una vez conformado el estado, cada uno evalúa voluntariamente si restringe internamente su acción o, por el contrario, si espera ser regulado por él externamente<sup>17</sup>.

El ser humano celebra contratos y alianzas guiado por su interés propio en el sentido que la sociología ha dado a

---

vínculo con lo divino que dejaría hipostasiada a la institución del estado. La posición de Tönnies sobre el estado va de la mano de la secularización y el anhelo de una socialdemocracia, pero como se verá más abajo su argumento tampoco termina por ser convincente.

**15** Biral insiste en que el estado de naturaleza expresa discusiones arbitrarias en las que el ser humano toma posición en cuestiones de gusto como si se tratase de principios universales.

**16** Ricciardi indica que Tönnies cree que puede corregir a Kant, sustituyendo los fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho por los fundamentos sociológicos de la economía, la política y la moral (1997: 28).

---

**17** Al respecto, hay un punto interesante en lo señalado por Tönnies, pues en Hobbes la prudencia ha cambiado y es ahora un concepto mucho más instrumental que en su sentido clásico —particularmente con Aristóteles. En ese sentido gira también el término deliberación, que se entiende de manera más mecanizada (Hobbes, 1980: cap. V).

la idea de acción instrumental. Pero no se logra una visión objetiva de esta clase de fenómenos si se piensa que su esencia está constituida por su mera existencia. No hay algo así como una visión orgánica natural, tal como existía en las teorías clásico-medievales; lo que observamos es el choque entre cuerpos que deben ser regulados racionalmente. Dice Tönnies: “El ser humano no se comporta, respecto a sus contratos, como una célula en el tejido correspondiente, sino que ve en ellos un instrumento ideal para mover la voluntad de los contratantes” (Tönnies, 1988: 309). Considerando el aporte del racionalismo materialista de Hobbes, y siguiendo a Ricciardi, podemos definir el pensar sociológico como aquel que “asume como objeto propio cada relación en la que el singular entra en relación con otros, hasta considerar aquellos ‘seres humanos sociales’ en los cuales es predominante la formación de una voluntad colectiva que subsuma la voluntad individual” (1997: 21-22).

Este énfasis en lo individual, que algunos situarían en lo singular, es significativo pues nos dirige al componente asociativo. Al no haber un principio común desde el que se funda el orden del mundo, ninguna idea de esencia social humana y por el contrario un predominio de lo singular, asociaciones tradicionales como la iglesia pierden su poder pues ya no están por sobre el sistema de derechos del estado. Más bien, ella tiene ahora un ámbito restringido de acción, lo que a su vez seculariza la acción política:

La iglesia ni tiene un derecho propio, ni una existencia separada del estado. No es más que una institución que el legislador, ateniéndose a la razón de estado, puede y debe conformar y modificar. Hobbes piensa y desea, en lugar de la Iglesia, una organización de enseñanza inspirada estrictamente en fines metafísicos y morales (Tönnies, 1988: 308).

En alguna medida, Tönnies exagera el anhelo de Hobbes y lleva al máximo su tesis sobre la secularización. Pero incluso si en este punto su interpretación es discutible, o su análisis es poco fiel a la obra del filósofo, Tönnies se está haciendo eco del espíritu de su época. El estado no puede partir de las ideas que un credo tiene; por el contrario, si lo que desea es asegurar la democracia no puede sino comenzar desde una noción de principios asociativos. Eso es justamente lo que se puede deducir de la *observación empírica* de las relaciones humanas; es el modo en que ponemos en el discurso los tipos de ligámenes o vínculos entre seres humanos. Este proceso de racionalización es el único que permite que la sociedad pueda ser objeto de reflexión científica (Ricciardi, 1997: 114).

Si bien con esto se rinde tributo al tratamiento de la política como ciencia, tal como la comprendió, por ejemplo, Aristóteles, se expresa igualmente un giro que nos separa del aristotelismo e incluso del ideal platónico: no hay algo así como un bien presupuesto que debe ser perseguido y nos

guía respecto de a qué debemos aspirar. Por el contrario, debemos buscar en la realidad que observamos aquello que va a suceder y cómo hemos de concretar nuestros fines. Este rompimiento con un ideal greco-medieval es evidente en toda la obra de Hobbes y lo podemos ver particularmente en los pasajes donde ironiza respecto de los filósofos moralistas entre ellos, por supuesto, el propio Aristóteles (Hobbes, 1980: 79). No se trata del bien, ni de la justicia, ni de un credo específico; se requiere más bien de un artificio que sirva de unidad y que permite prever el curso de la acción de modo tal de intentar impedir el caos y la guerra civil.

## COMUNIDAD Y ASOCIACIÓN

Al final del apartado anterior ya hemos comenzado a adentrarnos en el problema del tipo de relación social que los seres humanos establecemos, así como el problema de su conmensurabilidad. Esto quiere decir que las relaciones sociales son un tipo de relación que puede ser tematizada y ser objeto de estudio de una ciencia empírica. Como se ha dicho anteriormente, si bien la distinción de Tönnies entre comunidad y asociación es conocida en los círculos de las humanidades o las ciencias sociales, ella no goza de mayor reconocimiento en la filosofía política o derecho anglosajón, donde el término comunidad se asocia al debate liberal-comunitario de fines del siglo XX en Norteamérica<sup>18</sup>. No obstante este desinterés filosófico-jurídico, la pregunta que se encuentra a su base sí es relevante para los debates de filosofía política y su relación con la jurídica. El argumento es aquí un cuestionamiento del origen a partir del cual comenzamos a pensar nuestra vida en común. Formulada como pregunta, podríamos enunciarla de la siguiente forma: nuestra vida junto a otros seres humanos, ¿se origina desde nuestras características singulares o desde el principio que funda su unidad? La relevancia política de esta interrogante debiese ser evidente en un escenario donde encontramos visiones de mundo cerradas, como la de los populismos conservadores y, por otra, puntos de vista donde las comunidades se entienden como esencialmente plurales y mestizas. Podemos entonces actualizar el interrogante de la siguiente manera: ¿Qué nos define como pueblo? Cuando el derecho busca asegurar la unidad ¿lo hace favoreciendo la diversidad o indicando una unidad esencial?

Como ya se ha dicho, las referencias de Tönnies a la obra de Hobbes muestran que su aproximación fue algo forzada, lo que inclina el trabajo del filósofo británico a justificar su propia visión de disciplinas más sociológicas y políticas.

<sup>18</sup> Quiero insistir que con esto no me estoy refiriendo al reconocimiento que Tönnies haya podido tener, en Alemania, en autores como Plessner o Schmitt. Me refiero más bien a aquellos otros debates donde su distinción entre comunidad y asociación hubiese sido un aporte, como el caso del debate comunitario liberal de fines del siglo XX.

Tönnies polemiza con juristas y sociólogos de su época, y su interés disciplinar es indicar qué es lo que le compete efectivamente a la sociología en su diálogo con el derecho. Al mismo tiempo, las motivaciones políticas de Tönnies dicen relación con la búsqueda de la socialdemocracia y de un modo democrático de gobierno.

Respecto del asunto disciplinar, que ya hemos situado como de origen moderno, Tönnies destacará que la sociología es "...la ciencia de las relaciones concretas y voluntarias, en el sentido que tan solo a partir de ella es posible dotar de sentido también las otras esferas en las que la actividad humana se manifiesta como reconocimiento o desencuentro" (Ricciardi, 1997: 28). Esta manera de definir la sociología se acerca a la propuesta de Hobbes donde podríamos decir que el ser humano, incluso en el estado de naturaleza, tiene voluntad y delibera. Al mismo tiempo, el argumento acentúa el carácter consensual que Tönnies cree encontrar en Hobbes<sup>19</sup>. Tönnies ve en Hobbes un racionalismo anti-dualista que sirve de bisagra entre lo observable y lo pensable. Respecto de los debates de la época, Tönnies no encuentra una salida clara, por ejemplo, entre las posiciones racionalistas e historicistas. El argumento hobbesiano fundamental, aquel que hace de bisagra entre lo racional y lo material, es para Tönnies una versión específica de *ius naturalismo*. Se trata de un iusnaturalismo de carácter racionalista y con capacidad de justificar lo común que en la vida material parece ausente desde la racionalidad. Ese es justamente el ideal de ciencia que se ha comentado más arriba (Tönnies, 1979: 203-234; Ricciardi, 1997: capítulo 1).

La diferencia entre comunidad y asociación no sería un dualismo sino el pasaje desde una forma de vida originaria y arbitraria hacia una esfera de reconocimiento plural; una forma de salir de la autorreferencialidad para encontrarse con otras personas en un dominio neutral en que el contrato sirve de marco común. La comunidad es lo natural, lo racial, lo cultural, la nación; mientras que la asociación es la construcción de la *persona abstracta*. Ambos momentos deben ser puestos en relación como momentos específicos mas no como opuestos que nunca se descubren. Este es, para Tönnies, el marco en el que se encontraría una solución a la supuesta oposición entre sociedad y estado<sup>20</sup>. Como forma

de abstracción, la asociación presupone que ella es solo posible desde el momento en que hay una *voluntad asociativa*. El tránsito entre la comunidad y la asociación es un tránsito que se realiza mediante la racionalización. Ello implica poner el acento en las relaciones utilitarias y evaluar las acciones según los fines que queremos conseguir: se trata, nuevamente, del dominio de la acción instrumental. En este sentido, la filosofía de Hobbes tiene también una contribución que hacer, pues el tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil demuestra que se debe pensar racionalmente un principio tal que, si bien no existe materialmente, sí lo hemos presuponer para poder vivir juntos. Quizá ese principio efectivamente no exista, pero racionalmente lo necesitamos para regular nuestro trato mutuo. Si bien el surgimiento de una relación social tiene cierta racionalidad, su origen son las emociones; es decir, sentimientos que nos motivan a entrar en acuerdos con otros seres humanos. Estos sentimientos, como bien es sabido, en el caso de Hobbes son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para la vida y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo (Hobbes, 1980: 105). En este contexto, la razón simplemente sugiere normas adecuadas para lograr la paz y posibilita las condiciones para desenvolvernos en un ambiente pacífico. Tanto en el horizonte de Hobbes como en la reflexión que Tönnies tiene sobre él, las relaciones asociativas son siempre instrumentales.

Toda relación asociativa parte de la necesidad de una voluntad, que en su expresión natural es arbitraria y requiere de cierta complejidad para poder establecer relaciones con otras personas. A este respecto, Tönnies sigue siendo cercano a Hobbes: en el estado de naturaleza se da una situación de guerra de todos contra todos y si bien se asume que en el estado de naturaleza sí hay relaciones sociales, no sabemos, ni podemos tener certeza sobre si esas relaciones encontrarán limitaciones o, como comentamos en el apartado anterior, si han de ser consideradas según ciertos principios de asociatividad que van ligados a la ley natural. A partir del carácter observable de la metodología sociológica, es posible indicar que el derecho natural que emana de la tradición hobbesiana nos permite prever los límites de la acción. Este derecho presupone la necesidad del estado para asegurar la paz y la consecución de los fines personales que requieren de la acción instrumental. En este panorama, las acciones se pueden medir en cuanto sabemos que, si el ser humano no limita su acción tomando en considerando a otras personas, sufrirá sanciones.

Al revisar la obra de Hobbes, Tönnies insiste en situar la necesidad del derecho natural como el presupuesto que

**19** Pese a que el espíritu de época de Tönnies tiene como idea fundamental la consolidación del estado-nación, las ideas del sociólogo nos sirven para pensar la posibilidad de sociedades abiertas que se hagan cargo de la plurinacionalidad: al fin y al cabo, su pensamiento no era afín al nacionalsocialismo y el hecho de que haya congeniado con algunas de las ideas nacionalistas generalizadas en su época dice relación con que el estado-nación alemán no estaba consolidado aun. Remito a la nota 8 de este artículo.

**20** Schluchter cree que Tönnies menosprecia a Hegel por criticar el contrato social, lo que posiblemente es correcto. No obstante, la propuesta de Hegel es mucho más cercana a Aristóteles y, como se ha discutido, en ocasiones arriesga ser leída como una propuesta homogeneizante. Para Tönnies es muy importante mantenerse lejos del ideal romántico que po-

siciona centralmente a la nación. Pero son varios más los pensadores asociados al mundo jurídico que se refieren a la escisión entre estado y sociedad. Inglis sostiene que el énfasis estaría dado por la dimensión globalizada que tiene la idea de *Gesellschaft* (y la de capital), lo que contrasta con la idea de Pueblo (*Volk*) más cercana a la idea de *Gemeinschaft*. Sin embargo, ambas operan en conjunto (2009).

establece las condiciones de posibilidad de la normatividad. Asimismo, esta necesidad se deduce de las propias relaciones materiales. Para Ricciardi, esta atención a la dimensión normativa de las relaciones sociales representa un aspecto constitutivo del discurso a través del cual la sociología se configura como ciencia de tales relaciones sociales y que tiene su dimensión histórica específica en la modernidad (1997: 47-48). La modernidad hobbesiana ofrece principios racionales que llevan a pensar la normatividad de la voluntad humana en cuanto leyes que provienen del contrato y no de una voluntad orgánica y natural. Así, el estado como persona artificial se entiende como un acuerdo entre todos los singulares. En ese sentido, durante algún tiempo al menos Tönnies cree que lo más cercano a esa situación común sería justamente la idea hobbesiana de *Commonwealth* (Podoksik, 2016; Ricciardi, 1997). Justamente en relación al *Commonwealth*, Tönnies se diferencia de varios autores importantes de su época, pues con esa noción acentúa lo común como algo que no puede existir con anterioridad al derecho privado, que a su vez es el origen de las relaciones sociales. Sin embargo, considerar que la idea de estado en Hobbes requiere del acuerdo de todos los contratantes es ingenua; por el contrario, Tönnies indica que en la distinción que él hace, la comunidad es relativa al yo y la asociación a la persona. Dice Tönnies: “según esta distinción, existen dos sistemas jurídicos diametralmente opuestos: aquél en que los seres humanos están relacionados entre sí como miembros (o partes) naturales de un todo, y aquél en que vienen a relacionarse como individuos independientes, tan sólo en virtud de las voluntades racionales” (1979: 211).

El estado es resultado de un pacto en cuyo contexto los actores singulares han cedido sus derechos a dicha institución para obtener protección y por cierto directrices sobre qué hacer. Se muestra así que no hay una naturaleza humana propiamente mala sino que, en ausencia de un estado, existe inseguridad sobre qué sucedería en el momento en que un ser humano decide ir por sus propios intereses pasando a llevar al resto. Con esto, Tönnies hace ingresar la sociología en los problemas normativos. Los seres humanos en cuanto personas son considerados como agentes con la capacidad intelectual para decidir sobre sus fines y los medios para conseguir sus objetivos. Todo ser humano puede planearse fines, tiene la posibilidad de prever y con esto es también dueño de su acción. Dice el sociólogo: “El ser humano individual ha de concebirse en todo momento como capacitado para tomar decisiones” (Tönnies, 1979: 207). Este racionalismo propone al estado como la solución más adecuada a la diversidad original que resulta de una situación en que los arbitrios individuales entran en disputa. Para mostrar la forma en que la propuesta de Tönnies se abre a la reflexión actual, conviene citar un texto de Hobbes en que indica claramente cómo entiende las acciones voluntarias:

Llamo voluntarias [a aquellas acciones] que siguen inmediatamente el último apetito, y allí donde solo existe un apetito, este es el último. Además pienso que es razonable castigar la acción irreflexiva, cosa que un ser humano no podría hacer con justicia a otro ser humano a menos que la acción fuera voluntaria. De hecho, no puede decirse que ninguna acción de un ser humano, por más repentina que pueda ser, se haga sin deliberación, porque supone que la o el autor(a) ha tenido tiempo a lo largo de toda su vida anterior para deliberar acerca de si debía realizar esa clase de acción o no (Hobbes, 2015: 177).

Hobbes no va a eliminar la posible relación entre libertad y sentimientos, lo que dice relación con su intento de oponerse a las ideas antiguas que refieren a un ser humano virtuoso que de esa forma contribuye a la vida en comunidad. Libertad y necesidad están asociadas, y su relación es que la necesidad se refiere a la asociación por causalidad. Que algo sea necesario indica que podemos comprender su origen; es decir, que podemos asociar una cierta acción “libre” a un cierto cálculo y esto a su vez vincularlo con un origen emocional que, con el reconocimiento de otros seres humanos, se ha ido racionalizando. El paso del estado de naturaleza al estado en Hobbes es un paso racionalizante en la medida que ya no aparecen argumentos relativos a gustos individuales o lo que cada uno cree correcto. Se trata, más bien, del paso a una cierta objetividad que no elimina la materialidad sino que la observa. Es por ello posible afirmar que, en la propuesta de Tönnies, el nexo entre política y norma social indica un rol para la sociología en su referencia sistemática al derecho natural. No solo se enfatiza cómo tiene lugar el acatamiento de las normas sino que se muestra efectivamente cómo éstas se van constituyendo.

A partir de lo anterior, en la propuesta de Hobbes la persona artificial que es el estado trae consigo un aspecto importante que posibilita su apertura a la alteridad; el mundo político queda abierto a la *consideración secular*. La acción relevante que el teórico político ha de considerar ya no se observa desde el punto de vista de su sintonía con el alma o el corazón, con sus intenciones, sino que en relación con lo que los seres humanos hacemos y manifestamos físicamente. La sociología no puede solucionar la crisis de las instituciones, pero sí entregar herramientas para pensar tal crisis en cuanto observa las relaciones sociales en el contexto de las normas que impone la política.

El libro *Comunidad y asociación* hace mucho más que marcar una distinción entre los dos términos, intenta más bien mostrar la complejidad de relaciones que se establecen entre ellas. Así, más que escoger entre una u otra, la empresa de Tönnies es más cercana a la construcción de tipos ideales donde ambos tipos ponen situaciones distintas a la vista y pueden incluso darse al mismo tiempo. Dicho eso, no hay dudas de que el sociólogo tiene una inclinación secular y que mediante esta inclinación buscaba encontrar una cierta

moral que pueda instaurar el respeto mutuo entre seres humanos así como asegura sus libertades individuales.

Si Tönnies fue capaz de ofrecer una visión de la sociedad en un sentido tanto sociológico como filosófico, no hay duda de que lo hizo de la mano de Hobbes. Tönnies realiza una *epojé* para poder encontrar los principios que sostienen la descripción de aquellos tipos de relaciones que podemos efectivamente describir como observadores. Esta *epojé* quizá lo llevo a una ausencia, la ausencia de lo común-secular. La ausencia de este *absoluto* se explica con el estado de naturaleza de Hobbes, un momento que no existe, ni existió nunca y en el que no hay nada más que fuerzas que se contraponen; donde solo encontramos a cada individuo con su propia idea del bien y la justicia en la conocida guerra de todos contra todos. Aquel absoluto no aparece porque hay que tratar de *representar* o construir algo que, remotamente al menos, se asemeje a aquella unión inexistente entre seres humanos. Pero no es ese vacío lo que preocupó a Tönnies; por el contrario, él se interesa por lo que tiene lugar cuando desplegamos un discurso sobre las relaciones sociales. Esta racionalidad es crucial en la modernidad, tanto en sus versiones más cercanas a las ciencias sociales o desde las visiones más estetizantes de los románticos. En un texto de Kant que pertenece a sus escritos sobre la historia, posiblemente el lugar donde mayor cercanía se encuentra con Hobbes, el filósofo alemán se pregunta por *El comienzo presunto de la historia humana* y la sitúa bíblicamente en la salida del paraíso, cuando los seres humanos debieron organizar un discurso que justificase su acción. Kant se refiere al acto de dar nombres a los hechos materiales, pues en dicha actividad va apareciendo algo racional en nuestro trato con el otro. Pero hay también una delgada línea entre justificar racionalmente, entendido como ideal ilustrado, y justificar conforme principios que terminan por eliminar la diversidad. Habitamos ese lugar donde la meta es construir una comunidad que proviene de la nada, por lo que es preciso buscar excusas que permitan mostrar qué es lo que falta, ¿por qué sería necesario estar juntos si el origen es la individualidad dotada de total singularidad? Tönnies responde esta pregunta buscando aquella comunidad que ha pasado por la asociación. Aquí, él transita de la sociología al derecho y del derecho a la filosofía. Y si pensamos en la filosofía misma, pasamos de una aproximación analítica a una fenomenológica e histórica.

En relación con Hobbes, el legado de Tönnies no es haberlo leído bien o mal, muy probablemente hizo ambas cosas. Su legado es haber pensado con él y más allá de él. Al fin y al cabo, estamos frente a una propuesta de filosofía social que busca continuar, desplegar, el problema moderno. En términos científicos, quizás el legado es algo estrecho en tanto habla de la mensurabilidad de las relaciones sociales en un contexto crecientemente utilitarista. Sin embargo, en el ámbito jurídico entrega una reflexión que sigue vigente y cada cierto tiempo se nos presenta nuevamente. ¿Qué puede asegurar el derecho sino la secularización?



## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, L. (2011). La constitución de Weimar ¿Una República sin republicanos? *Historia Constitucional*, n. 12, 443-459. Recuperado de <http://www.historiaconstitucional.com> (última consulta 18 de junio 2019)
- Alvaro, D. (2010). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC* # 52, marzo.
- Biral, A. (1998). *Hobbes: la sociedad sin gobierno. En El contrato social en la filosofía política moderna*. Madrid: Res Publica.
- Biral, A. (2012). *Per una storia del concetto di politica lezioni su Aristotele e Hobbes*. Padova: Il Prato.
- Bond, N. (2013). *Understanding Ferdinand Tönnies' Community and Society: Social theory and political philosophy between enlightened liberal individualism and transfigured community*. Berlin: LIT
- Chernilo, D. (2013). *The natural law foundations of modern social theory A quest of universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Durkheim, E. (2014). *Hobbes entre líneas*. Buenos Aires: Interzona.
- Erdonzáin, Ana. (2015). *Ferdinand Tönnies (1855-1936): Vida y sociología*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Heberle, R. (1937). The sociology of Ferdinand Tönnies. *American Sociological review*, Vol. 2, No. 1 Feb, 9-25.
- Hobbes, T. (1980). *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura económica.
- Hobbes, T. (2010). *De Cive*. Buenos Aires: Hydra.
- Hobbes, T. (2015). *Sobre libertad y necesidad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Inglis, D. (2009). Cosmopolitan Sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global Gesellschaft. *The British Journal of Sociology*, Vol. 60 Issue 4.
- Kelsen, H. (2015). *Religión secular*. Madrid: Trotta.
- Podoksik, E. (2016). Ferdinand Tönnies: Hobbes Scholar. En Adair-Toteff, C. (ed.), *The Anthem Companion to Ferdinand Tönnies*. London, New York, Melbourn, Delhi: Anthem Press.
- Ricciardi, M. (1997). *Ferdinand Tönnies sociólogo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra ottocento e novecento*. Bologna: Il Mulino.
- Tönnies, F. (1988). *Hobbes Vida y doctrina*. Madrid: Alianza.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- Schluchter, W. (2011). Ferdinand Tönnies: Comunidad y Sociedad. *Signos filosóficos*, vol. XII, no. 26 Julio-diciembre, 43-62.
- Schmitt, C. (2010). En contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis. En *La Tiranía de los Valores* (pp. 51-68). Granada: Comares.
- Strauss, L. (2008). El nihilismo alemán. En Esposito, R., Galli, C. y Vitello, V. (eds.), *Nihilismo y Política con textos de Juan-Luc Nancy, Leo Strauss y Jacob Taubes*. Buenos Aires: Manantial.
- Wickham, G. (2014). Hobbes's Commitment to Society as a Product of Sovereignty: A Basis for a Hobbesian Sociology. *Journal of Classical Sociology*, 14(2), 139-155.

## SOBRE LA AUTORA

### Carolina Bruna Castro

cbruna@derecho.uchile.cl

Licenciada en Filosofía y Magister en Filosofía, mención en Ética y Filosofía Política, por la Universidad de Chile. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Profesora Asistente del Departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Sus áreas principales de investigación son la filosofía política y jurídica moderna del siglo XX. También se interesa por la historia de los conceptos y el pensamiento latinoamericano.



# ¿QUÉ ES UN CONCEPTO? THEODOR W. ADORNO Y LA CRÍTICA COMO “MÉTODO”\*

**AUTOR**

**RODRIGO CORDERO**

Universidad Diego Portales, Chile.

**Cómo citar este artículo:**

Cordero, R. (2019) ¿Qué es un concepto?  
Theodor W. Adorno y la crítica como “método”.  
*Revista Diferencias*, N. 8, pp. 40-50.

\* El presente artículo es parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular 1181585. Agradezco el extraordinario espacio intelectual y apoyo material brindado por el Institute for Advanced Study, en Princeton, para desarrollar este trabajo. Deseo agradecer, en particular, a David Bond, Robin Celikates, Didier Fassin, Murad Idris y Rahel Jaeggi por sus generosas observaciones en variadas conversaciones en torno al “trabajo” de los conceptos. Agradezco también a Francisco Salinas por sus agudos comentarios al texto y a Daniel Chemilo por su labor como editor del presente número.

**Artículo**

Recibido 03/03/2019  
Aprobado 25/04/2019

## RESUMEN

¿Qué es un concepto? Al proponer esta pregunta como hilo conductor, el artículo discute el alcance que el estudio y la crítica de los conceptos tiene como momento ineludible del estudio y la crítica de la sociedad. A partir de una lectura del curso *Introducción a la Dialéctica* de Theodor W. Adorno, explora la “utopía cognitiva” que anima la comprensión de la crítica como la búsqueda de alcanzar con conceptos la realidad material de la vida social. Para tal efecto, se reconstruyen tres momentos que articulan una aproximación crítica al trabajo que los conceptos realizan en la sociedad: i) el efecto pedagógico de los conceptos, ii) la vida que movilizan y iii) la sensibilidad etnográfica hacia ellos. Sobre esta base, el artículo sostiene que trabajar a través de los conceptos implica no sólo desafiar los límites epistémicos que dividen a la filosofía de la sociología, sino que hacerse cargo del problema ético de hacer justicia de aquello que el orden conceptual de la sociedad misma excluye así como de lo que emerge como posibilidad más allá del dominio de lo existente.

**PALABRAS CLAVES: ADORNO; CONCEPTOS; CRÍTICA; DIALÉCTICA; MÉTODO**

## ABSTRACT

What is a concept? By exploring this question, this article discusses the extent to which the study and critique of concepts is an unavoidable moment of the study and critique of society. Through a reading of Theodor W. Adorno's lecture course on *Introduction to Dialectics*, it explores the dialectical critique's cognitive utopia of using concepts to reach the material reality of social life. The article reconstructs three moments that articulate Adorno's critical approach to the work that concepts do in society: i) the 'pedagogical effect' of concepts, ii) the life they mobilize, (iii) the ethnographic sensibility towards them. Within this framework, the article argues that working through concepts not only entails challenging the epistemic limits that divide philosophy and sociology, but also coming to terms with the ethical problem of making justice to what is not grasped by the existing conceptual order of society and thus may emerge as a possibility.

**KEYWORDS: THEODOR W. ADORNO; CONCEPTS; CRITIQUE; DIALECTICS; METHOD;**

## I.

¿Qué es un concepto? Al proponer esta pregunta como hilo conductor de mi reflexión en este artículo, debo advertir, no deseo añadir una definición más a un catálogo ya de por sí sobrepoblado por filósofos analíticos, psicólogos experimentales y lingüistas. Me interesa, por el contrario, la productividad del problema en sí para reflexionar acerca de las relaciones entre filosofía y sociología, y, más concretamente, para discutir el alcance del estudio y la crítica de los conceptos como momento ineludible del estudio y la crítica de la sociedad.

Cuando pensamos sobre los conceptos, comúnmente pensamos en entidades abstractas, separadas del ámbito de los hechos y de los objetos materiales. Estamos acostumbrados a concebir a los conceptos como productos refinados del intelecto humano que nos ayudan, entre otras cosas, a situar, representar, clasificar y ordenar a los objetos empíricos de un modo generalizado. Al hacer trabajo científico nos preocupan mucho los conceptos. La situación puede variar entre distintas disciplinas, pero lo cierto es que constantemente recurrimos a ellos como herramientas cognitivas indispensables para operacionalizar y hacer comprensible el conocimiento. En virtud de la centralidad que les otorgamos al momento de establecer las distinciones que guían nuestras observaciones, no contar con definiciones claras para los conceptos que uno utiliza es, por lo general, objeto de críticas y visto como un defecto metodológico imperdonable. No es de extrañar, entonces, que para muchos académicos, especialmente en las ciencias sociales y la historia, la primera regla del método sea: ¡define tus conceptos!

Obviamente, sería absurdo negar el valor epistemológico de contar con conceptos bien trabajados para llevar a cabo la investigación empírica y la comunicación científica. Pero el deseo de definir las cosas sin ambigüedades también alimenta un sentido de autoridad y seguridad intelectual que tiene algo inevitablemente seductor: permite determinar aquello que es ajeno al pensamiento de acuerdo a las reglas del pensamiento sistemático. En efecto, esta forma de relacionarnos con los conceptos por medio de *actos soberanos de definición*, cuando es llevada a su extremo, conduce a dos resultados problemáticos: por un lado, subsumir la particularidad de los objetos bajo un orden de sentido universalizante y, por el otro, propiciar la auto-referencia de las definiciones conceptuales al punto de volver irrelevantes las experiencias no-conceptuales.

Probablemente este sea uno de los pecados originales que la filosofía comete al querer ubicarse a sí misma como proveedora de fundamentos universales para el conocimiento verdadero. Pero también cuando ella presume que una reflexión sobre los conceptos solo puede tener sentido real si tiene lugar dentro de los límites del terreno y el lenguaje filosófico. La ironía de esta actitud es que si aquello que más

importa es el trabajo que *nosotros* hacemos con los conceptos, como si estuviésemos diseñándolos en un laboratorio de experimentos mentales, es muy probable que el orden de nuestros conceptos termine imponiéndose como parámetro para lidiar con el des-orden del mundo. Esta es la razón de por qué, para Hegel (1989: 26) —el filósofo del concepto por excelencia—, “no hay peor inicio para una filosofía que hacerlo con una definición” porque ello no hace más que indicar que “la filosofía se inicia con la filosofía misma”. Interpretado en este sentido hegeliano, el deseo mismo de alcanzar definiciones unívocas resulta revelador: constituye un reconocimiento de que un concepto siempre señala la existencia de cosas más allá de sí mismo, es decir, de cosas que eluden la pretendida claridad de las definiciones conceptuales.

Esta situación tiene paralelos interesantes con la política. Como alguna vez comentó Max Weber en una de sus conferencias sobre la vocación, la política es una actividad humana sostenida por una especie de “fe” en ciertos conceptos fundamentales. Sin nociones como “progreso”, “libertad” y “democracia”, plantea Weber, la política sería una actividad sin alma, despojada de textura humana, en tanto los objetivos que persiguen los actores políticos están cognitivamente y éticamente vinculados a ideales conceptuales. Sea esto en la forma de una “convicción” perseguida con independencia de los resultados, o de una elección “responsable” hecha a la luz de sus posibles consecuencias. No obstante, la política moderna también es el lugar donde se anida un nuevo tipo de realismo, estimulado por la creciente influencia de los expertos, los procedimientos burocráticos y la racionalidad legal. Si bien este realismo se consagra a un reconocimiento claro de los problemas fácticos y las preocupaciones prácticas, también produce un nuevo culto abstracto de lo existente: a saber, la paradójica idea de que las cosas deben “convertirse en cuestiones de hecho (*Versachlichung*)”.

En tanto los hechos son elevados a la categoría de fundamento último de todo conocimiento genuino y el estándar desde el cual las acciones deben ser juzgadas, los conceptos son degradados al lugar de representaciones funcionales dentro de un “frívolo juego intelectual” practicado por aquellos que afirman saber más que el resto (el soberano, el líder, el político profesional, o el diseñador de políticas públicas), mientras que la mayor parte de los ciudadanos debe “someterse a una proletarización espiritual” (Weber, 1994: 365). Esta mistificación de los hechos va de la mano de una actitud anti-intelectual que se aferra a los *actos de decisión* como el valor político más alto. Dicha fórmula —aunque aparentemente racional y no problemática para aquellos involucrados en la actividad política cotidiana— es contradictoria en su centro. En efecto, la facticidad no es algo que pueda darse por sentado; para existir, requiere ser *re-inscrita* conceptualmente en la realidad política una y otra vez, ya que aquello que cuenta como “factual” es un objeto de contestación y disputa. Después de todo, la evidencia indiscutible que los hechos producen en la política (y también en la ciencia), es que ellos son siempre más que *simples* hechos.

## II.

Estoy seguro de que estos planteamientos iniciales no hacen justicia a la complejidad de la ciencia y la política; ellos se limitan a iluminar una experiencia particular con la que ambos campos se enfrentan en la modernidad: la ausencia de una jerarquía estable de sentido para ordenar la realidad. La consecuencia más interesante de esta condición de contingencia no es que posibilite el relativismo, la indeterminación o la arbitrariedad de los significados; sino que más bien refuerza formas de pensamiento que buscan fijar el sentido de los conceptos. Interpretada en este modo específico, la *ansiedad por definir* en la ciencia y la *ansiedad por decidir* en la política se corresponden entre sí como dos caras de la misma moneda: a saber, un proceso de abstracción que produce un sentido de unidad producto de la división. Dicho de otro modo, los conceptos operan como formas de “marcar” sentido en virtud de las cuales se pueden afirmar, relacionar y distribuir una serie de cosas, al tiempo que se suprimen y dejan sin marcar muchas otras (Cordero, 2019). Como argumenta con fuerza Theodor W. Adorno (2013: 363), esto demuestra que, en vez de un centro fijo, siempre hay “vida que prevalece” en los conceptos. En tanto los actos de definición dotan a los objetos y las experiencias con una forma de identidad que produce coherencia, o los fuerzan dentro de un marco de alternativas excluyentes que demandan una decisión, los conceptos siempre dejan un “residuo” (1984: 17). Este residuo no es simplemente un elemento secundario o accidental, sino una parte intrínseca de la vitalidad, la conflictividad y la incompletitud de todo concepto. De modo específico, la existencia de dicho residuo opera como un trazo de evidencia de que “el mundo no se funde en nuestros conceptos, [y] que nuestros conceptos no se funden en eso que es” (2013: 149–50).

Hacer de los conceptos un tema u objeto central de estudio en las ciencias sociales es, por decir lo menos, complicado. Ello se debe en parte importante a que existe la sospecha permanente de que el trabajo conceptual inevitablemente nos desvía de la realidad concreta. Una investigación sobre conceptos, se suele insinuar, nos acerca más a la especulación filosófica pura que a la observación empírica del mundo *tal como es*. Es más, muchos académicos parecen coincidir en que los hechos, y no los conceptos, son el punto de referencia último de todo conocimiento sobre la sociedad. En consecuencia, si bien los conceptos pueden ser considerados dispositivos metodológicos útiles para el análisis sociológico, casi nunca son el objeto real, el verdadero asunto en juego (Swedberg, 2019).

Ahora, la pregunta acerca de lo que es un concepto, planteada al inicio, conlleva una duda acerca de la existen-

cia misma de una alternativa rígida entre filosofía y sociología, una duda que perturba el supuesto de que uno puede quedarse tranquilo en un lugar, ya sea el pensamiento lógico-abstracto o la realidad social empírica, como si estas fueran regiones ontológicamente distintas del mundo. Para llevar a cabo esta reflexión y hacerla plausible, exploraré el particular sendero dialéctico y materialista abierto por Adorno para desplazar la manera en que tanto el trabajo filosófico como la investigación sociológica se vinculan con la conceptualidad. Puesto que, si el primero pretende tener acceso a la verdad a través de la autonomía del pensamiento racional y el poder sintético de conceptos producidos lógicamente, la segunda acepta como autoevidente “la idea de que el mundo de los hechos, al que estamos sujetos... deba ser lo último en nuestra existencia” (Adorno, 2013: 217).

Lo que está en juego en esta intersección entre filosofía y sociología es la exploración de un método de análisis y de crítica del mundo social que toma a los conceptos como sus indicadores, no para definirlos, sino que para trabajar *a través* de ellos: esto es, para entender “la vida que prevalece” en los conceptos y el trabajo que los mismos conceptos realizan en la vida social. Para avanzar en esta dirección, no basta con explorar el uso y las definiciones de ciertas “palabras” dentro de los límites de un léxico establecido. Debemos reinsertar los conceptos como órganos vivientes de la realidad social y observar su trabajo dentro de procesos históricos y sociales específicos. Esto requiere avanzar en un tratamiento de los conceptos que en vez de emplearlos como artefactos para mantener control cognitivo sobre el mundo social, los utilice como puntos de entrada concretos para sumergirnos en la operación y las contradicciones de la sociedad. Este es precisamente el corazón de la “utopía cognitiva” que subyace al entendimiento que tiene Adorno de la dialéctica como un método crítico: a saber, buscar (y fallar en el intento de) “penetrar con conceptos lo que no es conceptual” (1984: 18). La pregunta relevante, entonces, es: ¿Qué tipo de trabajo es necesario para utilizar a los conceptos de modo de ir más allá de los conceptos? ¿Qué tipo de conocimiento produce la crítica cuando procede de esta manera? ¿Con qué propósito lo hace?

En las siguientes secciones mi plan es explorar, de modo más bien fragmentario, esta pretensión “utópica”, reconstruyendo tres líneas de pensamiento en torno a los conceptos que Adorno enuncia en su curso *Introducción a la Dialéctica*. La primera línea se vincula a la idea de la exploración dialéctica de los conceptos como poseedora de un “efecto pedagógico”, no porque enseñe a las personas lo que deben saber, sino porque se despliega como una autorreflexión crítica que desafía los hábitos de pensamiento y formas de conocer. La segunda línea interroga la pretensión de que los conceptos deben ser definidos en aras de la precisión cien-

tífica y que su valor debe ser verificado a partir de hechos; para la dialéctica, los conceptos son en sí mismos organismos vivientes de una realidad social contradictoria y, en consecuencia, deben ser explorados como un “campo de fuerzas” activo. La última línea, consiste en el desarrollo de un método “micrológico”, de forma tal de satisfacer la demanda ética de “hacer justicia” a aquellos elementos y experiencias particulares en la sociedad que, estando mediados por conceptos, no se agotan en los conceptos.

Al poner en relación cuestiones de “pedagogía”, “vida” y “método”, concluiré reflexionando brevemente acerca de las relaciones entre utopía y justicia para desde allí ubicar el alcance de la crítica de los conceptos como un momento ineludible de la crítica de la sociedad.

### III.

A su retorno a Alemania desde el exilio en los Estados Unidos, Adorno retomó casi inmediatamente sus actividades de enseñanza en el semestre de invierno de 1949-1950. A lo largo de los más de treinta cursos que dictó en Frankfurt, se desplaza con exquisito dinamismo de la filosofía a la sociología, de las preguntas de la estética a las de la historia, de los problemas de la teoría a los problemas del método, de cursos introductorios al análisis en profundidad de un autor o un texto (Bobka y Braunstein, 2015).

El curso de 1958, *Introducción a la Dialéctica*, parece a primera vista como cualquier otro curso convencional de filosofía. Como sugiere el título, el curso invita a los estudiantes a explorar las principales características y objetos de la “dialéctica” como un método de pensamiento cuyo largo linaje filosófico va de Platón a Marx, pasando por Kant y Hegel. Sin embargo, esta larga revisión no está pensada como una historia de la filosofía sino como algo distinto: una forma de vinculación crítica con nuestros hábitos de pensamiento y nuestros modos de lidiar con la realidad. El corazón de la invitación de Adorno se sustenta en la tesis de que la dialéctica se ha vuelto irrelevante en la Alemania de post-guerra debido a una constelación de corrientes intelectuales. La primera es la transformación acrítica de la dialéctica en un método filosófico rígido, en “una simple doctrina del procedimiento del pensar” (Adorno, 2013: 39), desvinculada de la dinámica de los procesos sociales e históricos. La segunda es la hostilidad conservadora hacia la dialéctica por liberar “una suerte de relativismo universal” que nos priva de todo fundamento ontológico sólido para la verdad (2013: 60). Y la tercera es la resistencia positivista a la dialéctica debido a su asociación con una “entera intelectualización del mundo” que derivaría la realidad a partir de conceptos abstractos (2013: 91, 152). Lo que todas estas corrientes comparten, a juicio de Adorno, es el supuesto implícito, pero en la práctica muy influyente, de que la dialéctica es “un pensar alejado de las cosas” (2013: 31).

Al leer el curso sobre la dialéctica debemos ser cautelosos de no tomarlo como una presentación acabada del proyecto filosófico de Adorno. Las veinte lecciones que lo componen constituyen más bien un esfuerzo tentativo de “auto-aclaración metodológica”<sup>1</sup> que, al mismo tiempo, revela una genuina determinación por revitalizar (¿exorcizar?) a la dialéctica como un método crítico para pensar el presente. Es decir, se trata de reclamar un estilo de pensamiento que “lucha contra la cosificación del mundo... [no] en nombre de algún tipo de principio... sino que intenta vencer la cosificación entendiéndola en su propia necesidad; es decir, que los fenómenos... de esclerosis de las instituciones... [se deriven] del concepto histórico, del «movimiento del concepto»” en la configuración material del mundo social (2013: 48–9). El curso es una clara manifestación de esta idea ya que, en vez de definir el concepto de dialéctica, intenta desplegarlo: explorando los supuestos que lo movilizan, las ansiedades que produce, las resistencias que provoca, las contradicciones que encarna y las posibilidades que abre. Al proceder de esta manera, Adorno quiere demostrar a sus estudiantes que la dialéctica no nos aleja del mundo; al contrario, nos acerca más aún a la realidad de las cosas al penetrar sus fachadas y fracturas.

Comparadas con textos escritos, tales como *Hegel: Tres ensayos* y *Dialéctica negativa*, las clases de Adorno estaban concebidas con un claro objetivo pedagógico dirigido a estudiantes que deseaban estudiar filosofía. Como sabemos, la cuestión de la pedagogía se encontraba al centro de los esfuerzos de post-guerra por comprender los horrores del nacionalsocialismo y la persistencia de tendencias fascistas en la sociedad alemana<sup>2</sup>. Planteada en términos de una “re-educación” para la democracia, Adorno comprendía claramente que la cuestión de la pedagogía tenía un vínculo directo con la creación de *condiciones sociales* para la “autonomía” y la “autorreflexión crítica”, por una parte, y con el inescapable *imperativo moral* de que “Auschwitz no puede volver a ocurrir”, por otra (2005a: 191). Con todo, como afirma en una lección radial de la misma época, “la alienación de las personas respecto de la democracia refleja la auto-alienación de la sociedad” (2005b: 93). Bajo tales condiciones, Adorno veía que trabajar en contra de la falta de reflexión socialmente determinada e incrementar nuestra sensibilidad moral hacia el mundo, requería algo más que buenas intenciones. En concreto, decía, “la educación debe tomar en serio una idea en ningún caso desconocida para la filosofía: que la ansiedad no debe ser reprimida” (2005a: 198). Este planteamiento no es por cierto una receta para producir mejores instituciones educativas, constituye más

<sup>1</sup> Tomo esta expresión de Rolf Tiedemann, editor de las obras completas de Adorno.

<sup>2</sup> Para una discusión más detallada, véase Mariotti (2014), Heins (2012) y Fisher (2009).

bien una alerta en contra de la naturalización de aquellos hábitos que nutren estructuras y prácticas autoritarias de pensamiento: entre otras, la actitud de tratar “pedagógicamente” a los estudiantes, como recipientes de verdades ya establecidas y sujetos susceptibles a la “influencia calculada” de las técnicas de enseñanza (2005c: 181-2); y la fe ideológica en el orden social establecido, la que a su vez alimenta la ansiedad por acomodarse a los valores dominantes (2005d: 27).

En este contexto, Adorno dice a sus estudiantes:

“me parece tarea de la formación filosófica inmunizar a aquellos que la buscan en serio contra los innumerables eslóganes aparentemente filosóficos y contra los conceptos acuñados y fijados que circulan por el mundo y en los que se imagina uno haber encontrado una «imagen rectora» o una norma o una razón de ser, sin asumir el esfuerzo ni el trabajo de pensar estos conceptos por uno mismo y, en lo posible, de examinarlos críticamente” (2013: 63).

El planteamiento de Adorno da cuenta de ciertos rasgos distintivos del rol pedagógico de la filosofía en la sociedad. En un nivel, la filosofía está interesada en aumentar la reflexividad sobre nuestras prácticas de conocimiento y formas conceptuales reificadas que estabilizan modos específicos de observación y comprensión. De manera más precisa, el horizonte pedagógico de la filosofía dialéctica se sitúa en torno a la idea de que “para el pensamiento no hay otra regla que la siguiente: que tenga libertad hacia el objeto” (2013: 269). Esta libertad para “esta[r] constantemente en busca de algún tipo de ligazón” con el objeto, no significa que debamos recurrir a “la arbitrariedad de la mera ocurrencia y la contingencia”, sino que de hecho representa el cultivo de una forma de un pensar que “se mide” permanentemente en contra del mundo exterior a la filosofía (2013: 269). En términos pedagógicos, el objetivo de esta “disciplina del pensamiento” no reglamentado es la de revelar y de rebelarse en contra de la “pedantería del pensamiento”: a saber, de la compulsión por traer todo aquello que es particular bajo una categoría estable.

En otro nivel, la filosofía dialéctica apunta a reconocer la fuerza ideológica de los conceptos y desafiar sus efectos coercitivos en las relaciones sociales cotidianas. Ello porque los conceptos no solo permiten sancionar jerarquías de conocimiento y definir los parámetros de lo que cuenta como verdad; también proveen de principios moralmente vinculantes, patrones y marcos de referencia que dan forma a las prácticas sociales y a los modos de auto-comprensión de aquello que es significativo y valorable en la sociedad. El punto decisivo para Adorno consiste en reconocer que existen “elementos conceptuales dentro de la constitución de la realidad”, de que “en el acontecer básico de la sociedad, ya hay algo conceptual presente” (2013: 155). En este escenario, la filosofía dialéctica no pretende transitar el camino

recto que lleva a los misterios del Ser, sino que explorar el complejo proceso de emergencia histórica de lo que aparece como dado.

Visto así, el efecto pedagógico de la dialéctica no proviene de haber aprendido a definir los conceptos, sino que se alcanza producto de trabajar *a través* de los conceptos: es decir, por medio de una sostenida vinculación con los conceptos en tanto *abstracciones sociales reales* (Sohn-Relthel, 1978). Por medio de este ejercicio, los conceptos nos enseñan algo acerca de las formas que tenemos de lidiar con aquello que se encuentra más allá del pensamiento, así como también nos enseñan algo del mundo en que vivimos. Tal como lo expresa Adorno, el desafío consiste en explorar nuestra propia “posición ante el concepto” (Adorno, 2013: 346) así como en liberar “la vida que prevalece en el concepto mismo” (2013: 363). Tomada en este sentido materialista, la dialéctica está irremediabilmente ligada a la tensión entre “conceptos” y “vida”, es decir, a la interacción histórica entre la *vida de los conceptos* (estructuras generales de sentido reproducidas y movilizadas en sitios concretos en el tiempo) y *formas de vida* (prácticas, experiencias y espacios embebidos material y normativamente)<sup>3</sup>.

Para Adorno el verdadero reto yace, precisamente, en “quebrantar esta imagen” que propone una alternativa rígida entre una orientación exclusiva hacia los conceptos teóricos (filosofía), o hacia los hechos inmediatos de la vida (ciencia). Esta dicotomía no produce conocimiento alguno, sino que un tipo de ceguera desde la cual el pensamiento puede reclamar independencia de la realidad social, mientras que los hechos pueden presentarse como “lo último en nuestra existencia”. El reconocimiento de la mutua mediación entre conceptos y vida es lo que hace posible el trabajo de la crítica. Ello es así puesto que, a pesar de los intentos por poner a los conceptos en una armonía inequívoca con la vida, una forma de vida particular no puede nunca ser completamente subsumida en conceptos universales. Esta imposibilidad de una identificación total hace posible que, a través “del trabajo y el esfuerzo del concepto”, podamos reconocer en la “aparición de lo natural” otras posibilidades de ser, a saber, la experiencia de que el mundo es más que lo simplemente existente (2013: 215–8).

#### IV.

Existe una vida que prevalece en los conceptos. Es lo que Adorno recuerda una y otra vez a sus estudiantes a lo largo de veinte lecciones. Vale la pena considerar la repetición retórica de esta idea como signo del incansable esfuerzo que Adorno despliega por hacer conscientes a sus estudiantes sobre algo que parece olvidarse fácilmente: el hecho de que

---

<sup>3</sup> Para una elaboración más detallada de la noción de “formas de vida”, véase Fassín (2018) y Jaeggi (2019).

los conceptos se mueven y lo hacen aun cuando parecen estar quietos. La noción del movimiento de los conceptos constituye el núcleo que Adorno intenta retener de la dialéctica idealista de Hegel, en tanto apunta a reconocer que la forma en que los conceptos son empleados para identificar, ordenar y describir las “cosas” descansa en un proceso de cognición socialmente mediado. Esto significa que en el proceso de querer conocer “algo”, no existe ni se expresa esencia o sujeto trascendental alguno, sino que actividad humana (2013: 165). La afirmación de que hay vida en los conceptos responde, entonces, a un esfuerzo por reconocer no sólo la “voluntad de saber” que mueve al concepto, sino que también las intrincadas formas en que esta voluntad, históricamente situada, se despliega, fijando posiciones, dejando trazos al pasar y creando conexiones.

Esto conduce a un segundo aspecto que es igualmente relevante para la preocupación de Adorno por el movimiento de los conceptos: esto es, la crítica a la idea de que los conceptos están atados al movimiento lógico del pensamiento. Ya que no somos nosotros —los científicos sociales, los filósofos u otros trabajadores intelectuales— quienes le damos vida a los conceptos, sino que es el movimiento mismo de la realidad material y social lo que los produce. En consecuencia, la vida de un concepto no debería confundirse con “la arbitrariedad de su determinación [cuando] es tratado como si fuera una *tabula rasa*” (2013: 356). La vida de los conceptos solo puede ser comprendida si los reinsertamos como parte de una “constelación” de relaciones sociales (2013: 348) y, por tanto, si ubicamos su operación en espacios históricos específicos. En consonancia con ello, Adorno propone una de sus tesis centrales: entender los conceptos como “campos de fuerza” activos (2013: 353).

Tomemos como ejemplo algunas preguntas fundamentales asociadas a conceptos que resultan relevantes en el contexto de los dilemas globales contemporáneos: ¿Quién puede ser considerado “ciudadano” dentro de una comunidad política? ¿Qué es lo que constituye la “vida” para la ciencia? ¿Cómo se debe hacer cumplir “lo legal” en la sociedad? Estas preguntas en sí mismas carecen de sentido si no son ubicadas en contextos de problematización específicos: por ejemplo, un debate parlamentario o protestas callejeras contra la migración; una comisión que discute políticas para afrontar el cambio climático o la inteligencia artificial; el proceso judicial en un caso de violencia policial en contra de minorías raciales. En cada uno de estos casos, lo que las preguntas en cuestión traen a la palestra son experiencias concretas que, eventualmente, contradicen la coherencia de las definiciones establecidas, revelan sus fallos epistémicos y hacen visible lo que ellas omiten. Pero estas preguntas —cuando son planteadas con una intención crítica y no simplemente descriptiva— también conducen a examinar los supuestos metafísicos, altamente abstractos, que sustentan la estructura de las relaciones sociales, pero que son ellos mismos un resultado de esas relaciones. Así, lo que

vemos es que conceptos como “ciudadano”, “vida”, “legal” no existen encerrados en un espacio lógico de ideas abstractas que se relacionan entre sí —la pretensión de que así sea es ideológica—; dichos conceptos son *abstracciones vivas* que habitan, circulan y constituyen la vida social a través de una densa red de prácticas y de disputas sociales. Es por ello, dice Adorno,

cuando operamos en lo general con conceptos, [eso que] se nos aparece en estos conceptos como vago horizonte de asociaciones, [...] no es completamente algo casual y meramente constituido a partir del sujeto, sino que es algo que siempre está presente dentro del concepto mismo —sin dudas, no unívocamente presente, sin dudas presente con la posibilidad de la aberración, con la posibilidad de todos los tipos de malentendidos y de interpretaciones subjetivas—, pero es un error nominalista creer que cada concepto que usamos es una *tabula rasa* que, solo gracias a nuestras definiciones, se transforma entonces en una mesa bien cargada (2013: 347–8).

Considerados en un sentido materialista, los conceptos son sedimentos de vida humana puesto que, en esencia, “[ellos] siempre nos acercan algo que, de ninguna manera, somos nosotros quienes lo producimos y a lo que, por así decir, tenemos que someternos” (2013: 348). Este sometimiento no conlleva una recepción muda o un compromiso previo con ciertas palabras cosificadas, sino que el reconocimiento de que el pensar no adquiere forma a partir de nuestros propios términos, y de que existe una dinámica social que ya se encuentra en juego entre los términos disponibles. Esto significa que un concepto es siempre un terreno de fricciones y un tejido de múltiples capas que produce distintos vínculos entre personas, lugares y cosas. Aunque los lazos de conexión social que producen los conceptos puedan resultar inaprehensibles para los métodos de investigación convencionales, la tarea de un enfoque dialéctico es justamente la de reconstruir el campo dinámico de fuerzas sobre el cual estas relaciones sociales son codificadas y reproducidas, así como ciertas posibilidades de ser quedan instituidas y olvidadas. Esta es la razón de por qué, para Adorno, “los conceptos universales aislados en realidad [no] pueden ser tolerados”: debido a la violencia ejercida sobre experiencias y formas de vida particulares. Y esta es también la razón del por qué, si uno desea comprender y moverse más allá de la lógica de dominación social, “tampoco el pensar dialéctico puede prescindir de los conceptos abarcadores y universales” (2013: 358–9).

Todo el argumento de Adorno, tal como lo interpreto, “no se trata de si se pueden usar conceptos universales” *in abstracto*, sino si acaso somos capaces de alcanzar, arrojar luces y “hacer justicia a los objetos en su complejidad” *a través* de un genuino análisis y crítica de los conceptos (2013: 359, 330). En esencia, el reto consiste en trabajar a través

de conceptos en múltiples maneras: observando la constitución de los órdenes conceptuales que dan forma y sostienen entre sí a las relaciones sociales, destilando la fuerza material y el poder normativo que ejercen los conceptos sobre la vida social, y revelando sus contradicciones y ausencia de significado ontológico. Al hacerlo, el propósito de la crítica dialéctica no es la de declarar a los conceptos inadecuados o falsos, sino que revelar el momento de no-identidad entre las formas conceptuales y la vida social.

## V.

La pretensión de desbloqueo inherente al trabajo de la crítica, tal como la entiende Adorno, supone la existencia de condiciones que circunscriben ideológica y conceptualmente el movimiento del pensar, de los cuerpos y de las experiencias. En otras palabras, la existencia de condiciones sociales que obstruyen las capacidades reflexivas de los actores ordinarios, al trazar un horizonte que establece el rango de lo observable, lo decible y lo esperable. El problema es que un bloqueo no es un momento particular o un punto específico que puede ser indicado con facilidad, sino que es una constelación de fuerzas cuya durabilidad y sobrevida se extiende tanto semiótica como materialmente a través de una pluralidad de instituciones, prácticas, vocabularios y espacios. Por este motivo, el trabajo de desbloqueo al cual aspira la crítica dialéctica requiere de un tipo de “método” distinto, requiere de un “método de movilidad” más radical y experimental que aquel que caracteriza a las ciencias sociales y a la filosofía en general (2013: 283). Puesto que, si es el caso que las técnicas de investigación en las ciencias sociales a menudo están embriagadas por el culto al “espíritu del método”, la reflexión filosófica no hace menos que atarse a sí misma al “método del espíritu” (2013: 238). A lo largo de su curso, Adorno enfrenta estas tendencias desmenuzando los supuestos que ellas proyectan acriticamente sobre la realidad social: “claridad”, “objetividad”, “verdad”, “rigor”, “coherencia”, “adecuación” y “completitud”.

Ahora, el trabajo de desbloqueo enfrenta otra dificultad: no puede llevarse a cabo por medio de la mera creación de “definiciones” alternativas para luego oponerlas a la realidad existente. Esta estrategia no sólo resulta inefectiva, sino que cae en el error de reificar la posición del sujeto cognoscente como una fuerza externa e independiente del contexto. Como señala Adorno, uno debería descartar esta estrategia “no meramente por razones gnoseológicas [...] sino también [...] por razones morales” (2013: 346–7). El problema reside en que al establecer por adelantado el sentido de lo que puede ser visto y pensado, tal estrategia renuncia a tener un contacto genuino con el contenido histórico del objeto que se quiere comprender, al tiempo que evade la responsabilidad de prestar voz y hacer justicia a aquello que no es captado por el orden racional de los conceptos existentes.

Si Adorno arguye la existencia de “razones morales” para objetar esta posición, esto no tiene nada que ver con

un intento de moralizar la búsqueda por el conocimiento, sino que, por el contrario, con la moralidad del pensar como tal: a saber, que luego del acontecimiento de Auschwitz la “memoria del pensamiento” está marcada por la demanda moral de evitar que la barbarie ocurra nuevamente, y por la “necesidad” de persistir en la búsqueda de “comprender lo incomprensible”<sup>4</sup>. En este marco, la crítica dialéctica no puede sino oponerse al chantaje epistémico que subyace al culto del método, la claridad y la precisión en el trabajo científico y filosófico. Puesto que, en nombre del rigor y la honestidad intelectual, se nos invita a posponer todo juicio y discusión acerca de lo que está en juego hasta que hayamos clarificado y acordado el significado de los términos disponibles (2013: 347). Confrontados a las experiencias radicales de violencia, destrucción y dominación que han dado forma a la modernidad, tal actitud no sólo es irresponsable, sino que, en último término, barbárica.

Sin la seguridad de algún principio o fundamento sobre el cual sostenerse, el “método de movilidad” propuesto por Adorno resulta equivalente a la experiencia de entrar en una constelación para la que no existe una llave maestra (1984: 165-169). Es literalmente un *trabajo de inmersión* en un campo compuesto de multiplicidad de elementos materiales, temporales y simbólicos. Si se sostiene por tiempo suficiente, este trabajo revela que aquello que está articulado en un concepto es resultado de cosas que han sido laboriosamente organizadas de cierta manera; al igual que un tejido hecho de incontables hebras, cabos sueltos y nudos apretados que dan forma a una identidad unificada. Adorno es del todo consciente acerca de los peligros de “relativismo”, “arbitrariedad” y “flexibilidad espuria” a la que esta estrategia se expone y de la que habitualmente es acusada. No obstante, la clave de este método se encuentra en la obligación que se autoimpone de “entregarse a la cosa [...] con una incomparable mayor seriedad de lo que permite hacer el pensar convencional en general”, de modo de desplegarse para ir más allá y alcanzar aquello que escapa al concepto (2013: 282).

Dicho lo anterior, si hay un motivo estructurante en el método de la crítica que Adorno presenta en *Introducción a la Dialéctica*, sería la obligación de “seguir la corriente” (*along the grain*) de los conceptos (Stoler, 2009). Por supuesto que no tiene sentido alguno pensar en sistematizar un método de este tipo, en tanto ello iría en contra de la afirmación del propio Adorno de que la dialéctica solo es posible si es entendida como un anti-sistema y es practicada en la forma de fragmentos (Adorno, 2013: 381). No obstante ello, me gustaría enfatizar dos atributos claves que Adorno asocia al método de movilidad de la crítica dialéctica: un *estilo* de “pensamiento micrológico” y la *práctica* de “construir modelos”.

<sup>4</sup> Véase García Düttmann (2002). Para una discusión sobre el uso que Adorno da a la expresión “comprender lo incomprensible” en su reflexión sobre las tareas de la sociología, véase Cordero (2017: 153-161).

La referencia a un estilo de pensamiento “micrológico” resulta reveladora para un filósofo como Adorno, cuya particular prosa especulativa, a menudo parece apuntar más arriba en la escala de la abstracción antes que descender hacia el terreno empírico. Pero lo peculiar del estilo de Adorno no está en lo abstracto que puede llegar a ser, sino en la manera en que (especialmente a través de la escritura) busca estirar las posibilidades de significación de cada frase como forma de ir más allá de la división jerárquica entre lo abstracto y lo concreto. El motivo micrológico del pensamiento dialéctico, de esta manera, desafía el supuesto de que tener los pies en terreno nos asegura tener mejor acceso para comprender el mundo, así como también desafía la creencia en que un “marco de referencia” teórico lógicamente organizado (*à la* Talcott Parsons) puede acomodar todo lo que se proponga (2013: 318-326). El estilo de reflexión micrológica requiere el desarrollo de una profunda sensibilidad etnográfica de raíz fenomenológica, en el sentido de una atención sin reservas a “los rasgos más mínimos de este mundo” (1984: 405) y de un deseo de permanecer con el objeto, sin subsumirlo bajo conceptos pre-concebidos y más elevados (2013: 197, 220, 246, 250).

El centro de gravedad de esta aproximación yace, entonces, no en una pretendida claridad sino que en su “carácter laberíntico”, es decir, en que es un tipo de conocimiento que es tan “interconectado como no sistemático” (2013: 304). Al presentar estas ideas, Adorno solicita a sus estudiantes que las tomen “como una interpretación” y elaboración adicional de un planteamiento que él mismo hiciera años antes en *Minima Moralia*, por lejos su texto más micrológico: “Solo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (2013: 304; 1998: 192). Esta formulación no constituye una apología del pensar excesivamente complicado, sino que una manera de dar cuenta lo que está en juego en el trabajo de la crítica dialéctica: por un lado, la búsqueda de perderse a sí misma “al interior” del objeto, de modo de capturar su textura y movimiento interno en términos de vivencias; por otro, la necesidad de salir “afuera” hacia el “contexto donde el objeto mismo se halla” (2013: 234), de modo de no quedar capturada por la aparente autosuficiencia del objeto. La sensibilidad fenomenológica y etnográfica que el pensamiento micrológico de Adorno intenta insertar en el corazón de la dialéctica, resulta clave a la hora de confrontar “un mundo en sí coherente y articulado de una notable manera, pero que [al mismo tiempo] se sustrae a todo concepto homogéneo” (2013: 305).

La realización de esta forma de pensamiento está íntimamente relacionada a una operación metodológica concreta: la creación de “modelos”. Aquí, el ejemplo guía de Adorno es la noción de “tipo ideal” de Max Weber, un dispositivo heurístico elaborado para arrojar luz sobre fenómenos individuales por medio de la organización conceptual de sus rasgos esenciales. Lo que Adorno más valora de la aproximación de Weber es su capacidad de comprender los fenómenos sociales en relación a un contexto más amplio de determinaciones histó-

ricas, sin la necesidad de un sistema de explicación general. En este sentido, los tipos ideales son mucho más dinámicos y pluralistas que los procedimientos convencionales de definición conceptual, ya que operan como “composiciones” experimentales de elementos distribuidos en la objetividad social (1984: 168). Desde un punto de vista dialéctico, los tipos ideales weberianos son un importante antídoto epistemológico en contra de las afirmaciones totalizantes sobre la sociedad que eliminan lo particular, al tiempo que ofrecen indicios normativos para disputar cualquier intento por cerrar el espacio existente entre las estructuras de sentido y la experiencia concreta. Es por ello que se puede decir que la estrategia filosófica de Adorno de crear modelos es una continuación de los tipos ideales, pero con una importante salvedad: el método weberiano, en virtud de su neokantismo, no es lo suficientemente radical (Rose, 2009). Porque en la medida que sean creaciones subjetivas ubicadas una al lado de la otra como mónadas conceptuales sin conexión entre sí, los tipos ideales no logran explicar “cómo lo universal [el concepto] habita en lo particular” (Adorno, 2013: 300).

Entendido en relación al problema de lo universal en lo particular, el método de creación de “modelos” puede ser mejor descrito como un ejercicio de abstracción radical. Radical no porque corte sus vínculos con el mundo concreto, sino más bien porque se sujeta a esos lazos hasta su misma raíz. La tracción crítica de este ejercicio consiste precisamente en intentar hacer “justicia” a la vida de lo particular, a aquellos momentos que escapan del alcance de lo universal, pero para hacerlo no renuncia a los conceptos sino que se mueve junto a ellos para comprender el trabajo que hacen en el mundo social. Después de todo, tal como afirma Adorno en *La Dialéctica Negativa*, “solo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto” (1984: 58).

## VI.

“Pedagogía”, “vida” y “método”. Estos términos dan cuenta de una constelación de preocupaciones específicas que aparecen a lo largo del curso introductorio de Adorno sobre filosofía dialéctica. Tal como las he reconstruido, estas preocupaciones no constituyen tesis aisladas dispuestas en una secuencia lógica, sino que se corresponden entre sí como fragmentos en torno al problema de los conceptos como un medio de reflexión filosófica y de crítica de la sociedad. Al desentrañar el lugar y las insuficiencias de los conceptos en el trabajo filosófico en general, y en la dialéctica en particular, Adorno apunta también a la idea fundamental de modificar nuestra relación con la conceptualidad: desde una comprensión de los conceptos como actos de definición soberanos hacia los conceptos como constelaciones de experiencias y prácticas socio-históricas. La relevancia de esta transformación no se circunscribe a los límites epistémicos de la propia filosofía, sino que supone hacerse cargo del problema ético de modificar nuestra relación con el mundo.

Esto significa que, en vez de quedarnos conformes con la idea de que podemos poseer conceptos, debiéramos tomar en serio el reto de *trabajar* a través de ellos.

En mi lectura del curso de Adorno, reconstruí este desplazamiento a partir de tres momentos: la *auto-reflexión* del sujeto respecto de sus hábitos de pensamiento (pedagogía), el *movimiento* tanto de los objetos de conocimiento como del sujeto que desea comprenderlos (vida), y la *auto-exposición* a la fuerza cualitativa y material del objeto (método). Lo que propongo es que estos momentos constituyen la base de la “utopía cognitiva” que anima la comprensión de la dialéctica para Adorno: a saber, la expectativa de hacer justicia en el pensamiento a aquello que no es pensamiento, o, más bien, aquello que ha sido dejado de lado por los hábitos de pensamiento. En su comentario a la Introducción de la *Dialéctica Negativa*, Axel Honneth trata este problema con el propósito de demostrar que el proyecto adorniano de revitalizar la dialéctica adopta, en última instancia, la forma metodológica de una auto-crítica de la filosofía. Practicada desde este ángulo, la crítica dialéctica terminaría siendo insuficiente pues se aplica a “formulaciones filosóficas heredadas” y rara vez se haría cargo de otros objetos. Como consecuencia, señala Honneth (2009: 86-7), el horizonte normativo se estrecha a tal punto en que la crítica queda circunscrita a “la práctica de una justicia restaurativa” dentro de la filosofía. Si bien esta lectura es textualmente correcta, tergiversa un aspecto central que recorre transversalmente el trabajo de Adorno: la búsqueda de entender y problematizar las relaciones entre pensamiento y sociedad.

Como he intentado mostrar a lo largo de este artículo, un aspecto clave de la crítica dialéctica consiste en encontrar una forma de comprender tanto la vida que prevalece en los conceptos como la operación de los conceptos en la sociedad. Para ello, no basta con explorar los límites del léxico filosófico, o afirmar la existencia de un orden no-conceptual más allá de la filosofía y sobre el cual la filosofía reflexiona acerca de sus propios límites. Como plantea Adorno, el desafío es mucho más complejo: consiste en reinsertar los conceptos como organismos vivientes de la realidad social y observar su operación en procesos históricos específicos. Y ello, por implicancia, requiere reconsiderar las relaciones entre filosofía y sociología.

Esto resulta relevante no solo porque el ejercicio de pensar esté socialmente mediado, sino, más importante aún, porque la vida material de la sociedad se encuentra atravesada por formulaciones filosóficas heredadas. Lo que importa, por tanto, es la auto-reflexión de la sociedad (o la falta de ella). Porque a medida que la sociedad reflexiona acerca de su “concepto” —ya sea a través del debate político, los movimientos sociales, las expresiones artísticas o el conocimiento científico—, en algún momento se ve obligada a involucrarse en asuntos metafísicos y a pensar en contra de sí misma. En otras palabras, tiene que confrontar aquello que el orden conceptual de la sociedad misma excluye y deja tras

de sí, pero también aquello que emerge como un espacio de posibilidad más allá de lo existente. El cruce de este umbral empuja el trabajo inmanente de la crítica hacia utilizar conceptos para ir más allá de los conceptos. En este marco, la verdadera utopía para Adorno no está en incitar una justicia restaurativa dentro de la filosofía, sino que en activar una *justicia transformativa* al interior del tejido social.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica* (1958). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2005a). Education After Auschwitz. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 191-204). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005b). The Meaning of Working Through the Past. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 89-103). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005c). Taboos on the Teaching Vocation. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 177-190). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005d). Philosophers and Teachers. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 19-35). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T.W. (1998) *Minima Moralia. Reflexiones desde una vida dañada*. Buenos Aires: Taurus.
- Adorno, T. W. (1984) *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Bobka, N. y Braunstein, D. (2015). Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. *IfS Working Papers Nr. 8, Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung* (<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/wp-content/uploads/IfS-WP8-Bobka-Braunstein.pdf>).
- Cordero, R. (2019). The negative dialectics of law: Luhmann and the sociology of juridical concepts. *Social & Legal Studies*. Online first. DOI: <https://doi.org/10.1177/0964663918819173>
- Cordero, R. (2017). *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. Abingdon: Routledge.
- Fassin, D. (2018). *Life: A User's Manual*. Cambridge: Polity.
- Fisher, J. (2011). Adorno's Lesson Plans? The Ethics of (Re)education in "The Meaning of 'Working through the Past'". In G. Richter (ed.). *Language Without Soil: Adorno and Late Philosophical Modernity*. New York: Fordham University Press, pp. 76-98.
- Garcia Düttman, A. (2002). *The Memory of Thought: An Essay on Heidegger and Adorno*. London: Continuum.
- Hegel, G. W. F (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Heins, Volker (2012). Saying things that hurt: Adorno as educator. *Thesis Eleven* 110(1): 62-82. DOI: <https://doi.org/10.1177/0725513612450498>
- Honneth, A. (2009). Performing Justice: Adorno's Introduction to Negative Dialectics. In *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 71-87.
- Jaeggi, R. (2019). *Critique of Forms of Life*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Mariotti, S. L. (2014). Adorno on the Radio: Democratic Leadership as Democratic Pedagogy. *Political Theory* 42(4): 415-442. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591713505093>
- Rose, G. (2009). *Hegel Contra Sociology*. New York: Verso.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. New Jersey: Humanities Press.
- Stoler, A. (2009). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Swedberg, R. (2019). On the use of definitions in sociology. *European Journal of Social Theory*. Online first. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431019831855>
- Weber, M. (1994). The Profession and Vocation of Politics. En *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309-369.

**SOBRE EL AUTOR****Rodrigo Cordero**

Rodrigo Cordero es Profesor Asociado en la Escuela de Sociología y Director del Núcleo de Teoría Social, Universidad Diego Portales. Durante el año académico 2018-2019 es Miembro del Institute for Advanced Study en Princeton; previamente ha sido profesor visitante en The New School for Social Research, Nueva York y Birkbeck College, Londres. Su trabajo se ubica en la intersección entre la teoría crítica, la historia conceptual y la sociología política. Es editor fundador de la revista *Cuadernos de Teoría Social* y autor de *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life* (Routledge, 2017).



# WALTER BENJAMIN BAJO EL PRISMA DE LA *FELICIDAD*

**AUTORA**

**MICAELA CUESTA**

Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES, UNSAM)  
Instituto de Investigaciones Gino German (IIGG, UBA)

**Cómo citar este artículo:**

Cuesta, M. (2019) Walter Benjamin bajo el prisma de la felicidad.  
*Revista Diferencias*, N. 8, pp. 51-61.

**Artículo**

Recibido 12/02/2019  
Aprobado 14/04/2019

## RESUMEN

Pocas obras resisten tanto una clasificación como la de Walter Benjamin. Sus escritos han sido leídos con igual devoción por críticos literarios, filósofos políticos, historiadores, epistemólogos, sociólogos. Su prosa se ha nutrido de todas estas corrientes: teoría literaria y textos literarios, teoría y filosofía política, teología y cábala, filosofía de la historia, filosofía del lenguaje y filosofía del conocimiento, sin mencionar su lectura de algunos de los clásicos de la sociología y la impronta que dejaron en él ciertas vanguardias estéticas. Inquietudes de un intelectual que contrastan, a todas luces, con la especialización sin fin exigida hoy por la academia.

Esos intereses múltiples dieron lugar a una prolífica, por momentos, fragmentaria, y, sin duda, heterogénea, producción. Su vocación por el saber se plasma en diferentes motivos o «figuras». Unas más estéticas, otras más políticas, pero todas con intención epistemológica equivalente: el *flanêur*, el narrador, la prostituta, el aura, la ruina, la alegoría, la iluminación profana, el coleccionista, el juego, la redención, el mito, la cita, entre muchas otras. Sin embargo, no nos detendremos aquí en ellas, sino que proponemos avanzar sobre otra zona de inquietud que atravesó su obra. Nos referimos al complejo vínculo entre felicidad e historia —social—, en torno al cual se congregan términos clave como experiencia, memoria, redención, culpa, carácter, destino.

¿Es posible leer la obra benjaminiana a través de este cristal? ¿Qué problemas ilumina esta constelación conceptual? Y ¿qué nos puede decir esta aproximación singular acerca del contexto en que se produjeron sus intervenciones, pero también, y, sobre todo, qué elementos ella aporta para la problematización de nuestro presente?

**PALABRAS CLAVES: WALTER BENJAMIN, FELICIDAD, HISTORIA, POLÍTICA**

## ABSTRACT

Few works resist classification so much as Walter Benjamin's. His writings have been read with equal devotion by literary critics, political philosophers, historians, epistemologists, and sociologists. His prose has been nourished by all these currents: literary theory and literary texts, political theory and philosophy, theology and Kabbalah, philosophy of history, philosophy of language and philosophy of knowledge, not to mention his reading of some of the classics of sociology and the imprint left on him by certain aesthetic vanguards. These are concerns of an intellectual who is in deep contrast with the endless specialization that is demanded today by the academy.

These multiple interests gave rise to a prolific, at times fragmentary, and undoubtedly heterogeneous, production. His vocation for knowledge is expressed in different motifs or "figures". Some are more aesthetic while others are more political but they all have an equivalent epistemological intention: the *flanêur*, the narrator, the prostitute, the aura, the ruin, the allegory, the profane illumination, the collector, the game, the redemption, the myth, the appointment, among many others. However, we will not stop here and propose instead to move on to another area of interest that crisscrossed his work. We refer to the complex link between happiness and (social) history, around which key terms such as experience, memory, redemption, guilt, character, destiny are gathered.

Is it possible to read Benjamin's work through this prism? What are the problems that this conceptual constellation illuminates? And what can this singular approach tell us about the context in which his interventions took place. Also, and above all, what elements does it contribute to the problematization of our present?

**KEYWORDS: WALTER BENJAMIN, HAPPINESS, HISTORY, POLITICS**

## EL BOOM DE LA FELICIDAD

**W**alter Benjamin supo leer los signos de la catástrofe del nazismo que se avecinaba y prever los enormes peligros encerrados en el fascismo. Tomó la decisión de quitarse la vida como último gesto posible, quizás, de resistencia. Vislumbró las potencias de ciertas vanguardias y también su ocaso. Entrevió la fuerza política del cine y sus efectos democratizadores cuando todavía pocos intelectuales osaban hacerlo. Se ocupó de la felicidad como problema filosófico político, y aún sociológico, en un momento donde lo que abundaba era el sufrimiento y el crecimiento expansivo de la lógica fría y deshumanizadora del mercado. Habló de la felicidad haciéndole justicia a su singularidad: de manera esquiva, opaca, fugaz. Lo hizo sin saber que muchas décadas después se produciría una especie de “boom de la felicidad”.

En efecto, Sara Ahmed, investigadora y feminista británica, sitúa la emergencia de “la cuestión de la felicidad” o la felicidad como cuestión hacia 2006 (Ahmed, 2007/2008). Durante ese año, afirma, se publicaron un sinnúmero de libros sobre ciencia y economía de la felicidad. En el marco de la popularidad de las culturas terapéuticas y los discursos de la autoayuda proliferaron libros y cursos que ofrecían la fórmula de cómo ser feliz, provisionándonos de recetas y consejos pretendidamente infalibles. Toda una “industria de la felicidad” (Davies, 2017) es producida y consumida a través de estos placebos, de algunas sustancias, y de múltiples tecnologías que redundan en acumulación de capital. Ni los gurúes económicos reunidos en Davos pudieron escapar a ello (Davies, 2017: 7).

Este “happiness turn” —como lo denomina Ahmed (2007/2008)— se extiende a través de las fronteras. En Argentina y América Latina asistimos a las formas políticas e inclusive gubernamentales que ha adoptado. Desde distintas posiciones del arco político, la felicidad es evocada por nuestros gobernantes. Hugo Chávez acudió a este llamado al crear el Ministerio de la Felicidad y la Bolivia de Evo Morales lo hizo al recuperar la memoria aymara del *Suma Qamaña*, afín también al *Suma Kaway* que se volvía visible bajo la presidencia de Correa en Ecuador.

En este panorama no ha de sorprender que exista una corriente académica llamada “Happiness Studies”, con su correspondiente *journal* y su grupo de profesionales. Un repaso rápido por sus líneas principales permite identificar tres corrientes: quienes construyen el objeto “felicidad” retomando las perspectivas de la tradición del siglo XIX, próximas al utilitarismo inglés, para el cual la tarea del gobierno era maximizar la felicidad; pasando por una mirada más “cientificista” que busca no sólo conocer sino *medir* la felicidad a través de “autoreportes” y sirviéndose de la neurociencia —construyendo indicadores de felicidad entre los que se encuentra el matrimonio, las comunidades estables, los grupos ampliados, etc.—. En este segundo tipo de estudios,

el rostro de la felicidad se parece demasiado al rostro del privilegio, se la busca donde se dice que ella está o, en rigor, donde siempre ya estuvo —al menos para occidente—: el matrimonio heteronormativo, las redes de amistades, el éxito laboral. El modelo de subjetividad a partir del cual elaboran sus hipótesis es uno “pleno” que concibe al sujeto como quien sabe lo que siente y desea, y puede distinguir con claridad entre sentimientos malos y buenos. Una última vertiente puede ser llamada —siguiendo a Ahmed— la “felicidad clásica”. Nos referimos a aquellos que entienden a la felicidad como una virtud cívica de naturaleza moral, retrotrayendo sus pasos, sobre todo, hacia la huella dejada por Aristóteles en torno a la “vida buena”. En esta saga podría inscribirse también el trabajo pionero de Hannah Arendt (2008) en torno a la idea de una felicidad pública.

En este escenario se impone la necesidad de pensar, señala Ahmed, la historia de la felicidad como una historia del presente, pues: “Criticar a la industria de la felicidad apelando al retorno de un concepto clásico de virtud no solo reproduce la asociación entre la felicidad y el bien, sino también supone que ciertas formas de felicidad son mejores que otras” (Ahmed, 2007/2008: 11). Implica, además, hacer caso omiso del carácter moral de esta distinción y, por lo tanto, de las jerarquías sociales ya establecidas a las que responde y reproduce. De lo que se trata, en cambio, es de iluminar ese vínculo para demostrar de qué manera la felicidad suele encontrarse en ciertas formas de vida próximas o reconocibles, sin más, como burguesas. En esta tarea crítica Walter Benjamin está llamado a desempeñar un importante rol. Él, así como otros autores de la Escuela de Frankfurt, puede aportar elementos relevantes para una problematización de estas perspectivas que hegemonizan el panorama del presente. Y puede hacerlo desde una lente prismática, a contrapelo del diagnóstico weberiano de la especialización como destino de la modernidad.

## UNA PERSPECTIVA CRÍTICA: LALENTE PRISMÁTICA DE WALTER BENJAMIN

Antes del apogeo de los estudios culturales, y del feminismo dentro de ellos, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, dedicaron algunas célebres páginas a ensayar interpretaciones en torno a la evidencia de una “felicidad administrada” en las sociedades tardo capitalistas. Ellos denunciaron, cada uno con sus inflexiones, lo que podemos denominar: la *privatización*, la *normativización*, y la *mercantilización* de la felicidad, junto a otros afectos, en las sociedades capitalistas avanzadas. Ninguno de ellos desconocía las lógicas de subordinación y dominio que se esconden en el festejo acrítico de la individualidad, la intimidad y el consumo de objetos.

Theodor Adorno se detuvo, en particular, en la crítica a la felicidad como imperativo, sea de mercado, sea de las técnicas pseudo-terapéuticas o del psicoanálisis mal entendido:

[...] como si una felicidad producto de la especulación sobre la felicidad no fuera justo lo contrario de la felicidad: una penetración forzada de los comportamientos institucionalmente planificados en el ámbito cada vez más encogido de la experiencia. Qué situación no habrá alcanzado la conciencia imperante para que la decidida proclamación de la vida disipada y la alegría acompañada de champagne, antes reservada a los adictos a las operetas húngaras, se haya elevado con brutal seriedad a máxima de la vida adecuada. La felicidad decretada tiene además este otro aspecto: para poder repartirla, el neurótico con su felicidad devuelta debe también renunciar a la última partícula de razón que la represión y la regresión le hubieran dejado y, en honor del psicoanalista, entusiasmarse sin discriminación con las películas, con las comidas, caras pero malas, en los restaurantes franceses, con el drink más reputado y con el sexo dosificado (Adorno, 2001: 59-60).

Muchos años antes de estas palabras, en “Diálogos sobre la religiosidad del presente” (1913) Benjamin afirmaba, con expresiones que parecen emanar de nuestro tiempo:

¡De acuerdo! ¿Qué es lo mínimo que exigimos de lo mundano? La alegría por este mundo, que es nuevo y moderno. ¿Y qué tiene que ver el progreso, toda mundanidad con la religión, cuando no nos da una paz alegre? No necesito decirle que nuestra mundanidad se ha convertido como en un deporte agotador. Estamos totalmente atosigados de la alegría de vivir. Sentirla es nuestra maldita obligación. El arte, el tráfico, el lujo... todo nos obliga (Benjamin 2010: 19).

La felicidad auténtica que evoca Adorno desenmascara, en un mismo gesto, el carácter no reconciliado de la sociedad y la falsedad condensada en una felicidad decretada. La imposibilidad de establecer un predicado para la felicidad, de darle un contenido positivo y determinado, llevó a estos autores las más de las veces a cuestionar las operaciones ideológicas que la cercenaban y, otras, a mentar lógicas posibles que pudieran resistir ciertas formas de reificación y violencia que continúan siendo contemporáneas. La crítica se dirigió, entonces, con desigual intensidad a la idea de una identidad plena, que excluye para su constitución todo lo que no se reconoce como “sí mismo”; al olvido de las condiciones histórico-sociales que configuran la vida en común —su carácter contingente y su dimensión política—; a la desigual e injusta distribución de los bienes y los males entre todos aquellos que conformamos la sociedad. Estos tres núcleos ideológicos son los que obturan la posibilidad de una felicidad auténtica para estos autores, pues aun cuando sea inanticipable el contenido en que ella puede realizarse, su aparición está ligada, podemos inferir, a una ética de la diferencia; a una memoria histórica que recuerde que aquello que fue de algún modo pudo y todavía quizás puede ser distinto; y a una política regida por los principios de justicia e igualdad.

Walter Benjamin participa de estos postulados críticos. Su razonamiento no se amolda a ninguna de las tres corrientes que, como señalábamos al inicio, dominan la escena actual de los estudios sobre la felicidad: el utilitarismo, las miradas más científicas que se sirven de las neurociencias, y la filosofía clásica. Su pluma, anticipamos, es de difícil cata dura. Como todo aquel que está advertido de la complejidad de lo real, Benjamin no se conforma con los elementos que le ofrece una sola disciplina, sea ésta la sociología, la teoría literaria o la filosofía. Sin ir más lejos, su reinscripción del problema de la experiencia en el ámbito del lenguaje sería impracticable sin la lectura de Immanuel Kant; la postulación de un pensamiento filosófico político sobre la historia es impensable sin su interpretación crítica y mordaz de la filosofía de la historia de Hegel; su concepto de memoria no puede prescindir de la torsión que introduce en las concepciones vitalistas de Henri Bergson, o incluso, en algunas nociones fundamentales del psicoanálisis de Freud; la captación de elementos teológicos, muchas veces imperceptibles en su prosa, tornan inteligible algunos de sus postulados nodales; su apelación, en suma, al tratado filosófico como modelo de la crítica histórica y materialista de la obra de arte constituye otro ejemplo más de la productividad de una mirada inquieta que reconoce su falibilidad y persiste en el intento de asir “el contenido de verdad” de aquello que vuelve su objeto. Quizás sea ésta, su infatigable preocupación por una verdad *sensible* —que fulgura en la sociedad y la historia—, que excede toda mirada unilateral, la que lo lleva a profanar la pureza disciplinaria y a componer un pensamiento tan díscolo y plural como iluminador.

El movimiento que compone su crítica al objeto particular que nos ocupa se aproxima más a una objeción de las modalidades ya referidas de *mercantilización* de la felicidad, de *privatización* de las formas de vida, y de *normativización* (o *moralización*) de aquello que nos haría felices. Sin excluir otras alternativas y sin afirmar el carácter excluyente de cada una de estas, focalizaremos en lo que sigue, en algunos de sus rasgos más significativos poniéndolos en diálogo con los desarrollos de algunos autores contemporáneos de la filosofía política y la sociología.

## LA FELICIDAD ADMINISTRADA

La felicidad ha sido, y continúa siendo, objeto de una *banalización*. Ello no nos libra, no obstante, de la tarea —como sugiere Benjamin— de procurar su *redención* y atender a su reclamo. A todos “nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación. El materialismo histórico lo hace” (Benjamin, 1996: 48).

Si no la más eficaz, sí la más extendida de estas banalizaciones es la que habita y alienta el mercado. En él la felicidad radica en un objeto, que se ofrece al sujeto y que, basta

un sólo gesto (o dos, pues primero hay que comprarlo), para poseerla. Es de corta duración, transaccionable y vinculada al placer que trae aparejado la satisfacción inmediata de una pretendida necesidad “natural”.

Benjamin indagó en el vínculo entre capitalismo —mercado—, religión y felicidad en un breve y enigmático ensayo, cuya fecha exacta se desconoce, titulado “El capitalismo como religión”. Expone allí cómo el capitalismo refuerza su potencia simbólica y práctica al establecer una relación entre sufrimiento, felicidad y narrativas pseudo-redentoras. La tarea de postular en una serie de máximas —más o menos explícitas— los caminos que, evitándonos el sufrimiento, nos conducirían a la “felicidad” es desarrollada por el capitalismo, afirma, con las fuerzas que extrae de la vacancia de la religión. De esta suerte: “el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (Benjamin, s/f). Sólo que lo hace de un modo secular, en apariencia, no misticado.

El capitalismo, como la religión, es una máquina de producir interpretaciones de potencia inabarcable, de establecer sentidos autoevidentes, de erigir principios y normas prácticas que operan, al decir de Benjamin, como verdaderos autómatas. Él, en su amplia gama de matices, se encarga no sólo de ofrecer caminos hacia la “felicidad” sino de administrarlos. Estos caminos hacia una felicidad administrada se multiplican con la misma rapidez con la que el capitalismo, como horizonte pretendidamente absoluto de la experiencia colectiva, suscita *preocupaciones* o penurias. Ellas, sostiene Benjamin, “son el índice de la conciencia de culpa de esta falta de recursos [...] a nivel comunitario, no ya individual” (Benjamin, s/f). Las preocupaciones emergen del *miedo* o, mejor, de la desazón ante la ausencia, podríamos decir hoy, de una imaginación comunitaria de futuro capaz de orientarnos en la construcción de lazos sociales más solidarios, igualitarios, democratizantes, y menos injustos entre los seres humanos.

En este mismo ensayo Benjamin ofrece cuatro rasgos mítico-estructurales del capitalismo. El primero de ellos es descrito del siguiente modo: “el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él todo tiene significado de manera inmediata en relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología” (Benjamin, s/f). En la “religión capital”, y todavía más en su fase neoliberal actual, las prácticas culturales no reconocen ya instancia supra; todo lo que en sus márgenes se hace parece estar al servicio de la reproducción de un canon individualizante, que encuentra su rito en el consumo, que sacraliza al dinero y que, ante la ausencia de una imagen trascendente que cuida y protege, deja librado a cada quien de su suerte, siendo cada cual responsable de su destino.

El segundo aspecto mítico estructural del capitalismo consiste en: “[...] la celebración de un culto ‘*sans [t]rêve et sans merci*’. No hay ningún ‘día de semana’ que no sea fes-

tivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda su pompa sagrada” (Benjamin, s/f). Sin tregua —sin sueños— y sin misericordia, la lógica del capital avanza incluso sobre aquellos “días de semana” que deberían sustraerse a su imperio. Adorno y Horkheimer —antes también Sigfried Kracauer (2008)— habían dado cuenta ya en su *Dialéctica del iluminismo* de los mecanismos a través de los cuales se racionalizaba el placer, se lo administraba de modo tal de nunca dejar de disciplinar al trabajador. Los sueños consumidos por la masa de empleados y obreros consumían sus posibilidades de generar otros, distintos, capaces de conducirlos a la transformación de sus condiciones de existencia. La fuga hacia las imágenes y el encandilamiento causado por el brillo del espectáculo —decían— los fugaba del único punto desde el cual poder fundar su resistencia y emancipación (Adorno y Horkheimer, 1998). La indistinción entre tiempo libre, ocio y trabajo descrita por estos autores, es también subrayada en este texto benjaminiano.

Esta misma tendencia inscrita en el capitalismo industrial del que se ocupó Benjamin junto a otros autores de esta generación de Frankfurt no hizo más que agudizarse bajo el capitalismo post industrial y su momento financiero neoliberal actual. Como demostraron Boltanski y Chiapello (2010), hoy vivimos bajo el imperativo de una actividad sin pausa ni descanso, sin gracia, que torna casi imposible diferenciar entre aquellas prácticas que interrumpen la reproducción de la violencia del sistema, y aquellas otras que, en cambio, se realizan siguiendo el mandato de *invertir* en nuestras destrezas para valorizarnos (en tanto capital humano) para un mercado que no conoce ya fronteras.

Pero la actividad por antonomasia radica hoy, tal vez, en la tarea infinita y fatigante de construirse a uno mismo. Con la *ideología* del self-empresario (Bröckling, 2015), o del empresario de sí (Brown, 2016) —ser modélico que se fortalece en este tercer momento neoliberal—, somos interpelados como hacedores exclusivos de nuestro carácter, personalidad y, por derivación, destino. Constituirse con prescindencia de todo auxilio, en una hipostasiada comunidad de iguales, es la fantasía que orienta la producción contemporánea de ese *self* capturado por narrativas mercantilizadas que prometen felicidad y sólo garantizan padecimiento.

## LA FELICIDAD, UNA DECISIÓN PRIVADA

La hipóstasis de la felicidad como algo privado, sustraído a la mirada, exposición y comunión con otros, podría pensarse como un efecto de su mercantilización. Esta privatización redundante en la despolitización y autorresponsabilización de lo que, desde una perspectiva crítica, llamamos experiencia de felicidad (Cuesta, 2017). La idea según la cual “ser feliz depende de uno” o bien “ser feliz es una decisión” traduce una exigencia desmesurada de autonomía que evidencia toda su perversión, siguiendo ahora a Judith Butler, en el momento en que advertimos que su instauración coincide

con la sustracción de sus condiciones de posibilidad (Butler, 2017). La apelación a una noción por completo despolitizada de decisión —que conserva del concepto schmittiano sólo la apariencia del vocablo— se transforma en demanda moral de una autosuficiencia económica en un contexto donde esta posibilidad es minada. Ella crece, además, a la sombra de otro reclamo: no hacerse cargo más que de uno mismo y de su propia suerte. Privatización de la felicidad, responsabilidad individual y autoculpabilización por la propia infelicidad dan forma en la actualidad a la constelación de elementos que alude a una indiferencia determinada, o mejor, a una desresponsabilización ético política ante/por los otros.

La interpelación a una responsabilidad individual —privada— junto a la ideología del empresario de sí hoy en boga, se presentan como intentos de clausura ideológica; de una condición que, precisamente, se exagera en momentos críticos: la general precariedad y el saber de una común *desposesión* de los seres humanos (Butler, 2009). Nos referimos a la ida según la cual estos cuerpos precarios —individuales y sociales— que somos, se constituyen en la constante entrega a otros, en su permanente exposición al contacto con otros. Configurado a partir de normas, las vidas y los sujetos, disímiles en función de las valoraciones de las que son objeto, dependen para persistir —y para ser dichos— de otros. El saber de esta *interdependencia* es un saber del límite del sujeto pleno, soberano y auto-suficiente —que también subyace a la concepción del empresario de sí—. Como sostiene también Butler, todas las identidades buscadas e interpretadas, todos los rótulos que podamos adjudicar y autoadjudicarnos, no son más que, en rigor, modos de una desposesión. Un “ser para otro”, o, “a causa de otro”; un estar por fuera de “uno mismo” que encuentra su explicación en el más acá, el cuerpo que, paradójicamente, es y no es *mi* cuerpo:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío (Butler, 2009: 52).

Sobre el saber opaco, enigmático, de esta desposesión de uno mismo en la acción recíproca con otros; en otras palabras, sobre el nada diáfano conocimiento acerca del modo en que afecto a otros y soy afectado por ellos, se funda una comunidad ético-política (Cuesta, 2017).

Benjamin, a su manera, enfatizó en esta dimensión pública (y política) de la felicidad cuando disputó tanto la concepción religiosa de Reino, cuanto la idea hegeliana de la

libertad como *telos* de la historia<sup>1</sup>. Lo hizo en un enigmático fragmento de fecha también incierta: el “Fragmento teológico político”<sup>2</sup>. En él Benjamin afirma que el reino de Dios no es el *telos* que orienta el devenir histórico, por el contrario: “Desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final” (Benjamin, 2010 a: 206). La historia no debería aspirar al reino de Dios, antes bien, ha de *poner fin*, es decir, *dar término* a la aspiración al reino, *interrumpirla*<sup>3</sup>. Lo que es preciso interrumpir es, por un lado, la expectativa de una plenitud divina como eje del pensamiento sobre la praxis; y, por otro lado, las lógicas de dominio, de violencia y de muerte que producen, en la actualidad, el ingreso precoz a aquel “reino”. El orden de lo profano y el orden de lo divino tienen trayectorias opuestas, son dimensiones inconmensurables, heterogéneas, y “la búsqueda de felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica” (Benjamin, 2010 a: 207). No obstante, Benjamin afirma:

Así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo mesiánico no es una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso (Benjamin, 2010 a: 207).

¿De qué modo la categoría de lo profano puede dar cuenta de la aproximación entre reino mesiánico y felicidad histórica? Un texto acude a nuestro auxilio: “*Trauerspiel* y tragedia”. En él se insinúan una serie de distinciones referidas al tiempo, la muerte y el destino, que permite delimitar las complejas relaciones entre *felicidad* y *redención* desatando los nudos que atan la idea de felicidad al relato teológico para reinscribirla en otro ámbito: el de la filosofía de la historia y la praxis política.

En ese texto de 1916 Benjamin reflexiona en torno a la diferencia entre tragedia y drama barroco, y echa luz, a su vez, sobre una noción crítica de *tiempo histórico*, por un lado, y de *tiempo mesiánico*, por otro. Sin desconocer el riesgo

<sup>1</sup> En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel argumenta que el fin último es la categoría que la razón aporta a la consideración filosófica de los acontecimientos del pasado, y este fin último se ha revelado en la historia bajo la idea de libertad. La felicidad ocupa en ella, agrega Hegel, sólo páginas vacías (véase Hegel, 1982).

<sup>2</sup> Según Theodor Adorno el texto es contemporáneo a las tesis de *Sobre el concepto de historia* (1940), para los editores de la obra de Benjamin, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, fue escrito en los años 1920/1921.

<sup>3</sup> Es pertinente recordar la aclaración que realiza Oyarzún en su traducción de este texto, pues señala la distinción que posibilita el alemán entre *Ziel* que refiere a meta, y *Ende*, que significa término, fin. Con ello queda establecida una de las diferencias entre una filosofía de la historia teleológicamente orientada y otra que pretende no estarlo (Véase la traducción de Pablo Oyarzún Robles en Benjamin, 1996: 181).

que supone toda simplificación, podemos afirmar que, en primer lugar, una noción crítica de tiempo histórico es más que aquello que se identifica con el tiempo cronológico, en la medida en que el primero no es solo el lugar espacial de regularidades y cambios determinados; antes bien, “sin definir su diferencia respecto del tiempo mecánico, hay que decir que la fuerza determinante de la forma histórica del tiempo no puede ser captada plenamente por ningún acontecimiento empírico concreto. Ese perfecto acontecimiento desde el punto de vista de la historia es sin duda más bien algo que se halla empíricamente indeterminado, es decir, una idea” (Benjamin, 2010 b: 138). Lo que se halla indeterminado en la historia es el acontecimiento que la colmaría o consumiría. Esta noción crítica de tiempo histórico se diferencia tanto del tiempo cronológico-mecánico cuanto del tiempo consumado que “es justamente aquello que en la Biblia, en cuanto idea histórica dominante en ella, es el tiempo mesiánico” (Benjamin, 2010 b: 138).

Un pensamiento sobre la historia que rechaza la idea de consumación y también la de libertad como autodeterminación de un espíritu absoluto para erigirse sobre la idea de felicidad profana —entendida no ya como *telos* sino como redención— supone la suspensión de toda anticipación y la apertura al carácter contingente que signa la fragilidad, exposición y caducidad de lo profano. Este tipo de pensamiento, de innegable catadura política, es redentor en la medida en que repara en las muertes pasadas, sin desconocer su irreversibilidad y sin buscar justificarlas, atento a su memoria, para hacer justicia con ellas en la precariedad del presente.

## LA FELICIDAD, LA CULPA Y EL MERECIMIENTO

La felicidad bajo el capitalismo es, además, objeto de una normativización o moralización. Suele inscribirse en la lógica del merecimiento: ella sería consecuencia de ciertas acciones “adecuadas” por lo general al sistema dominante. Subrepticamente se la asocia también a la culpa y al destino, pues si sólo uno es responsable de uno mismo, uno es culpable de, entre otras cosas, sus propias desdichas. Benjamin captó el rasgo culpabilizador del capitalismo en “El capitalismo como religión” cuando describía su tercer aspecto mítico-estructural con las siguientes palabras: “Ese culto es, en tercer lugar, gravoso. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra” (Benjamin, s/f). Recordemos que en alemán el vocablo “*Schuld*” [culpa] significa también *deuda*. Benjamin juega con esta “ambigüedad demoníaca” que encuentra un antecedente insoslayable en el “Tratado segundo: “culpa”, “mala conciencia” y similares” de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. Allí Nietzsche evidencia el origen genealógico de la conciencia (moral) de la culpa: ella proviene del concepto material de *tener deudas* y encuentra su campo de emergencia en la relación contractual entre acreedor y

deudor. La *culpa* se vincula con un perjuicio cuya compensación/expiación es siempre inconmensurable.

En el capitalismo que Benjamin analiza y, todavía más en su declinación actual, universalización de la culpa, imposibilidad de expiación y desesperanza, constituyen el pulso que marca el ritmo del régimen de vida. Con el fin de la escatología, entendida como una instancia inaudita que redime y salva, el estrechamiento del mundo devino un ambiente irrespirable. Deuda y culpa, inscriptas bajo la hipótesis general del predominio de un neoliberalismo de corte punitivo (Davies, 2016), se semantizan a partir de una serie de elementos conceptuales: moralización de la responsabilidad, no expiación, castigo, desesperanza, melancolía y crueldad. En efecto, como afirma Davies, “en el neoliberalismo punitivo, la dependencia económica y el fracaso moral se enredan en forma de deuda, produciendo una afección melancólica en la que gobiernos y sociedades liberan el odio y la violencia sobre miembros de su propia población” (Davies, 2016: 139).

En los sectores populares, más no sólo en ellos, la deuda acentúa la sensación de autorrecriminación y la expectativa de un nuevo castigo. Somos merecedores de las políticas de austeridad y ajuste en virtud de un exceso pasado del cual somos también responsables. Esta *autorresponsabilización* ha sido también interpretada por Dardot y Laval (2015) como una modalidad neoliberal de gestión del sí mismo, contracara de la imposibilidad de dominar o transformar las condiciones de vida impuestas por el mundo realmente existente: “cuando no se puede cambiar el mundo, lo que queda es inventarse a sí mismo [...] a la “irresponsabilidad” de un mundo que se ha vuelto ingobernable debido a su propio carácter global, le corresponde, en contrapartida, la infinita responsabilidad del individuo en cuanto a su destino, su capacidad de tener éxito y ser feliz” (p. 349). El carácter económico de los problemas, son declinados en términos organizacionales y éstos, señalan los autores, reconducidos a “problemas psíquicos ligados a un insuficiente dominio de sí mismo y de la relación con los demás” (ídem). De allí que las exigencias económicas y financieras sean recodificadas en términos de una auto-exigencia y una auto-culpabilización.

La experiencia del fracaso moral suscitada por estas condiciones de vida redundante, decíamos al inicio de este apartado, en una afección melancólica. Uno podría interpretar esta afección como la imposibilidad de hacer el duelo por todos aquellos otros que el sistema excluye, por todas esas vidas que —como señala Butler (2010)— parecen no merecer siquiera ser lloradas. Pero podríamos también recordar un viejo ensayo de Adorno que conserva plena actualidad, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, donde el autor refiere a aquel modelo de organización económica —pretendidamente democrático— que fuerza a los individuos a depender de condiciones que no dominan, a renunciar a la autonomía subjetiva, obligándolos, finalmente, a adaptarse a lo dado para poder sobrevivir. Allí afirma: “La necesidad de esa adaptación, de identificarse con lo existente, con lo dado,

con el poder en tanto que tal, crea el potencial totalitario [...] Como la realidad no cumple la promesa de autonomía y felicidad que el concepto de democracia hace, la gente es indiferente a la democracia o la odia en secreto” (Adorno, 2009: 498-499). El odio alimenta el resentimiento a que esta frustración conduce y ambos explican, al menos parcialmente para Adorno, la reacción melancólica que anuda sentimiento de culpa, necesidad de autoflagelo, y odio —hoy no tan secreto— a la democracia.

Cuando la melancolía se constituye en motor de la crítica, agrega Adorno, cumple una función ideológica específica, consumada en una serie de operaciones: volver conmensurable la impotente negatividad de la sociedad con la experiencia inmediata; creer dotar de evidencias la opacidad del conocimiento apelando a la inmediatez del sufrimiento, y desconocer con ello que el sufrimiento es producto social y que uno de los modos en que la enajenación social se realiza es, precisamente, sustrayendo los objetos de conocimiento del ámbito de la experiencia inmediata.

No obstante, podríamos introducir en esta concepción de la afección melancólica su inherente ambigüedad y disputar —junto a Benjamin— la potencia cognitiva encerrada en la melancolía y liberada en la práctica de la alegoresis (Cuesta, 2017). Al restituir el momento histórico-objetivo en la interpretación sensible de la historia como naturaleza —tal como realiza Benjamin en el estudio sobre el *Trauerspiel* (1990)— se saca a la melancolía de aquella *interiorización* (interioridad sin objeto) o subjetivización sin resto criticada por Adorno, para volverla a remitir a una modalidad afectiva —objetiva— atada al vínculo de los seres humanos entre sí, y de ellos con las cosas, mediados por la relación de ambos con y en la sociedad. La melancolía pierde su carácter patológico para desempeñar un papel crítico capaz de liberar nuevas significaciones en fenómenos reificados. Esta afección supone, además, la no renuncia ante la pérdida o la derrota de ciertos objetos y objetivos que alguna vez perseguimos con fuerza y convicción.

Pero es posible realizar otro recorrido en Benjamin sobre estos tópicos —culpa, carácter, destino (y felicidad)—, uno más filosófico. En un breve ensayo titulado “Destino y carácter” Benjamin desmonta la relación causal entre ambos términos y sospecha de la inscripción que sitúa al destino en el campo de la religión y al carácter en el ámbito de la moral<sup>4</sup>. Respecto de lo primero (la asociación entre destino y religión) importa subrayar que lo que Benjamin encuentra en la base de la noción de destino es la culpa: la natural culpabilidad de todo lo

viviente. El objetivo es advertir que una idea de destino basada en la culpa o culpabilización de todo lo existente y en la inexistencia de la promesa de salvación para los bienaventurados no podría nunca corresponderse —afirma Benjamin— con el ámbito religioso. Lo cual conduce a las siguientes alternativas: o bien se remite la noción de destino —como pura infelicidad y culpa— a otro campo (para el caso, el práctico-moral, político), o bien se la reformula de modo tal de contemplar la idea de felicidad como respuesta de una natural inocencia de los hombres.

Algunos han querido ver en el derecho ese ámbito alternativo al de la religión donde podría inscribirse una noción diferente de destino confundiendo, dice Benjamin, el derecho con la justicia y creyendo erróneamente que en él encontrarían lugar la inocencia y la felicidad, al lado de la culpa y la infelicidad. Decimos *erróneamente*, pues el derecho —como enfatiza Benjamin en “Para una crítica de la violencia”—, lejos de aproximarse a la noción de justicia y distanciarse así del destino, consiste en la repetición mítica de la violencia que subyace a su fundación y conservación<sup>5</sup>. El destino en el derecho aparece cuando se considera una vida como culpable cuando en realidad primero ha sido condenada y solo después se ha convertido en culpable. Así, una crítica bien entendida al concepto de destino debería conducir antes que, a una reafirmación del derecho, a su des-instauración. La crítica a la idea de destino como natural culpabilidad de todos los hombres, lejos de encontrar su fortaleza en el ámbito del derecho, condensa allí el contenido religioso del que pretendía liberarse.

Benjamin encuentra en la tragedia y no en el derecho o la religión —aunque por motivos radicalmente distintos— el ámbito en el que habría de inscribirse un concepto crítico de destino, uno en el cual no fueran excluidas, glosando al autor, las relaciones posibles entre inocencia y felicidad. Una idea de felicidad como respuesta a una natural inocencia de los hombres destruiría el engranaje culpa-destino. Es en la tragedia, afirma Benjamin, donde por primera vez ocurre la elevación del destino sobre la culpa, por primera vez queda roto aquel enlace causal; luego, es en la tragedia donde despunta una noción diferente de destino, una no asociada a su vez al carácter humano individual como su causa. Ahora bien, esta elevación no supone la reconciliación entre hombres y dioses; por el contrario, su efecto es el silenciamiento moral, el enmudecimiento provocado por el conocimiento de los hombres de saberse mejores que los dioses.

De la mano del silenciamiento moral Benjamin nos conduce a su segundo movimiento crítico: desatar los lazos que atan el carácter al ámbito de la moral. No sería en la moral

4 No es posible abordar aquí todo el texto, digamos solamente que Benjamin busca destruir esta doble remisión con el objetivo de realizar una crítica a las corrientes a él contemporáneas que cuestionan la noción de destino sin reparar que la reivindicación del carácter —como contrapartida— reposa sobre los mismos supuestos: separación interior/exterior, pleno acceso a su conocimiento basado en la concepción de que ambos son algo ya dado (tanto en el presente como en el pasado). Véase Benjamin, 2010 c: 175-182.

5 Recordemos una significativa cita: “Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas del derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia del Estado, se fundamenta una nueva era histórica” (Benjamin, 1991: 44).

donde orbitaría el carácter, y ello queda sugerido por otra configuración estética: la comedia. Las acciones del personaje se sustraen en este género a toda valoración, para ser ponderadas tan solo como reflejos precisamente del carácter. En ambos movimientos algo queda roto: el hilo que cose la culpa con el destino y el juicio moral al que son sometidas las acciones en términos individuales en virtud de su identificación con el carácter.

En un pasaje de aquel breve texto sentencia: “El plexo de culpa es impropriamente temporal, completamente diferente por su tipo, del mismo modo que por su medida, del tiempo de la redención, o de la verdad o de la música” (Benjamin, 2010 c: 179-180). Si el contexto de la culpa es el propio de la concepción tradicional de destino que Benjamin considera necesario cuestionar, la pregunta que emerge es: ¿qué noción temporal desarma aquella definición de destino? La felicidad aparece, una vez más, vinculada no solo con la redención, sino también, y de manera especial, con un concepto *ahistórico* de tiempo histórico. Podemos replicar una frase esclarecedora de Enzo Traverso “[...] como una fuerza redentora, la revolución no realiza la historia; su meta es más bien salir de ella” (Traverso, 2018: 349), de allí su ahistoricidad.

En suma, si esta noción crítica de tiempo (a)histórico no es concebida como tiempo individualmente consumado (trágico), ni como tiempo divinamente consumado (bíblico, mesiánico), ni aun como mera repetición (dramático), ¿qué lo caracterizaría? Y ¿de qué modo ella se vincularía con la felicidad como idea profana?

## TIEMPO (A)HISTÓRICO Y EXPERIENCIA DE FELICIDAD

La pregunta por un tiempo tal nos conduce a la reflexión de Benjamin sobre el estatuto del pasado, de lo sido, en un pensamiento filosófico-político sobre la historia. Sin ánimo de ahondar en las “tesis” del concepto de historia recordemos que, en la segunda de ellas, puede leerse:

“A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano”, dice Lotze, “pertenece... , junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto de su futuro”. Esta reflexión nos lleva a inferir que la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay solo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención... (Benjamin, 1996: 48).

La felicidad que Benjamin imagina se encuentra materialmente afectada por el transcurrir de una vida junto a otros. La felicidad es representación de encuentros que, pudiendo suceder, no ocurrieron, de momentos que, pudiendo haber sido atesorados, no lo fueron. La representación de la felicidad alude a la de la redención. Felicidad y redención señalan, además, un modo singular de relacionarnos con el pasado tensado entre lo irrecuperable y lo inconcluso. Lo último refiere a la idea según la cual lo sido no es algo inmóvil, lejano y cerrado sobre sí, algo que se puede transportar, traer al presente y convertirlo en tradición (como realiza una fuerza fuerte, dominante); por el contrario, el pasado como algo móvil y no idéntico, es el que inscribe en el presente su propia falta de plenitud, su inconclusión y, por lo mismo, su promesa de redención.

Contra el supuesto de la identidad y el postulado de la presencia —propias tanto de la historia universal como del historicismo— Benjamin introduce la idea de discontinuidad en la historia; lejos de presentarse como cosa que se deja narrar, ella es pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo no idéntico que lleva al presente a ponerlo en crisis. La historia inscribe de esta forma en el presente su propia falta de completitud, su política. La historia, no siendo una materia ofrecida ni disponible a la narración, es, por el contrario, objeto de una construcción.

Esta construcción consiste en la labor de glosar, de hacer de los acontecimientos de la historia piezas “cortantes y tajantes”, piezas que, antes que encajar armónicamente en su impropio pasado, entren en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de plenitud. Como señala el autor en el “Fragmento teológico político”, esta perspectiva materialista de la historia no pretende una “*restitutio in integrum* religioso-espiritual” asentada en el concepto de inmortalidad. Antes bien, rumiamos una noción distinta que alude a la mundanidad que, bajo el concepto de eternidad, remite a lo caduco: “siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica. Pues la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera eterna y total” (Benjamin, 2010 a: 207). Un pensamiento que se quiera crítico habrá de atender a esta eterna caducidad, pues solo acogiendo y reconociendo esta condición de todo lo existente podemos ser justos no solo con lo sido, sino también con la precariedad de lo que es.

En este marco, desviarse de los caminos impuestos de la felicidad, sustraerse a las lógicas de mercantilización, privatización, y moralización es, parafraseando a Sarah Ahmed —cuyos ecos benjaminianos son evidente—, negarse a heredar la eliminación del *hap*, negarse a creer que nada distinto puede ocurrir. Pues “la etimología de *happiness* (“felicidad”) se relaciona precisamente con la cuestión de la contingencia: su raíz es una palabra del inglés medio, *hap*, que sugiere “suerte”. La palabra *happy* (“feliz”) originalmente signi-

ficaba tener “buena fortuna”: tener suerte, ser afortunado” (Ahmed 2010: 574). Los mandatos y disciplinamientos que han moldeado nuestros cuerpos socavaron no sólo la raíz del concepto sino también la posibilidad de su experiencia auténtica. Al rehusarnos a estar restringidos por los mandatos de felicidad, podemos abrir, tal vez, otras formas auspiciosas de ser dichosos con otros. Figuras del lazo social como la conversación, el juego, la amistad, el amor, los encuentros afortunados, nos exponen a otros sin hacer que temamos por nuestra vulnerabilidad. Quizás habitando estas figuras, siendo hospitalarios, podamos constatar que “ser feliz significa el poder percibirse sin horror” (Benjamin, 2010 d: 53).



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno T. W. y Horkheimer, M. (1998), *La dialéctica de la ilustración*. Trotta: Madrid.
- Adorno, T. W. (1962), “El ataque de Veblen a la cultura” [1941], en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. W. (2001), *Mínima moralía*, Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (2009), “¿Qué significa elaborar el pasado?”, *Crítica de la cultura y la sociedad, Intervenciones, entradas, Obra completa 10/2*, Madrid: Akal.
- Ahmed, S. (2007/2008), “The happiness Turn”, *New Formations*, Winter 2007/2008.
- Ahmed, S. (2010), “Killing Joy: Feminism and the History of Happiness”, *Signs*, vol. 35, n° 3, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, pp. 571-594. URL: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/648513>>. Traducción: DOMENECH, Emiliano y VALENTE, Lucía, Julio de 2014 y traducción propia.
- Arendt, H. (2008), *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza.
- Benjamin, W. (1990), *El origen del drama barroco alemán* [1925], Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991), “Para una crítica de la violencia” [1921], en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (1996), “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso. Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles*, Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (2010), “Diálogos sobre la religiosidad del presente” [1913], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 a), “Fragmento teológico-político” [1920-1921/1937], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 b), “Trauerspiel y tragedia” [1916], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 c), “Destino y carácter” [1919], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 d), “Calle de dirección única” en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (s/f), “El capitalismo como religión”. Trad., notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET [Online: <https://goo.gl/O2g7CQ>].
- Boltanski y Chiapello (2010), “La formación de la ciudad por proyectos”, en *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Bröckling, U., (2015), *El self-emprendedor*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Brown, W. (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Butler, J. (2009), “Violencia, duelo, política” [2006], en *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires: Paidós.
- Cuesta, M. (2017), *Experiencia de felicidad. Memoria, historia y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dardot, P. y Laval, C. (2015), *La nueva razón del mundo*, Barcelona: Gedisa.
- Davies, W. (2016), “El nuevo neoliberalismo”, en *New Left Review* 101, Segunda época, Noviembre-Diciembre.
- Davies, W. (2017), *La industria de la felicidad*. Malpaso: Barcelona.
- Galende, F. (2009), *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile: Metales pesados.
- Hegel, G. W. F. (1982), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1830], Madrid: Alianza.
- Kracauer, S. (2008), *Los empleados*, Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional*, Madrid: Planeta-Agostini.
- Nietzsche, F. (1972), *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza
- Traverso, E., (2018), *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## SOBRE LA AUTORA

### Micaela Cuesta

micaelacuesta@yahoo.com.ar

Doctora en Ciencias Sociales y Magister en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires. Docente de las carreras de sociología en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Directora del Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI): “Para una sociología política de la felicidad y los afectos” radicado en el IDAES, UNSAM. Autora de *Experiencia de felicidad. Memoria, Historia y política* (Prometeo, 2017), co-directora (junto a Eduardo Rojas) de *Conversaciones con Nancy Fraser. Justicia, crítica y política en el siglo XXI* (UnsamEdita, 2017), además de ser autora de una serie de artículos académicos publicados en revistas nacionales e internacionales.



# **PENSAR EL PLURIVERSO: ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA EMPÍRICA**

“Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple ha de ser hecho...”

Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mil Mesetas

**AUTOR**

**MARTIN SAVRANSKY**

Goldsmiths, University of London

**Cómo citar este artículo:**

Savransky, M. (2019) Pensar el Pluriverso: Elementos Para Una Filosofía Empírica. *Revista Diferencias*, N. 8, pp. 62-71.

**Artículo**

Recibido 06/03/2019

Aprobado 29/04/2019

## RESUMEN

¿Cómo articular una aventura filosófica interesada en hacer sensible un universo compuesto no por fundamentos generales y estructuras abstractas, sino por diferencias situadas, conexiones parciales, novedades e historias múltiples? ¿Qué arte del pensamiento haría falta para pensar y dramatizar la posibilidad de un mundo permanentemente inacabado y por hacer, aquella posibilidad a la que William James decidió llamar “pluriverso”? Atendiendo a estas preguntas, mi propuesta en este artículo es doble. En primer lugar, consiste en señalar que, en este presente que habitamos, caracterizado por una devastación generalizada de las diferencias culturales, naturales y ecológicas, confiar en la posibilidad de pensar y dramatizar el pluriverso supone un desafío tan exigente como urgente. Y además, lo que sugiero es que cultivar esta posibilidad requiere tomar el riesgo de transformar radicalmente las relaciones modernas entre la filosofía y las ciencias sociales, que hoy raramente evitan su mutuo empobrecimiento. Dramatizar el pluriverso requiere otro arte del pensamiento. Requiere un arte sin fundamentos, que no busque protegerse en razones trascendentales, ni justificarse a partir de explicaciones generales. Este otro arte del pensamiento, en cambio, es un arte de la immanencia. Y como tal, nada puede ser omitido ni descalificado, no importa cuán extraño o singular sea. Este arte sin fundamentos, inspirado por James y otros, es lo que llamo una filosofía radicalmente empírica: una filosofía capaz de expresar un realismo pluralista, dedicada al desafío de confiar en el pluriverso y de permitirle a este transformar nuestros conceptos. La tarea de una filosofía empírica consistiría en fabricar, desde cada situación concreta, a partir de cada historia singular, los conceptos que ella misma requiera para dramatizar los posibles que insisten en ella. Dando la vuelta al día en ochenta mundos, la pregunta de una filosofía empírica, en definitiva, no es otra que esta: “¿de qué es capaz la realidad?”.

**PALABRAS CLAVES: PLURIVERSO, FILOSOFÍA EMPÍRICA, WILLIAM JAMES, CIENCIAS SOCIALES, REALIDAD, ECOLOGÍA**

## ABSTRACT

How to craft a philosophical adventure interested in making perceptible a universe composed not by general foundations and abstract structures, but by situated differences, partial connections, novelties and multiple stories? Which arts of thought might be required in order to think that which William James once called a “pluriverse”? Experimenting with these questions, this essay makes a double proposal. First, it contend that, in a present marked by the general devastation of cultural, natural and ecological differences, the challenge associated with the possibility of thinking and trusting a pluriverse is one that is as urgent as it is demanding. And second, it proposes that caring for this possibility requires us to take the risk of precipitating a radical transformation of the relations between philosophy and the social sciences. Dramatising the pluriverse, in other words, requires a different art of thought, an art without foundations, which would seek neither protection behind transcendental reasons, nor justification in general explanations. This other art, by contrast, is an art of immanence, where nothing can be omitted or disqualified, no matter how strange or singular it might be. It is this art without foundations, inspired by James and others, which I would here like to associate with the idea of a radically empirical philosophy: a philosophy capable of cultivating a pluralistic realism, devoted to the challenge of trusting the possibility of a pluriverse and of giving to it the power to transform our concepts. Its task would be that of fabricating, from each singular situation, through every singular story, the concepts that these may require so that the possible insisting therein might become perceptible. Going round the day in eighty worlds, an empirical philosophy proffers its most humble question: “what is reality capable of?”

**KEYWORDS: PLURIVERSE, EMPIRICAL PHILOSOPHY, WILLIAM JAMES, SOCIAL SCIENCES, REALITY, ECOLOGY**

## INTRODUCCIÓN: ¡OTRA ANTROPOLOGÍA DE BOLSILLO ES POSIBLE!

**H**ubo un tiempo (no hace tanto) en el que había, en fin, *tiempo*. Hubo un tiempo en el que al menos nos comportábamos como si hubiera tiempo para soñar con una filosofía dedicada nada más que a la inocente verdad, y con una sociología capaz de despertarnos de las ilusiones de aquello que llamábamos sociedad. Un tiempo en el que parecía haber tiempo para grandes abstracciones y aún más abstractas de-construcciones; para sistemas generales y razones universales; para establecer hechos sociales y para involucrarse en fundamentos transcendentales; para sospechar de todo origen y para desdenar la ingenuidad de cualquier posibilidad; para semiosis interminables y para grandes visiones sobre el futuro de la humanidad; para teorías totales de la realidad social y para ataques fulminantes contra toda realidad, ya vuelta pura construcción social. Aquel quizá era el tiempo de una cierta alianza entre filosofía y ciencias sociales que, en tono neutral, agrupábamos bajo el nombre de “teoría social”. Y, a pesar de su profunda heterogeneidad interna, si hay algo que esta “teoría social” logró fue cultivar una cierta actitud, un cierto arte del pensamiento que —más allá de cada tradición intelectual— suponía que en principio el mundo social conformaba un universo, un conjunto susceptible de ser teorizado y capturado en conceptos, modelos, estructuras racionales, y en esquemas históricos o transcendentales. Lo que este arte requería, a su vez, era una cierta voluntad de no dejarse engañar: de poner al mundo bajo sospecha para lograr extrañarse de la inmediatez de la situación que nos hacía pensar, y así acceder a otro plano que nos permitiera explicar (Savransky, 2016)<sup>1</sup>.

Pero ahora el problema ha cambiado. La devastación política, económica y cultural que el proyecto moderno desató de la

mano del colonialismo, el extractivismo y el desarrollo, hoy ya no sólo somete a gentes y sus formas de vida fuera de Europa, sino que atenta también contra las condiciones de todo tipo de formas de existencia (humanas y más). Es más, mientras hasta hace poco no parecía sino un mero continente de todas nuestras elucubraciones teóricas, un entorno silencioso de nuestros sueños modernos de paz perpetua y de una razón finalmente universal, hoy es *la tierra misma* la que se entromete brutalmente en nuestros quehaceres y conflictos (Hache, 2014; Stengers, 2015). Y en este presente empobrecido que no es otro que el nuestro, en este presente heredero de una modernidad que ha dejado al mundo sin refugio alguno, me parece que prolongar la ética del desengaño y el extrañamiento sería equivalente a continuar con aquella “antropología de bolsillo” que Julio Cortázar en *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos* (1970: 60) describía como una gran *ablandadora*, una antropología<sup>2</sup> “que todo lo que ve lo ve blando, lo ablanda con sólo verlo”, ni siquiera con mirarlo porque ella “más bien ve que mira, y entonces anda por ahí viendo cosas y todas son terriblemente blandas”, y ella está contenta “porque no le gustan nada las cosas duras.”

En un mundo en el que todo conspira con empobrecerse mutuamente, el imperativo ya no puede ser el de no dejarse engañar, sino el de aprender a confiar en la posibilidad de construir una nueva alianza que requiera de nosotros otro tipo de voluntad. Una animada por el desafío de experimentar con un nuevo *consentimiento*: la voluntad de tomar el riesgo de crear una vez más en el mundo. Se trata de una verdadera aventura, filosófica y experimental, de aprender a confiar en aquello que William James (1996a) a principios de siglo XX llamaría un *pluriverso*: un mundo pluralista e inacabado, uno y múltiple, en permanente recomposición, no hecho de otra cosa que de diferencias, experiencias situadas, conexiones parciales, novedades e historias múltiples. Curiosamente, fueron Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes, sin duda en honor a James, en su última publicación conjunta —no casualmente titulada *¿Qué es la Filosofía?*—, proponían que

podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos, más próximos a los animales y a las piedras. Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la *conversión empirista* (tenemos tantas razones para no creer en el mundo humano, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...). Sí, el problema ha cambiado. (Deleuze y Guattari 1993: 75, tr. modificada)

<sup>1</sup> No cabe duda de que esta caracterización sólo es posible a grandes rasgos, y que como toda caracterización a grandes rasgos, omite bastante complejidad. Aún así, creo que esta caracterización describe de forma no del todo desafortunada un cierto temperamento persistente a través de diferentes escuelas y tradiciones de pensamiento. A modo de ilustración, podemos recordar aquella fascinación positivista con el “método científico”, supuestamente capaz de proveer acceso imparcial a una realidad compuesta de hechos sociales reales y puramente objetivos; pero también aquellas tradiciones interpretativistas y simbólicas que buscaban dar cuenta de los fenómenos sociales apelando a otro espacio, el del “significado”, capaz de explicarlas; asimismo, este temperamento está presente también en aquellas tradiciones marxistas para las cuales el extrañamiento de lo social y lo cultural pasaría por un plano económico-productivo; o ciertos estructuralismos, buscando patrones inconscientes, universales y transhistóricos capaces de dar forma a las sociedades y culturas humanas; y por supuesto los socio-constructivistas, quienes en un giro circular infinito hicieron de la “construcción social” la verdadera causa y fundamento de lo que de lo contrario parecía simplemente natural; o incluso ciertos post-estructuralismos, que rechazaron toda posibilidad de acceder a cualquier plano factual, pero aún así insisten en desvestir a la experiencia de su evidencia.

<sup>2</sup> “Antropología” entendida aquí en el sentido etimológico, más que disciplinar, de la palabra.

Efectivamente, creer en el mundo puede quizá ser el nombre del problema que anima nuestro presente. Puesto que no sólo “tenemos tantas razones para no creer”, sino que además la “racionalidad” misma ha sido erigida en dirección diametralmente opuesta a este desafío, la dificultad es insoslayable. Pero al mismo tiempo, en la medida que este problema tiene a múltiples modos de existencia colgando de un hilo, se presenta hoy en términos de lo que James (1956) caracterizó como una *opción genuina*: es decir, un problema en relación al cual la indiferencia constituye en sí misma una respuesta, pues no hay ningún espacio fuera de las alternativas posibles que este crea.

¿Cómo precipitar una aventura filosófica interesada en hacer sensible este pluriverso? ¿Qué arte del pensamiento haría falta para pensar y dramatizar esta posibilidad? Es en respuesta a este problema que me propongo la tentativa tarea de esbozar algunos elementos preliminares para tomar en serio la posibilidad de pensar el pluriverso, de cultivarlo en nuestras prácticas, y de así intensificar la posibilidad de resistir al continuo empobrecimiento del presente. Y es en este sentido también que sugiero que reaprender a confiar en el mundo requerirá tomar el riesgo de imaginar una nueva alianza entre la filosofía y las ciencias sociales. Porque dramatizar el pluriverso requiere un arte sin fundamentos, que no busque protegerse en razones trascendentales, ni justificarse a partir de explicaciones generales. En esta nueva alianza, la filosofía no puede hacer de las prácticas de las ciencias sociales herramientas para explicar la realidad, ni pueden estas últimas legitimar sus saberes a partir de grandes aparatos teóricos o todopoderosas explicaciones. Este otro arte del pensamiento, en cambio, es un arte de la inmanencia. Y como tal, esta nueva alianza situaría a ambas frente una perplejidad compartida, dando la vuelta al día en ochenta mundos con una pregunta a la que cada uno de estos mundos, y cada una de las conexiones y divergencias parciales que los vinculan, podrían proponer respuestas múltiples: “¿de qué es capaz la realidad?” Es esta posible alianza, inspirada por James y otros, la que propongo llamar *filosofía empírica*: un arte del pensar capaz de expresar un realismo pluralista, dedicado al desafío de confiar en el pluriverso y de permitirle a este transformar nuestros conceptos, de inspirar en nosotros ideas merecedoras de otra manera de habitar el mundo.

## MUNDOS POR HACER: UN ARTE DE LA INMANENCIA

James (1975: 64) ya había anticipado, en 1907, que la cuestión de si el mundo es uno o múltiple, si se trata de un *universo* o de un *pluriverso*, es posiblemente el problema filosófico con mayores consecuencias, de forma que si uno pudiera determinar si alguien es *monista* o *pluralista*, uno sabría más acerca de la manera en la que esa persona ha-

bita el mundo que a partir de “cualquier otro nombre que termine en *ista*”. Y como ya sugería en la introducción, este problema hoy es más que filosófico, más que humano, es tan ecológico como cosmológico, y sus posibles consecuencias nunca han cobrado más importancia. Por tanto, no cabe duda de que, en la medida en que constituye un intento dar otra respuesta a la opción genuina con la que este presente nos confronta, consentir al desafío de creer en el mundo no puede ser identificado con un nuevo estoicismo, con un *amor fati* que simplemente abrace la continua devastación de múltiples modos de existencia y sus consecuencias.

Por el contrario, si apostar por un pluriverso es hoy imperativo, es precisamente porque insistir en seguir viviendo en él implica insistir en que *hay otros mundos en este mundo*, y aceptar el riesgo de confiar en ellos. Ni fatalismo aceleracionista, ni mesianismo utópico, la apuesta de esta filosofía empírica, irremediamente pluralista, resuena con aquella que, en su momento, la escritora y activista india Arundhati Roy (2006) ofreció al Foro Social Mundial: “Otro mundo no es sólo posible, sino que está en camino. En un día tranquilo, oigo su respiración.” Se trata pues de fabricar los elementos necesarios para poder prestar atención a, y pensar en, un mundo que es “uno sólo en tanto su partes se sostienen en conjunto a través de conexiones determinadas”, y es “múltiple en tanto aquellas conexiones no se dan” (James 1975: 76). Un mundo en el que “las cosas están conectadas con otras de maneras diversas, pero donde nada lo acapara todo o domina sobre todas las demás. La palabra ‘y’ se desliza a lo largo de cada frase. Algo siempre se escapa.” (James 1996a: 321).

Lo que se pone en juego, por tanto, es el desafío de un arte del pensamiento que esté a la altura de un mundo inacabado, en camino y por hacer, envuelto en procesos tanto de unificación como de pluralización mediante las prácticas que en él se llevan a cabo y a partir de las cuales éste es tejido (Savransky 2017a). Y en este sentido, una filosofía empírica implicaría en una primera instancia el rechazo de toda operación trascendental, permaneciendo siempre vigilante del peligro de otorgarle a un principio general, o a un gran concepto, un poder que no le corresponde: es decir, el poder de determinar la manera en la que esta situación concreta importa, las preguntas que esta *debería* generar, o las acciones que de este *deberían* derivarse en ella. Pues los principios generales ablandan todo lo que tocan. Es decir que dificultan, en lugar de facilitar, *la posibilidad de dejarse afectar por aquello que nos hace pensar*. Cuando de lo que se trata es precisamente de pensar el pluriverso y de pensar en él, cualquier intento filosófico de capturar, de una vez por todas, el mundo en su totalidad, “para que nadie ni nada sea ignorado, para que nadie se quede fuera diciendo ‘¿y yo dónde entro?’, tiene el fracaso asegurado.” (James 1996: 32). Como mucho, lo más que un sistema filosófico podría esperar es no sentenciar a ciertos otros al exilio permanente. “¡Siempre aún no!”, pues, “ha de ser dicho de los mejores

intentos, de donde sea que vengan, de lograr inclusión total” (James 1996: 321).

“¡Siempre aún no!” es una exclamación cuyo efecto no es otro que el de desvestir a la filosofía tanto de su auto-suficiencia como de su autoridad. Es hacer de ella un arte impuro, posible sólo a partir de alianzas, conexiones, y divergencias. En este sentido, cabe notar que la insuficiencia de cualquier marco teórico que este mundo inacabado y por hacer pone de manifiesto no significa en ningún caso una invitación a una filosofía que finalmente se dé licencias místicas o poéticas, afirmando, en esa imposibilidad el concebir el mundo de una vez por todas, el dogma de un irresoluble misterio, un “más allá” por siempre impensable o incognoscible. Porque si no hay manera de capturar, filosóficamente, a partir de algún esquema general, toda la pluralidad que compone aquello que llamamos “realidad”, también es cierto que, en lo que concierne a este experimento de pensar el pluriverso, *nada puede ser omitido*: si no hay principio capaz de incluirlo todo, tampoco hay principio capaz de justificar la descalificación de aquello a lo que no hemos sido, de momento, capaces de atender. Como escribía Alfred North Whitehead (1978: 338), lector de James, “la filosofía no puede ignorar la enredada diversidad del mundo— las hadas danzan, y Cristo está clavado en la cruz.”

“¡Siempre aún no!” supone entonces un constreñimiento doble: el de la imposibilidad de incluirlo todo y el de la necesidad de no descalificar nada. En este sentido, se presenta menos como una prohibición que como un programa de trabajo y experimentación. Y es así como este otro arte del pensamiento por cultivar no puede sino decantarse por un cierto realismo inmanente, tan radicalmente empirista como pluralista. Inmanente, en tanto no hay “justificación alguna para siquiera sospechar de la existencia de una realidad de más elevada denominación que aquel tipo de realidad distribuida, tejida y fluida en la cual nosotros, seres finitos, estamos nadando.” (James 1996: 213) Radicalmente empirista, en tanto no admite en sus exploraciones nada que no sea experimentado por alguien o algo, y en tanto ha de admitir, al mismo tiempo, todo aquello dado en algún tipo de experiencia, por menor, extraña o marginal que esta sea (James 2003). Es más, tampoco basta con la proposición de atender a las variedades de experiencia humana. Pues este tipo de empirismo debe lidiar no sólo con la multiplicidad de éstas sino también con la de aquellas que son otras-que-humanas: de animales y plantas y cosas y hadas y dioses y fantasmas, de los vivos y los muertos; no sólo con la experiencia de seres diversos sino también con la experiencia de las relaciones próximas y distantes *entre* ellos, la experiencia de “y”, de “con”, de “contra”, de “más” y de “menos”, de “más allá” y de “más acá”; no sólo con la experiencia de lo que ha sido ya completamente realizado sino también con la experiencia de cosas posibles y pasadas y nacientes e inacabadas y por hacer (Savransky, 2019).

Pero a su vez, si este realismo es radicalmente empirista, proponiendo que lo que llamamos “realidad” es simplemente

aquella “que se siente como sí misma” (James, 1890: 280), esa realidad se siente como sí misma siempre *en el plural*. Es decir que mientras que la experiencia es, en definitiva, “el material del cual todo en este mundo está hecho” (James 2003: 3), esto no implica que la experiencia pase a actuar como una especie de nueva sustancia universal, haciendo del pluriverso, al final del día, nada más que otro tipo de *universo*. No. Lo que en cambio se pone en juego es la pura y más consistente inmanencia de una realidad que es plural *hasta el fondo*, de tal manera que no hay “ninguna sustancia general de la cual toda experiencia en su conjunto este hecha” (James 2013: 14). Como argumentaba James (1996: 322), la cuestión más bien consiste en aproximarse a cada pequeña porción de experiencia como un “*multum in parvo* pluralmente conectado” (James 2003: 14).

Uno y múltiple, en camino y por hacer, conectado aquí y desconectado allá: la apuesta por un pluriverso, frente a un mundo cuya forzosa unificación atenta contra su propia habitabilidad, no es otra que la apuesta por habitarlo de otra forma, por ofrecerle a la filosofía una vía de escape de sus fundamentos modernos para así reencontrar un mundo que a pesar de todo pueda quizá aún ser capaz de sorprenderla, de proveer elementos necesarios para fabricar uno y varios “despueses” a los fines que se insinúan en nuestro presente. Si uno no puede contener el impulso de calificar este realismo empirista y pluralista de “naif”, llámeselo “naif”. Pero no hemos de olvidar que quienes frecuentemente movilizan este epíteto no suelen hacerlo con el propósito de invitarnos a adoptar un realismo más sofisticado o inteligente, sino que lo que ridiculizan es más bien la posibilidad misma de quitarle las comillas a la realidad. De lo que se burlan es de cualquier posición que se interese más por preguntas prácticas y curiosas que requieren respuestas parciales y concretas —como “¿qué sabemos?”, o “¿qué podríamos aprender de esta situación?”—, que por aquellas solemnes preguntas, típicamente modernas, que pretenden trascender toda situación y sueñan con transformar toda respuesta en legislación: “¿qué podemos saber?, ¿a qué tenemos derecho?”. Naif o no, este otro arte del pensamiento trabaja bajo la hipótesis de que las únicas respuestas que estas últimas preguntas merecen son las respuestas situadas, parciales, provisorias y menores a las que pueden dar lugar las primeras dos: lo que podemos saber es lo que, *de momento*, sabemos, y aquello que quizá sabremos mañana está, *de momento*, por ser explorado.

Es por esto que, si empirista y pluralista, el nombre que propongo para esta nueva alianza entre la filosofía y la ciencias sociales no es sino el de “filosofía *empírica*”. Porque la pregunta clave de este otro arte del pensamiento —“¿de qué es capaz la realidad?”—, no es una pregunta teórica, abstracta o general. Si nos obliga a desvestirnos de la soberanía de la filosofía moderna —siempre más preocupada por trazar la línea entre lo que es y lo que no es real, que por las respuestas que esta pregunta pueda generar— no es para así reinvestirnos con algún otro tipo de autoridad teórica

capaz de responder a esta pregunta de forma genérica. Por el contrario, asociar la aventura de una filosofía empírica a la pregunta “¿de qué es capaz la realidad?” implica extender una invitación a todo un conjunto de prácticas que se atrevan a tomar el riesgo de *hacer* esta pregunta aquí y allá, en el Norte y en Sur, y a quedarse a escuchar las respuestas concretas y situadas de aquellos a quienes la pregunta es hecha. Porque después de todo, la realidad ha de ser realizada, la experiencia misma ha de ser experimentada, lo múltiple ha de ser hecho.

## DRAMATIZAR LO POSIBLE: POR UNA NUEVA ALIANZA

Desde luego, este no es más que un “último ensayo malo” —como diría Macedonio Fernández (2005)— que seguramente tampoco será el último. Es decir, no es más que una propuesta, tan especulativa como tentativa, que tiene como propósito el de activar la imaginación colectiva de un conjunto posible de prácticas. No para que estas se erijan sobre nuevos fundamentos, sino para que se lancen, alrededor del día en ochenta o mil mundos, a una experimentación sin fundamentos. Pues es la insuficiencia misma de toda abstracción —la imposibilidad de reunir en un gran puño mental las riendas de esa multitud de experiencias, diferencias e historias que componen el pluriverso— la que paradójicamente exige de una filosofía empírica que se articule a través de un empirismo verdaderamente colectivo. Es gracias a éste imperativo pragmático de ir a tientas, sin principios ni garantías, experimentando con preguntas que quizá nos hagan capaces de confiar en estos mundos en camino y por hacer al mismo tiempo que ponen los fundamentos de nuestro mundo moderno en riesgo, que la posibilidad de vislumbrar una nueva alianza entre la filosofía y las ciencias sociales se vuelve no sólo imaginable sino también indispensable.

Porque si este arte impuro del pensamiento que apuesta por un pluriverso no puede sino salir a embarrarse, conviene quizá salir de la mano de quienes están en su elemento, de quienes han aprendido a aceptar el desafío que supone hacer preguntas relevantes, que le importen a quienes las preguntas son dirigidas (Savransky, 2016). Si podemos hablar de una nueva alianza, no es, claro está, porque lo que aquí se ponga en juego sea una especie de nuevo *coleccionismo*, al estilo de los gabinetes de curiosidades medievales. No se trata de un empirismo dedicado exclusivamente a recolectar hechos, experiencias y anécdotas alrededor del mundo, con el único propósito de tomar nota de todo aquello que se hace presente a los sentidos. Recordemos el doble constreñimiento: no omitir nada nunca equivale a incluirlo todo, pero sí requiere no descalificar como irrelevante o incluso irrisorio aquello que nuestros principios filosóficos desecharían como tal. Se trata sobre todo de la necesidad de un modo vulnerable de pensar, capaz de dejarse afectar por aquello que lo hace pensar.

Es por esto que, si podemos hablar de la posibilidad de una nueva alianza, es porque el modo de relación a partir del cual la filosofía y las ciencias sociales podrían conectarse sería muy distinto de aquel que, de forma esquemática, agrupé bajo el nombre de “teoría social”. Ya no se trata, por lo tanto, de que estas ciencias se armen de conceptos que les permitan proteger su distancia con respecto a su (y nuestra) propia experiencia, vectorizando conceptos teóricos y filosóficos para mostrarnos —*siempre*— que las cosas en el fondo *nunca* son como lo parecen, que en el fondo esta situación que nos hizo pensar no tiene nada de singular, que puede siempre ser explicada a partir de términos, procesos y conceptos de otro orden (social, cultural, político, económico). Si ahora nuestro problema ha cambiado, también lo habrían de hacer aquellos problemas compartidos a partir de los cuales estas diversas prácticas pueden conectarse. Si históricamente la filosofía le ha otorgado a las ciencias sociales una vía de escape mediante la cual ellas podían refugiarse de la perplejidad a la que una situación concreta es capaz de inducirnos, ahora pueden ser las situaciones concretas y singulares las que —sin escudos teóricos, sin la autoridad intelectual que les permite descalificar lo que tienen delante— confronten a ambas con una nueva perplejidad, conduciendo tanto a la filosofía como a las ciencias sociales a desvestirse de sus ambiciones legislativas, de sus modos de racionalidad, de sus principios más fundamentales, y de su timidez ante lo posible. Quizá hoy pueden ser aquellos otros mundos en este mundo quienes precipiten la composición de un cierto arte impuro, experimental, y arriesgado. El modo de relación propio de esta alianza que denomino filosofía empírica, por tanto, consiste en un ejercicio tan pragmático como radical: el de atender a la singularidad de una situación para otorgarle a ésta el poder de hacernos pensar de otra manera, de transformar nuestros conceptos y revisar nuestros principios. En lugar de un empirismo coleccionista, por tanto, el gesto que la idea de una filosofía empírica pone sobre la mesa es más bien el de lo que podríamos denominar un empirismo *especulativo*<sup>3</sup>. Es decir, el gesto de *fabricar, desde cada situación concreta, a partir de cada historia singular, los conceptos que esta misma requiera para dramatizar los posibles que insisten en ella*.

Dicho esto, uno podría preguntarse cuál es la razón por la cual esta nueva alianza habría de ser restringida exclusivamente a las ciencias sociales. Y sin lugar a duda, no tiene por qué serlo. Antes de que se transformara él mismo en una especie de máquina analítica y teórica, quienes trabajan en el campo de los estudios de ciencia y tecnología han ocasionalmente logrado dramatizar, desde el medio de las prácticas científicas más “duras”, ciertos posibles con inte-

<sup>3</sup> Para otra versión, enteramente compatible y complementaria, de este empirismo especulativo, véase el excelente trabajo de Didier Debaise (2017).

resantes consecuencias. Atendiendo a las nuevas preguntas que la detección de neutrinos hace perceptible a partir de las prácticas experimentales de la física de partículas, por ejemplo, la filósofa Isabelle Stengers (2010) ha considerado cómo aquellas partículas verdaderamente fantasmáticas — que no respetan barreras ni límites materiales— nos permiten vislumbrar una forma de replantear un problema clásico de la filosofía moderna, es decir, el problema de la (im)posibilidad de definir las cosas como son *en sí mismas*. ¿Es la detección del neutrino exclusivamente una *invención* de la historia humana más reciente? ¿O es éste un *descubrimiento* que desvela un hecho intrínseco de la larga historia del universo? Stengers sugiere que el neutrino, imperceptible excepto mediante dispositivos de gran sofisticación tecnológica, posee un modo de existencia paradójico, capaz de resituar este perenne problema filosófico. Pues en lugar de ser “o bien ‘en sí mismo’... o bien ‘para nosotros’”, como se plantea el problema en filosofía, en el caso del neutrino “el ser ‘en sí mismo’ y el ser ‘para nosotros’ son producidos correlativamente”, de forma tal que “el neutrino existe simultánea e inseparablemente ‘para nosotros’ y ‘en sí mismo’, y deviene progresivamente ‘en sí mismo’ —un participante en innumerables acontecimientos en los que buscamos los principios de la materia— a medida en que entra en existencia ‘para nosotros’, como ingrediente de una serie cada vez más numerosa de prácticas, dispositivos, y posibilidades.” (Stengers, 2010: 22)<sup>4</sup>.

Extender esta alianza a otras ciencias y a otras prácticas sería por tanto perfectamente factible, si bien no hay que olvidar que la relación con cada una de ellas planteará, en cada caso, sus propias exigencias y desafíos. Pero aún así, me parece que hay algo crucial en la alianza concreta que aquí nos concierne, entre la filosofía y las ciencias sociales. Y este algo tiene que ver con la que quizá es la razón más insospechada, la razón misma por la cual la supervivencia de sus respectivas prácticas se encuentra hoy inevitablemente en riesgo: el hecho de que, a diferencia de la física experimental, y pese a sus mejores esfuerzos, estas dos prácticas no siempre han logrado ponerse a la altura de las exigencias a las que tanto el estado como el mercado las someten. Y cuando lo han hecho, se han mostrado incapaces de contribuir al “progreso moderno” o al “interés general” sin luego descubrirse a sí mismas cómplices de una política de saberes orientada a la destrucción de aquello que precisamente les hace pensar, imaginar, e inventar<sup>5</sup>. Es paradójicamente

este estado de cierta inoperancia, el hecho de que nadie parece ya esperar nada de ellas, que, sugiero, hace de una alianza entre estas prácticas —al menos mientras logren sobrevivir— una oportunidad especialmente interesante para dramatizar posibles que no sólo permitan problematizar la manera en la que los modernos habitamos el mundo, sino que también nos provean de algunos elementos con los cuales aprender a habitarlo de otra forma, a confiar una vez más en él, en sus intensidades y potencialidades, experimentando con otras formas de vivir y de morir bien con otros en un pluriverso por hacer.

Afortunadamente no es esta ya una mera esperanza, ni una propuesta perteneciente al género de la ciencia (social) ficción. Si uno lee con cuidado, en un día tranquilo, es posible identificar indicios en el trabajo de algunos colegas que hacen esta nueva alianza posible por el hecho mismo de que ya la están poniendo en práctica, incluso si la tendencia a teorizar requiere una continua vigilancia<sup>6</sup>. En este sentido, atendiendo a las movilizaciones políticas en torno a los planes del estado peruano de dar acceso a la explotación minera de la montaña de Ausangate, Marisol de la Cadena (2010) ha dramatizado la manera en la que la emergencia —por parte de ciertos grupos indígenas de la zona— de la montaña de Ausangate ya no sólo como recurso natural, o como objeto de interés medioambiental —es decir, ya no sólo como montaña— sino como una entidad sensible y por tanto como actor político en sí mismo, genera nada menos que la posibilidad de una visible ruptura con los límites de la filosofía política moderna, complicando las fronteras a partir de las cuales esta delimita qué puede legítimamente ser considerado un problema político, y pluralizando aquellos quienes, afectados

---

el proyecto colonial (véase por ejemplo Stocking, 1991). Hija del parroquialismo moderno más orgulloso, la sociología, por su parte, sólo más recientemente ha comenzado a interrogar las consecuencias de algunos de sus propios aportes al mundo tal y como lo conocemos hoy (por ejemplo Steinmetz, 2013; Savransky, 2017b).

**6** En este sentido, ya es ampliamente conocido el trabajo pionero del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004), quien a partir de su estudio etnográfico sobre el perspectivismo de grupos amerindios del Amazonas —para los que la distinción entre humanidad y animalidad no pertenece a una clasificación de especies sino a una condición reflexiva de cada cuerpo— elabora otra forma de dramatizar la problemática de la diferencia en términos no de un “multiculturalismo”, donde la posibilidad de la diversidad cultural presupone una homogeneidad de orden ontológico, sino de un “multinaturalismo”, en el cual las diferencias no son superpuestas a una esencia subyacente común. Es interesante señalar que, dada la particularidad del caso a partir del cual Viveiros de Castro elabora este multinaturalismo, su propuesta, aunque originalmente provocada por un cierto impulso empirista de tomarse los sistemas conceptuales de otros, necesariamente acaba tomando distancia del empirismo en lo que concierne a la elaboración de su propuesta perspectivista. Desde luego, esto no supone ninguna contradicción con aquello que aquí llamo filosofía empírica, en tanto el perspectivismo (al menos en estos trabajos) no opera sino como una herramienta al servicio de la pluralización del mundo.

---

**4** Para otra discusión de este caso, véase también Savransky (2018).

**5** Quizá uno de los casos más ejemplares del descubrimiento vertiginoso de esta complicidad que pone en riesgo el carácter mismo de las ciencias sociales en tanto que prácticas de saber —y no mero instrumento gubernamental— sea el de la crisis, a la vez epistemológica y política, en la que la antropología se vio sumergida durante la segunda mitad de siglo XX a raíz de los movimientos de independencia y descolonización, que finalmente precipitaron una profunda exanimación de su complicidad en

por él, pueden devenir verdaderos participantes en su disputa. Lo que se vuelve evidente, además, es que perturbar el territorio de la política moderna al mismo tiempo requiere reabrir la cuestión acerca de aquello que este mismo territorio asumió como su propia exterioridad: la emergencia de Ausangate, por lo tanto, hace visible la posible “insurgencia de prácticas proscritas que disputen a la ciencia el monopolio sobre la definición de la ‘Naturaleza’, provincializando así su ontología supuestamente universal.” (De la Cadena, 2010: 346) De esta manera, lo que se pone en juego es la irrupción, en medio de una disputa típicamente “política”, de una alteridad que hace de esta disputa un espacio de divergencias desde el cual interrogar de qué es capaz la realidad. Un espacio de divergencias desde el cual crear la posibilidad de reimaginar un arte del disenso entre mundos parcialmente conectados, que no requiera de un consenso metafísico más fundamental (De la Cadena, 2015).

Por otro lado, en su fascinante estudio prestando atención a la manera en que un grupo de evangélicos en California aprenden a vincularse con Dios, a “cómo estos procuran y cultivan experiencias concretas de la realidad de Dios”, Tanya Lurhmann (2012: XV) ha problematizado algunas de las más consolidadas presuposiciones de la sociología y antropología de la religión, aquellas que han tratado la religión en clave hermenéutica, como nada más que un fenómeno a partir del cual es posible saber algo acerca de la sociedad. De esta forma, Lurhmann ha dramatizando con gran sutileza y cuidado la posibilidad de que, en lugar de tratarse simplemente de una mera cuestión de “creencia”, lo que se pone en juego para estos evangélicos es el desafío de *sentir* la realidad de este Dios. Es por esto que la pregunta que Lurhmann (2012: XVI) les hizo resulta tan fértil y generativa, pues no se trata de saber *si*, o *por qué* ellos sienten la presencia de este Dios, sino *cómo*, a partir de qué prácticas, mediante qué experimentos. En otras palabras, “cómo es que gente razonable, inteligente, que vive más o menos en el mismo mundo de evidencias que el escéptico, se vuelve capaz de evidenciar la presencia de un ser invisible y poderoso que tiene efectos demostrables en sus vidas, y de sostener una relación con él a pesar de inevitables titubeos.” Dejándose afectar por las situaciones en las que estos evangélicos participan, Lurhmann descubre que es sobre todo a partir de un proceso práctico y laborioso que estos evangélicos logran vincularse con un Dios que se encuentra a su lado con amor. Es a partir de un proceso de aprender a discernir la presencia de Dios en su día a día, de aprender a oír su voz en sus pensamientos para así poder entablar conversaciones con él, y hacerlo partícipe de sus vidas. Y al mismo tiempo, como no es inusual, dicho aprendizaje requiere nada menos que *desaprender* aquella tradición occidental secularizante que convirtió a la palabra divina en mero artificio histórico, y nos enseñó a vincularnos con nuestros propios pensamientos en términos puramente psicológicos, como un asunto entera-

mente privado.<sup>7</sup> Pues para cultivar un vínculo con este Dios, estos evangélicos han de lograr nada menos que la posibilidad de “experimentar, de una forma específica y limitada, la barrera entre la mente y el mundo de forma porosa”, que los vuelva capaces de apreciar cómo Dios participa en sus mentes, y de oírlo como una voz externa (Lurhmann 2012: 40). Entre otras cosas, esto sugiere que, así como es sólo la razón secular la que nos puede excusar de tomarnos en serio la presencia de este Dios en la vida de esta gente, son sólo nuestros fundamentos filosóficos y psicológicos los que nos llevan a decretar de qué relaciones es capaz una mente.

Mientras tanto, prestando atención a las relaciones que cierta gente en Europa mantiene con aquellas personas cercanas que han fallecido, la filósofa Vinciane Despret (2015) ha dramatizado la posibilidad de cultivar otra manera de vivir y morir bien con otros, que implique otro tipo de trabajo que aquel –promulgado desde el psicoanálisis y la medicina moderna hasta toda la cultura popular occidental– que consiste en trabajar el imperativo de un duelo que libere a los vivos de su presencia. Pero el experimento de Despret no consiste, desde luego, en otro tratado teórico sobre la inmortalidad del alma, o la transcendencia de la humanidad. Por el contrario, ella se interesó más bien por quienes, de maneras diversas, rechazan la oferta de aquella liberación llamada “duelo”. Explorando los vínculos que mantienen los vivos con sus muertos –y viceversa–, su trabajo abre la posibilidad de pensar otras maneras de vivir y morir con otros que consisten en el trabajo de experimentar con formas de sostener la existencia de quienes han muerto, de aprender a conferir a los que han muerto la oportunidad de continuar acompañando e influenciando la vida de quienes aún logran vincularse con ellos, dándoles la sensación de su presencia, ofreciendo consejo en un sueño, haciéndoles sentir que hay cosas por hacer, o que hay cosas a *no* hacer, dando una respuesta a preguntas que se suscitan, proveyendo apoyo, o consuelo. De esta forma, lo que pone de relieve es que en definitiva el arte de vivir bien es indisoluble del arte de morir bien. Después de todo, como bien observa Despret (2015: 80), “no estar muerto para nadie, éste es precisamente el riesgo para los muertos: la nada misma. Nombres, tumbas, objetos conservados, fotografías, historias, herencias, toda una cantidad de dispositivos sostienen aquel anhelo. Y es por esto que la teoría del duelo no constituye sino un oscuro destino para los muertos.”

Estas son solamente algunas historias, algunos experimentos concretos con los cuales imaginar esta nueva alianza a la que he propuesto llamar *filosofía empírica*. Podría haber varios otros a mencionar. Estas historias son frecuentemente inquietantes, literalmente. Desafiando hábitos establecidos, son historias que nos hacen titubear y nos fuerzan a pensar.

---

<sup>7</sup> Para un análisis histórico de este proceso de artificialización de la palabra divina, véase el trabajo de Talal Asad (2003).

Y aún así, no cabe duda de que *ninguno* de estos experimentos son garantía de nada más general: ni de la existencia general de Dios, ni de que toda montaña sea sensible, ni de que todos los muertos permanezcan involucrados en nuestras vidas. Pero si estos experimentos no proveen garantías, esto tampoco significa que el gesto de dramatizar lo posible sea reducible a una pura conjetura, producto de nada más que de una imaginación sin límites. En tanto que radicalmente empíricas y empiristas, estas historias sí dan cuenta de la presencia de *algunos* dioses, de *algunos* muertos, y de *algunos* otros seres que los modernos han reducido a nada más que a la belleza de un paisaje. Y esto importa, porque como escribía James (1996a: 79) en *Un Universo Pluralista*, “todo verdaderamente revuelve en torno a la palabra ‘alguno.’ El empirismo radical y el pluralismo apuestan por la legitimidad de la noción de *alguno*: cada parte del mundo está de alguna forma conectada, y en alguna otra forma no conectada con las otras partes”.

Dicho de otra forma: si una demostración general, capaz de ofrecer garantías, necesariamente asume la preexistencia de una realidad ulterior a la que nuestras teorías y evidencias han de imitar, dramatizar y responder a los posibles que insisten en una situación es apostar por la fabricación de ideas y herramientas que contribuyan a la composición colectiva de un mundo en el que estas ideas puedan hacerse verdad. En este sentido, lo que estos casos sí permiten entrever, cada uno a su manera, es precisamente el *gesto* propio de esta nueva alianza por hacer y cultivar: el de no descalificar, el de otorgarle a cada experiencia singular la oportunidad de cuestionar nuestras premisas, de afectarnos, de invitarnos a pensar de nuevo a partir de aquello que la situación en cuestión vuelve perceptible, a partir de aquello que ella misma exige. Lo que estas historias hacen visible, quizá, es la invitación a la permanente experimentación que supone confiar en el mundo y de permitirle a este transformar nuestros conceptos, creando posibilidades allí donde todo parecía dicho, donde ya todo estaba legislado.

## CONCLUSIÓN: UN QUIZÁ LLAMADO PLURIVERSO

¿De qué es capaz la realidad? Quién sabe. Pero quizá a partir un ejercicio de experimentación permanente, quizá a partir de una alianza que cultivase la confianza en mundos por hacer, las ciencias sociales se volverían capaces de redescubrir la curiosidad, quizá se dedicarían más a aprender que a explicar. Y por su parte, la filosofía, hoy en día tan nostálgica y tan falta de imaginación, quizá descubriera un mundo que, a pesar de su profunda devastación, sigue siendo más salvaje que todos sus sueños juntos; un mundo ya no de principios y razones, sino de experiencias, diferencias y novedades, que le despierte el apetito por una nueva aventura de pensar. No cabe duda de que lo aquí dicho no tiene otra

autoridad que el de una *propuesta*. Y como tal, su posible validez depende exclusivamente de su eficacia, es decir, de la medida en la pregunta a cual este propuesta va asociada logre volverse interesante, activar la imaginación tanto de filósofos como de investigadores sociales, y de afectar sus vínculos y sus prácticas. Y en este sentido hay que reconocer que proponer que otra antropología de bolsillo, otra alianza entre la filosofía y las ciencias sociales, puede a pesar de todo ser posible, no es decir que esta también sea *probable*. Si hablamos de probabilidades, más probable es que ninguna de estas prácticas sobrevivan a la fatal devaluación a la que esta economía del conocimiento contemporánea ya las somete.

Ciertamente, esta tentativa propuesta que quisiera llamar “filosofía empírica” no tiene ningún otro carácter que el de una apuesta por un “quizá”, por un futuro que *probablemente* nunca llegará. Pero es el mismo proyecto moderno el que nos persuadió de concebir el futuro en términos probabilísticos, reduciéndolo así a una simple extensión del presente (Savransky 2017). Por el contrario, incluso en este momento, creer en el mundo y en sus posibilidades, apostar por un quizá llamado pluriverso, significa confiar en que, a pesar de todo, “las filosofías constituyen partes íntimas del universo, y expresan algo de la manera en que este se piensa a sí mismo”. Con ellas, este puede confiarse o desconfiarse más a sí mismo, y “haciendo una cosa o la otra, merecer más confianza o más desconfianza” (James 1996: 317). De esta manera, es el futuro mismo el que depende de uno y de múltiples “quizás” porque lo que se pone de manifiesto son precisamente las íntimas relaciones que conectan nuestros hábitos con nuestros habitats. Y es así como, sin garantía alguna, apostar contra toda probabilidad por un quizá llamado pluriverso implica cultivar el hábito de pensar el pluriverso para intentar pensar *en él*, para cultivarlo en nuestras prácticas, y para volverlo más habitable.



## BIBLIOGRAFÍA

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Cortázar, J. (1970). *La Vuelta al Día en Ochenta Mundos*, Tomo 1. México: Siglo Veintiuno Editores.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press.
- Debaise, D. (2017). *Speculative Empiricism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Despret, V. (2015). *Au Bonheur des Morts: Récits de ceux qui restent*. Paris: La Découverte.
- Fernández, M. (2005). *Adriana Buenos Aires (Última Novela Mala)*. Buenos Aires: Corregidor.
- Hache, É. (2014). *De L'Univers Clos Au Monde Infini*. Paris: Éditions Dehors.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*, vol 2. Mineola: Dover Publications.
- James, W. (1956). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Mineola: Dover Publications.
- James, W. (1975). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1996a). *A Pluralistic Universe*. Lincoln: Nebraska University Press.
- James, W. (1996b). *Some Problems of Philosophy*. Lincoln: Nebraska University Press.
- James, W. (2003). *Essays in Radical Empiricism*. Mineola: Dover Publications.
- Luhmann, T. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage.
- Roy, A. (2006). *An Ordinary Person's Guide to Empire*. Nueva Delhi: Penguin.
- Savransky, M. (2016). *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*. Basingstoke y New York: Palgrave Macmillan.
- Savransky, M. (2017a). The Wager of an Unfinished Present: Notes on Speculative Pragmatism. En: Wilkie, A.; Savransky, M. & Rosengarten, M. (Eds.). *Speculative Research: The Lure of Possible Futures*. London y New York: Routledge.
- Savransky, M. (2017b). A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology, and the Politics of Reality. *Sociology*, 51(1), 11-26.
- Savransky, M. (2018). The Humor of the Problematic: Thinking with Stengers. *SubStance*, 47(1), 29-46
- Savransky, M. (2019). Pragmatics of a World To-Be-Made. En Hörl, E. y Leistert, O. (Eds.). *Thinking the Problematic*. Berlin: Transcript Verlag.
- Steinmetz, G. (2013). *Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Durham & London: Duke University Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Stengers, I. (2015). *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Lüneburg: Meson Press.
- Stocking, G. (1991). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488
- Viveiros de Castro, E. (2004). *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press.

## SOBRE EL AUTOR

### Martin Savransky

m.savransky@gold.ac.uk

Martin Savransky es miembro del departamento de Sociología en Goldsmiths, University of London. Allí enseña filosofía, teoría social y políticas de la diferencia. Asimismo, es Director de la Unidad de Juego y miembro de la maestría Critical & Creative Analysis. Anteriormente enseñó en el University College de Londres y fue visitante en la Universidad de Friburgo, la Universidad de Barcelona y en el Instituto de Estudios Críticos.



# ÉTICA DE LA CONTINGENCIA PARA MUNDOS INCOMPLETOS\*

**AUTOR**

**ALDO MASCAREÑO**

Centro de Estudios Públicos, Universidad Adolfo Ibáñez

**Cómo citar este artículo:**

Mascareño, A. (2019) Ética de la contingencia para mundos incompletos. *Revista Diferencias*, N. 8, pp. 72-83.

**Artículo**

Recibido 15/02/2019

Aprobado 15/04/2019

\* Este artículo forma parte de las actividades de investigación del proyecto Fondecyt 1181585.

## RESUMEN

Contingencia es un concepto abordado por la tradición humanista, la teoría social y las ciencias. Este revela la ausencia de una estructura necesaria del mundo y, por tanto, su incompletitud. Ello abre la pregunta por los esquemas de orientación de la conducta en un contexto donde cualquier aspiración normativa se entiende como necesidad ante el trasfondo de la contingencia. Por medio de la investigación de la semántica histórica y moderna del concepto de contingencia, identifico los orígenes del concepto en la lógica modal de Aristóteles, observo luego la separación entre contingencia del mundo y necesidad de Dios en la escolástica, y destaco el giro moderno a la inmanencia del concepto de contingencia en Hegel, Meillassoux y la teoría de la evolución. Sobre estas bases formulo la idea de una ética de la contingencia que provee orientaciones pertinentes para un mundo sin necesidad última. En lo fundamental, una ética de la contingencia previene que la necesidad domine por sobre la posibilidad e interviene por medio de estrategias de incremento de la contingencia cuando esto tiene lugar.

**PALABRAS CLAVES: CONTINGENCIA, ÉTICA, EVOLUCIÓN, TEORÍA DE SISTEMAS, NIKLAS LUHMANN**

## ABSTRACT

Contingency is a concept that that has been taken up by the humanist tradition, social theory and the sciences. It reveals the absence of a necessary structure in the word and, because of that, its incompleteness. This raises the question about the patterns that orient behavior within a context where all normative aspirations are understood as necessary against the background of contingency. By researching into the historical and modern semantics of the concept of contingency, I identify the origins of the concept in Aristotle's modal logic, then the separation between the contingency of the world and the necessity of god in the scholastics, and highlight the modern turn towards an immanent concept of contingency in Hegel, Meillassoux and the theory of evolution. On this basis, I put forward the idea of an ethics of contingency that provides relevant orientations for a world that is devoid of ultimate necessity. Crucially, an ethics of contingency prevents necessity to prevail over possibility and intervenes, through strategies of increasing contingency when this takes place.

**KEYWORDS: CONTINGENCY, ETHICS, EVOLUTION, SYSTEMS THEORY, NIKLAS LUHMANN**

**S**i hay algo que requiera ser fundado, o si algo se invoca como fundamento, es porque existe una ausencia original que, de no ser oculta, haría parecer contingente lo que se juzga como necesario e imposible. Una vez cubierta esta incompletitud del mundo es *posible* seguir sosteniendo la trascendencia de la vida, de la norma, del sistema. Pero porque ello es posible y no necesario, la propia afirmación de trascendencia de la vida, de la norma y del sistema es, de manera inmanente, la expresión de su contingencia. El fundamento es revelado como una pieza retórica, dogmática o racional, semántica en cualquier caso, que busca suplir la incompletitud del mundo desde cada sistema de modo distinto, lo que pone en evidencia su contingencia factual y su expresión como pura posibilidad.

Esta es, a mi juicio, la conclusión que se obtiene llevando la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann a sus márgenes filosóficos. En mi interpretación, esta rechaza el supuesto de una incompletitud que debe ser cubierta a fin de dar unidad a la trascendencia de la vida, de la norma y del sistema. Por el contrario, contingencia e incompletitud son expresiones correlativas de la ausencia de unidad, quietud y finalidad en el mundo. Plantearlo de este modo puede parecer una forma de renunciar a la filosofía, especialmente si se la considera un *pensamiento del absoluto* en sus varias manifestaciones: perfección, divinidad, naturaleza, racionalidad (Spaemann, 1990). El propio Luhmann (2007) hizo esto al buscar apartarse de lo que llamó el *pensamiento vétero-europeo*. Sin embargo, la filosofía vuelve a entrar en escena si lo que se busca es ir más allá del develamiento sociológico sistémico de la contingencia del mundo e interrogarse por el modo en que los individuos pueden en tal mundo contingente sin recurrir a estructuras o normas últimas. En este artículo sostengo que esta es la tarea de una *ética de la contingencia* (Mascareño, 2006, 2011, 2012, 2018a).

La ética no es una preocupación central en la sociología de Luhmann; solo debe haber escrito unos quince artículos sobre el tema. En ellos la tesis central es que la ética es una teoría reflexiva de la moral que aplica el código aprecio/menosprecio a personas en situaciones diversas (Luhmann, 2008). Ello es compatible con la idea de contingencia en tanto no se sostiene una valoración universal de la conducta, sino una evaluación pragmática de ella. Mi propuesta de una ética de la contingencia excede, sin embargo, este marco, pues busca derivar desde los conceptos y la praxis de la contingencia, la complejidad y la selectividad, lineamientos para enfrentar las consecuencias contingentes de la incompletitud del mundo. En tal sentido, una ética de la contingencia no busca formular un pensamiento del absoluto que reemplaza a los anteriores o que construya sobre ellos. Como semánticas de mundos incompletos, todas las formas del absoluto pueden presentarse como enunciados de unidad que tensionan el mundo en direcciones distintas. Con ello, en todo caso, solo expresan su contingencia por medios filo-

sóficos. La pretensión de la ética de la contingencia es ser lo suficientemente concreta para motivar sin fundamentar y lo suficientemente motivante para orientar sin prescribir. No es, por tanto, crítica ni emancipatoria, aunque si la contingencia busca sacudirse de cualquier unidad, quietud o finalidad, no hay sujeción que pueda doblegarla, incluso la de una posible paz perpetua o la de una justicia infinita.

Para realizar esto, al igual que Luhmann (2008), no procedo “ampliando y reformulando las tradiciones textuales, sino a través de la cooperación de teoría sociológica de la sociedad y reflexión ética” (p. 256). Esta cooperación es lo que Daniel Chernilo (2017) ha denominado *sociología filosófica*. Excedo probablemente también este marco en tanto no me remito solo a la teoría sociológica y a la filosofía para sustentar mis formulaciones, sino también a las ciencias. Despliego mi argumento en distintas fases. Inicio dando cuenta de los significados históricos del concepto de contingencia en base a cuatro autores clave: Aristóteles, Tomás de Aquino, John Duns Scotus y W.G. Leibniz (1), para luego revisar su sentido moderno en filosofía fundamentalmente con G.W.F. Hegel y Quentin Meillassoux (2). Posiciono entonces el concepto en el marco de las teorías contemporáneas de la evolución (3), y sobre estas bases propongo los lineamientos centrales de una ética de la contingencia considerando tres constelaciones: la relación entre individuos y sistemas, la comunicación social y no social, y el control de la hipertrofia sistémica por medio de crisis evolutivas (4). Finalmente, elaboro algunas conclusiones.

## 1. CONTINGENCIA: SIGNIFICADOS HISTÓRICOS

El concepto de contingencia emerge en el marco de la lógica modal de Aristóteles como forma de tratar con enunciados que no son necesarios ni imposibles, sino que indican posibilidades o modalidades de negación. Como lo ha sostenido Farrel (1995), Aristóteles fue desacostumbradamente ambiguo en relación al significado de este concepto. Sus usos se encuentran en la lógica, en la retórica, en relación al cuerpo, los animales, la decisión. Brogan (1967) ha identificado cinco usos del concepto de *endeichomenon* (negación de lo imposible, generalmente traducido al español como posible) en Aristóteles: a) lo no imposible, b) lo no necesario ni imposible (significado moderno), c) lo usual o que acontece la mayoría de las veces, d) lo que acontece naturalmente (o regularmente), y e) lo indeterminado o accidental. Estos usos se encuentran fundamentalmente en *Primeros Analíticos* (Aristóteles, 1991). Según Luhmann (1992), en parte esta ambigüedad puede estar relacionada a la autenticidad de los textos aristotélicos y en parte a que la lógica de dos valores del ser/no-ser oculta la contingencia de las variadas formas de negación que pueden emerger en una lógica de valores múltiples. No habría simplemente una negación, sino varias modalidades de negación que incluso trascienden el tiempo. Por ejemplo, la selectividad de la memoria afirma un

pasado negando alternativas, la selectividad de la decisión y la eventualidad del accidente niegan presentes alternativos, el manejo del riesgo niega futuros anticipando posibles decepciones. Actualidad y potencialidad no refieren entonces a una secuencia antes/después, de lo que es y lo que será o podría ser, sino a una forma transtemporal de negatividad que disuelve la forma ser/no-ser en alternativas que hacen del mundo un medio contingente, no necesario ni imposible.

En un sentido protosociológico, Aristóteles aplica en su *Retórica* el concepto de contingencia a la acción humana en constelaciones de decisión:

La mayoría de las cosas sobre las que tomamos decisiones y sobre las que indagamos, se nos presentan con posibilidades alternativas, pues deliberamos y nos interrogamos por nuestras acciones, y todas nuestras acciones tienen un carácter contingente. Difícilmente alguna de ellas es determinada por la necesidad (Aristóteles, 1991: 1357a23-1357b23).

En su *Ética eudemónica* amplía esta concepción a la acción en general:

(...) lo que depende de los hombres forma una gran porción de cuestiones contingentes, y los hombres mismos son la fuente de tales resultados contingentes. De modo que es claro que todos los hechos de los cuales el hombre es el principio y el controlador pueden acontecer o no acontecer, y que este acontecer o no acontecer —al menos en cuanto a aquellos hechos de cuya existencia o no existencia él tiene el control— dependen de él (Aristóteles, 1991: 1222b39-1223a21).

No es el caso aquí determinar la actualidad sociológica de estas formulaciones ni su adecuación a estándares sistémicos. Por supuesto en la sociedad la contingencia se duplica en la forma de la comunicación (Luhmann, 1987). Lo relevante es la disponibilidad del concepto de contingencia como forma de la indeterminación que niega la necesidad (ser) y la imposibilidad (no ser). Parece haber un amplio espacio de incompletitud entre esos dos valores que se rescata en el concepto y la praxis de la contingencia.

Esto no es negado en la latinización de la tradición aristotélica llevada adelante por la Cristiandad especialmente con Tomás de Aquino desde el siglo XIII, pero es aprovechado para resituar la necesidad en la unidad Dios y aceptar la contingencia del mundo (Blumenberg, 1959). Ello por cierto reintroduce la semántica del ser bajo la forma contingencia/necesidad o posibilidad/necesidad. En las *Cinco vías*, la tercera prueba establece este movimiento: en tanto las cosas contienen la posibilidad de existir o no existir, hubo un momento en que nada existió, y como nada comienza a existir más que por algo que ya existe, no todos los seres son posibilidad,

sino que es preciso un ser necesario *per se* que origine a los demás, a quien “todos le llaman Dios” (Aquino, 2001, ST I, q2, a3). La necesidad se transforma en infinitud, pues mientras los seres finitos solo conocen el acto y pueden conjeturar sobre el futuro, Dios conoce todo lo contingente futuro como simultaneidad (Aquino, 2001, ST I, q14, a13). De este modo, se puede suponer que mientras la contingencia siga operando en el mundo, la necesidad puede quedar fuera de él en una especie de *modus vivendi* entre ambas. Sin embargo, puesto que Dios tenía dirección en el mundo, la necesidad elimina contingencia en forma de cruzadas, Inquisición y revolución canónica, y se refuerza así como puerta de acceso a la trascendencia, lo que da un impulso decisivo a la diferenciación del sistema religioso.

Una sofisticada variación en el campo semántico contingencia/necesidad es la que introduce John Duns Scotus (1265-1308), filósofo escocés, en su *Lectura I 39*. En ella Scotus desarrolla una teoría sincrónica de la contingencia que avanza sobre la consideración de la contingencia como decepción de los sentidos formulada por Parménides y sobre la comprensión secuencialista de Aristóteles en cuanto a que lo contingente puede mutar en su opuesto solo en un momento posterior. Para Scotus, lo actual es real, pero las posibilidades no actualizadas son también posibilidades reales: “En todo momento la realidad factual puede ser diferente de lo que es y de cómo es” (vos Jaczn et al., 1994: 25). El argumento no pone en cuestión la comprensión de Dios como necesidad formulada por Aquino, pero sí el hecho que la creación sea un acto necesario, pues “si hay contingencia en las cosas, la primera causa mueve la segunda causa o el efecto contingentemente, de modo que la contingencia derive de la acción de la primera causa” (Scotus, 1994: 90). Si el acto creativo es necesario, el efecto es necesario; pero el mundo es contingente, entonces solo puede derivar de un acto contingente: “Por esto debemos aceptar como autoevidente que hay contingencia en lo que es” (Scotus, 1994: 100). Scotus salva así a Dios de la responsabilidad del pecado, una imperfección contingente, pero a la vez indica que la existencia de la contingencia no puede ser probada por un *a priori*, refutando la prueba de Aquino. Toda causalidad es de naturaleza contingente en tanto proviene de la actividad contingente de Dios. Su voluntad es libre, y así también lo es la de los seres contingentes en tanto efectos de un acto contingente. Si esto es así, entonces en cada voluntad del mundo contingente hay una posibilidad lógica que se entiende como potencia real paralela a la factualidad de la actualidad. La voluntad no tiene que actualizar necesariamente, pero su potencialidad de actualización es real. Voluntad real es, por tanto, “la existencia factual de una potencia capaz de actualizar posibilidades” (vos Jaczn et al., 1994: 119). De ese modo, la contingencia es sincrónica en todo momento. No se

trata de secuencialidad del cambio como en Aristóteles, sino de la realidad de posibilidades no actualizadas<sup>1</sup>.

W.G. Leibniz (1646-1716) puede ser visto como una reacción tardía a desarrollos conceptuales que emergen en la modernidad temprana: el racionalismo de Descartes, el materialismo hobbesiano y la crítica de Spinoza al tradicionalismo religioso. En su caso, el mundo es un ensamblaje de cosas contingentes cuya razón de existencia debe buscarse en una causa primera que es necesaria y eterna. Esta causa es inteligente pues eligió entre todos los mundos posibles, es sabia pues tiene la comprensión de todos ellos, y es eficaz pues tiene el poder para realizar ese mundo. Por ello, no puede haber elegido sino lo mejor: “si no hubiese sido el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido nada” (Leibniz, 2007: 131). La aceptación de la contingencia del mundo es paralela a la necesidad de Dios como razón suficiente. A pesar del pecado y el sufrimiento, la armonía preestablecida en la creación entre mente (reino de la gracia) y cuerpo (reino de la naturaleza) hace que cada crimen tenga su castigo y cada buena acción su recompensa (Woolhouse, 1998). Por ello, la creación contingente tiene que ser aceptada como la mejor posible, tanto en términos de diseño como morales.

Más que enfatizar la contingencia del mundo, al tratarse del mejor de los mundos posibles, lo que resulta es un reforzamiento de la actualidad por sobre la potencialidad real en el sentido de Scotus. El ensamblaje de cosas contingentes que es el mundo es necesario en cada momento, con lo que en el mejor de los casos se vuelve a una contingencia como mutabilidad secuencial, y en el peor, la contingencia se disuelve en la causa última. Como lo ha sostenido Odo Marquard (2003), esta era del optimismo acaba con el terremoto de Lisboa de 1755 y el reemplazo de Dios por el ser humano como creador.

## 2. CONTINGENCIA: SIGNIFICADOS MODERNOS

Mientras que el pensamiento clásico —con la excepción relativa de Scotus— entendió la contingencia fundamentalmente como casualidad y, en el mejor de los casos, como un acontecimiento de origen subjetivo producido por la libre voluntad de Dios o del hombre, el giro moderno del concepto de contingencia introduce en una dimensión objetual immanente.

<sup>1</sup> Esto tiene importantes consecuencias para la idea de libre voluntad, pues ella está presente en Dios y los seres humanos. Varias discusiones en torno al campo semántico de la contingencia —que aquí solo puedo enumerar— continúan a partir de este punto por medio de distinciones como libertad/naturaleza (Scotus), contingencia/conocimiento (Robert Kildwarby, 1215-1279), contingencia/necesidad (William of Alnwick, 1275-1333), libertad/placer (Peter Auriol, 1280-1322), libertad/contingencia (Landrolo Caracciolo, 1280-1351), fatalismo/contingencia (William of Ockham, 1287-1347). Ver Fidora (2011), Adams y Kretzmann (1983), Schabel (2000), Alliney (2015).

Quien más lejos llegó en esto fue G.W.F. Hegel. En la comprensión hegeliana, la contingencia, expresada en la realización de instituciones humanas, es un momento objetivo (en el sentido de *Objektivität*) que manifiesta una puerta de acceso a la verdad del concepto (en el sentido de *Gegenstand*). La contingencia no es, por tanto, una expresión de pura subjetividad y tampoco un mero accidente o un evento aislado —aunque en la naturaleza puede mantener esa forma (Padui, 2010). Es la organización del mundo la que se muestra en ella; una organización que, en cualquier caso, rechaza la categoría de *ser*, que había dominado el pensamiento occidental desde Parménides, y se expresa en un permanente *llegar a ser* (*das Werden*) (di Giovanni, 2010). La contingencia es una manifestación del concepto en tanto *necesidad absoluta* que no puede hacer otra cosa que generar posibilidades diferentes. Según Lampert (2005), esta necesidad absoluta, que es la interacción de todas las fuerzas posibles (manifestaciones formales, reales y absolutas de la posibilidad, la actualidad y la necesidad),

(...) permite que la contingencia se libere. Posibilidad y actualidad comienzan en la forma de contingencia (“cualquier cosa”, “lo que sea”) y terminan en necesaria reciprocidad; inversamente, necesidad comienza con lo que no puede ser de otro modo, y termina dejando que otras cosas se liberen (p.75).

El reemplazo de la semántica del *ser*, por la fórmula *llegar a ser*, permite observar el mundo en términos de fluidez y multiplicidad, y otorga a la contingencia una posición central en la comprensión de ese mundo y su dinámica histórica. Cada actualización es una posibilidad incompleta (pues se encuentra en proceso), por lo que la actualidad debe mantener su movimiento para buscar una completitud que no puede llegar, pues ninguna posibilidad puede reflejar el concepto en plenitud. Como lo ha sugerido Cordero (2017), en esto Hegel encuentra los fundamentos no fundacionales de la filosofía: “en la experiencia de una falta de identidad entre concepto y realidad” (p. 42). El mundo se convierte en una búsqueda permanente y se abre a la contradicción.

Visto de esta forma, la contradicción tiene un estatuto secundario frente al concepto de contingencia. La contradicción no emerge de la *existencia* de opuestos, sino de la incompletitud de las posibilidades y actualidades del mundo. Hegel (2010) lo formula del modo siguiente: “La unidad de posibilidad y actualidad es contingencia. Lo contingente es un actual que está al mismo tiempo determinado solo como posible, un actual cuyo otro u opuesto igualmente es” (p. 480). La unidad de actualidad y posibilidad tiene lugar en el permanente devenir de un mundo que busca acceso pleno a su concepto y que en cada manifestación expresa la contingencia de ese acceso: es una ventana a su verdad, pero a la vez es su negación porque no puede captarla enteramente. La contingencia es posibilidad, pero es igualmente actuali-

dad porque la actualidad pertenece a lo posible; y es actual, en tanto es lo posible como manifestación momentánea. La unidad de actualidad y posibilidad se refleja de manera inmanente, de lo que Hegel (2010) deriva la autoafirmación de la contingencia: “De este modo, lo contingente no tiene fundamento porque es contingente; y por la misma razón tiene un fundamento porque es contingente” (p. 481). Si se puede expresar así, la contingencia es un fundamento contingente, como posibilidad y actualidad de sí misma.

En un movimiento previsible, aunque no por ello equivocado, Quentin Meillassoux (2008) ha criticado este concepto de contingencia hegeliano por quedar subordinado a la totalidad. Según van Houdt (2011), Meillassoux busca una formulación posmetafísica de la necesidad de la contingencia que no quede subordinada al marco metafísico más amplio de la racionalidad de la totalidad hegeliana. A esa totalidad ni lo irracional ni la naturaleza le son externas, por lo que el mundo se subsume en necesidad metafísica. En cualquier caso, si Lambert (2005) está en lo correcto y totalidad es necesidad absoluta en el sentido de interacción de todas las fuerzas posibles, entonces, en el sentido hegeliano, necesidad absoluta es también un momento de la contingencia y viceversa. Meillassoux (2008) parece dar a entender esto cuando afirma que “la metafísica hegeliana mantiene la necesidad de un momento de irremediable contingencia en el despliegue del absoluto” (p. 130). Meillassoux (2008) distingue dos conceptos de contingencia, el primero relativo a la precariedad del mundo o contingencia empírica: “Todo podría colapsar [...] y no en virtud de una ley superior por la cual todo esté destinado a perecer, sino en virtud de la ausencia de cualquier ley superior capaz de preservar cualquier cosa, no importa qué, de perecer” (p. 88-89). Este acercamiento de contingencia y facticidad no parece alejado de Hegel en el sentido de que la facticidad, como la contingencia hegeliana, es autocontenida; escapa a cualquier posibilidad de fundamentación.

El segundo concepto busca demostrar la necesidad absoluta de la no necesidad de todo. En este caso, el concepto de contingencia queda comprendido como *pura posibilidad*. Si la contingencia es solo posibilidad, entonces ella puede incluso no ser actualizada: “La contingencia es tal que cualquier cosa podría acontecer, incluso nada de nada, de modo que lo es, permanezca como es” (Meillassoux, 2008: 103). Este concepto radical de contingencia es construido por Meillassoux en oposición a la idea de que lo contingente sería un límite que la razón encuentra en su aproximación al mundo, es decir, que contingencia es ignorancia de las razones. Más bien, habría que entender que la ausencia de razón es una propiedad de la entidad y que, por tanto, el mundo puede devenir otro, perecer o permanecer sin razón alguna. A esto es lo que Meillassoux denomina el principio de la no-razón (*the principle of unreason*): contingencia no es la imposibilidad de descalificar opciones porque el mundo último o el futuro sean incognoscibles, i.e., no es un problema de los límites de

la razón. Cuando se acepta la contingencia como posibilidad pura se saben dos cosas positivamente: que la contingencia es necesaria, y que solo la contingencia es necesaria —una figura dialéctica clásica de la unidad de opuestos. Esta es la necesidad absoluta de la contingencia, de la que también se deriva una única imposibilidad: la de una entidad necesaria: “Todo es posible, cualquier cosa puede suceder —excepto algo que es necesario, pues es la contingencia de la entidad lo que es necesario, no la entidad” (Meillassoux, 2008: 108).

Con esto Meillassoux repone la conclusión de Hegel ahora sin subordinación a la totalidad: la contingencia se sostiene a sí misma como unidad de actualidad, posibilidad e imposibilidad<sup>2</sup>.

### 3. CONTINGENCIA DE LA EVOLUCIÓN Y ÉTICA DE LA UNIDAD

La semántica histórica del concepto de contingencia no podía ser sino contingente. No obstante, a pesar de las variaciones, se puede sostener que ella mantiene una doble negación, la de la necesidad y la de la imposibilidad. Y puesto que esto supone la contingencia de la contingencia, ella, en tanto contingencia, es necesaria como forma del mundo, pues es reflejo de su incompletitud. Que la contingencia sea necesaria como forma del mundo, no implica sostener que la necesidad y la imposibilidad no tengan lugar en él. Así como la contingencia supone su doble negación, también la necesidad y la imposibilidad niegan doblemente la contingencia para hacerse lugar en el mundo. Especialmente si la contingencia es entendida como pura posibilidad, entonces ellas encuentran oportunidad para manifestarse; se las debe entender como posibilidades y actualizaciones, aunque de todos modos contingentes.

Niklas Luhmann (1992) ha sostenido que la contingencia es un valor propio (*Eigenwert*) de la sociedad moderna:

La mirada a las contingencias está tan arraigada que ella acompaña toda búsqueda de necesidades, de validez *a priori* y de valores inalienables, y en la contingencia de esos esfuerzos (que se hace visible en tanto se trata de esfuerzos) transforma el resultado en contingente —el rey Midas de la modernidad (Luhmann, 1992: 94)

Cuando la modernidad se entiende en términos de diferenciación de sistemas (no solo funcionales, sino también organizacionales, de interacción, psíquicos, y hoy incluso sociotécnicos y socionaturales) que despliegan observaciones de primer y segundo orden de acuerdo a sus propias determinaciones histórica y evolutivamente adquiridas, la afir-

<sup>2</sup> La antropología filosófica alemana contemporánea también ha desarrollado conceptos de contingencia relevantes que no pueden ser desarrollados aquí. Ver Odo Marquard (2003) y Hermann Lübbe (2004).

mación de Luhmann adquiere pleno sentido. La modernidad experimenta la contingencia como complejidad del mundo: “Complejidad [...] significa coacción de selección, coacción de selección significa contingencia, y contingencia implica riesgo” (Luhmann, 1987: 46). Esta modalidad, sin embargo, es propia de la evolución, no solo de la modernidad. Dada la complejidad y diferenciación, la experiencia de la contingencia puede generalizarse en la modernidad y ello traer consigo autodescripciones que se corresponden con esa experiencia. Las semánticas de la individualidad, de la secularización, de la diversidad cultural, incluso las semánticas del ser humano como animal no determinado (Gehlen, 1988), reflejan la nueva situación.

Evolutivamente, no obstante, la contingencia opera como una constante. En sistemas físicos se expresa en procesos estocásticos y dinámicas no lineales; en sistemas biológicos se presenta como contingencia funcional dependiente de las interacciones del organismo con el entorno, lo que conduce a la actualización de reglas evolutivas a medida que el sistema evoluciona; mientras que en los sistemas sociales, además de los rasgos anteriores, se agrega un componente de autorreflexión que incrementa su indeterminación (Bekage et al., 2013). Incluso la variación genética, mecanismo fundamental de la evolución biológica, es entendida como una forma de responder a un mundo contingente e incierto (Baldus, 2014). Justamente por ello produce variaciones que no necesariamente resultan adaptativas, en tanto están sometidas a la accidentalidad del mundo y a la autotransformación de sus reglas (Beatty, 2006). Más aun, la adaptación, en sentido darwiniano, remite a condiciones ambientales locales, las que al cambiar revierten ventajas en desventajas. No hay, por tanto, un criterio general de adaptación: “Si la vida funciona más auscultando el entorno que ascendiendo en la escala del progreso, entonces la contingencia debe reinar” (Gould, 1990: 160). Siendo así, la evolución resulta en pluralismo de individuos que continúan evolucionando y no en especies mejor adaptadas (McConwell, 2017). Lo mismo cuenta para la evolución sicionatural. Tanto el colapso de sociedades antiguas (Tainter, 2017) como las transiciones críticas en sistemas ecológicos y socioecológicos (Scheffer, 2009) muestran que la persistencia en un determinado patrón de comportamiento (mecanismo de *lock-in*) resulta en un excedente irreflexivo de redundancia que el sistema no puede procesar, lo que conduce a su colapso y a un cambio de régimen. Dicho de otro modo, la insistencia en la necesidad de un determinado orden lleva a la imposibilidad de ese orden y, por tanto, a la actualización de posibilidades alternativas. Esto es lo que he denominado el *poder de la contingencia* (Mascareño, 2018a).

En múltiples constelaciones históricas el poder de la contingencia se ha manifestado dramáticamente: revoluciones, invasiones, catástrofes, crisis, desastres naturales. En las teorías del antropoceno, la propia existencia humana es hoy

un problema para el sostenimiento del sistema sicionatural (Davis, 2018); y el entusiasmo con la inteligencia artificial también abre dudas sobre la necesidad de lo humano (Barfield, 2015). Ambos modelos reflejan cuán profundo el valor propio de la contingencia se arraiga en la autocomprensión moderna de la evolución sicionatural y sociotécnica: el aristocratismos de la especie humana (Rossello, 2017) parece comenzar a reconocer su propia contingencia.

Frente a ello, puesto que a las éticas de la unidad ya no les es posible situar la necesidad fuera del mundo, la posicionan como esquema trascendental en el mundo (razón, justicia, derechos humanos) o como utopía en el futuro (felicidad, solidaridad, ausencia de clases, ausencia de coerción, inclusión plena). Como Aquino, la escolástica y Leibniz, no desconocen la contingencia del mundo; pero al igual que ellos, buscan domesticarla introduciendo formas de necesidad que, de un modo u otro, cancelan contingencia y apuntan a un modo posible (en el sentido de *necesario*) que oriente la vida correcta. Ello parece querer tomar las riendas de la evolución y transformarla en diseño, como en el caso de los progresivos despliegues de racionalidad de Habermas (1988) o en la operación del *Kantian mindset* de Brunkhorst (2014). Si bien en un nivel distinto, esta pretensión es cercana a los intentos *serios* que aún persisten por compatibilizar evolución y plan divino, sea en la forma de libre voluntad de un Dios que selecciona entre alternativas e interviene a discreción (Helm, 2014; Clayton y Knapp, 2018), o de un Dios incondicionado por el tiempo que puede actuar a través de la contingencia, la arbitrariedad y la casualidad (Rota, 2008; McMullin, 2013; Stoeger, 2013).

En tanto guiadas por un principio de necesidad (actual o escatológica), las éticas de la unidad refuerzan una relación no mediada entre principio y acción: cuando el principio se ve decepcionado, una intervención que elimine el obstáculo es necesaria. Una ética guiada por un principio de contingencia, o una ética de la contingencia, adopta una posición menos pretenciosa. Ella observa las condiciones de producción de una observación para luego determinar cómo observa quien observa y, finalmente, intervenir por medio de estrategias de incremento de la contingencia. No elimina el obstáculo que produce la decepción, sino que crea las condiciones para su autosuperación (para su *Aufhebung* se diría en dialéctico); para que de la automanifiesta necesidad del obstáculo emerjan sus posibilidades alternativas. En este sentido, la ética de la contingencia se posiciona como observación de segundo orden en una dimensión objetual, y desde ahí puede intervenir en la conflictualidad de las múltiples observaciones en la dimensión social y la simultaneidad o secuencialidad de ellas en la dimensión temporal.

En lo sucesivo quiero desplegar este modelo de ética de la contingencia en tres niveles: la relación entre individuos y sistemas, la comunicación, y la hipertrofia sistémica.

## 4. ÉTICA DE LA CONTINGENCIA Y REFLEXIÓN SISTÉMICA

### INDIVIDUOS Y SISTEMAS

Uno de los principales conflictos de la modernidad es el desajuste entre las expectativas de individuos y las operaciones sistémicas. Una ética de la contingencia no puede remitirse a observar la contingencia como el mejor de los mundos posibles. Su intervención debe orientarse en un doble sentido: a la cognitividad de los planes de vida individuales y a la ampliación del marco sistémico institucional que procesa el cumplimiento de expectativas. Ambas modalidades operan simultáneamente. La cognitividad de los planes de vida individuales supone limitar su aspiración normativa de manera tal que la necesidad de la norma acepte realizaciones alternativas, pero para que realizaciones alternativas sean aceptables las posibilidades sistémicas de cumplimiento deben ser múltiples y paramétricamente equivalentes. Se puede aceptar no estar en el mejor colegio o no recibir la mejor atención de salud si las alternativas cumplen con condiciones de calidad. Generalmente, las éticas de la unidad adoptan la norma como estándar y recargan al sistema con una redundancia irreflexiva que lo puede llevar a su colapso. Para una ética de la contingencia, la ampliación del marco institucional corre de modo paralelo a la cognitividad de la norma. Con la cognitividad de la norma se incrementa la contingencia de opciones con las cuales el individuo puede realizar sus planes de vida; con la ampliación del marco institucional se incrementa la contingencia de las posibilidades sistémicas de selección.

Pocas regiones de la sociedad mundial cuentan con este doble ajuste de la contingencia. En general, la relación entre individuos y sistemas está sometida al esquema *tómalo o déjalo* antes que al modelo *esto o lo otro*. En el primer caso, la contingencia queda reducida a una opción, con lo que se vuelve una necesidad, como cuando la pobreza obliga a la prostitución o cuando la identidad religiosa obliga al sacrificio o a la autoanulación individual. En el segundo caso, la contingencia se expresa en posibilidades de selección. Una ética de la contingencia no puede, por tanto, observar condiciones de ajuste de individuos y sistemas localmente, sino en la forma de sociedad mundial. Esto demanda el incremento de contingencia de sistemas transnacionales, pero también la cognitividad de los principios normativos de las éticas de la unidad. Intentos de esto se han formulado en términos de constitucionalización de sistemas sociales (Teubner, 2012), transconstitucionalismo (Neves, 2013), o constituciones transnacionales (Thornhill, 2016). Robinson Lobos (2019) ha recientemente emprendido este esfuerzo en términos de lo que denomina *expectativas densas*, es decir, expectativas que resguardan principios normativos ajustadas cognitivamente a diversas funciones sistémicas. Con ello, el desajuste

entre las recursiones de individuos y las sistémicas puede modularse sin reintroducir necesidad en la contingencia, sino ampliando las posibilidades de selectividad.

### COMUNICACIÓN SOCIAL Y NO SOCIAL

En términos sistémicos, la contingencia es inmanente al proceso de comunicación. Ella duplica la estructura de selectividad en alter y ego, la coordina como comprensión, y la enlaza por medio de aceptaciones y rechazos (Luhmann, 1987). Puesto que al proceso subyace el *continuum* de contingencia, la comunicación es improbable. Como la evolución, debe superar su propia improbabilidad. Para esto la evolución ha dispuesto del lenguaje, de los medios de difusión y de los medios simbólicos. Los primeros superan la improbabilidad de la comunicación derivada de la individualidad de las conciencias; los segundos superan la improbabilidad de que la comunicación alcance más allá de los presentes; y los terceros superan la improbabilidad del éxito de la comunicación, es decir, que ego acepte la oferta de alter como premisa de su conducta (Luhmann, 1987). Todo ello hace probable la comunicación de la sociedad, reduce la complejidad del mundo y, a la vez, incrementa su contingencia en términos de multiplicidad. La pregunta de una ética de la contingencia aquí es doble: cómo disolver la comunicación de la necesidad sin cancelar contingencia y cómo introducir en la comunicación la contingencia de la naturaleza y de la técnica.

Si la contingencia es pura posibilidad en el sentido de Meillassoux, entonces la comunicación de la necesidad es una posibilidad contingente. Cancelarla por medio de la coacción (fuerza, prohibición, proscripción) es contrario a una ética de la contingencia en tanto ello sería tratar la necesidad con necesidad o con imposibilidad. La ética de la contingencia opera más bien por medio de intervención contextual (Willke, 2014). Reconociendo el carácter autorreferencial de toda comunicación (incluso de la comunicación de la necesidad), el problema se formula en términos de un incremento de las posibilidades de selectividad que limite el alcance y la probabilidad de éxito de la comunicación de la necesidad. Es contextual porque no interviene la comunicación de la necesidad, sino que desmotiva su selección por medio de la oferta de posibilidades alternativas. Las técnicas de negociación, los sistemas de deliberación (Willke, 1990), los foros híbridos (Callon et al., 2009) generalmente funcionan con este modelo. También lo hace la esfera pública cuando se la concibe en términos sistémicos como una observación de segundo orden que estimula y limita la toma de decisiones (Corsi, 2017). Ciertamente, la contingencia excede la ética de la contingencia y la sociedad también combate la comunicación de la necesidad con proscripción, guerra y violencia. Algunas éticas de la unidad pueden incluso justificar esto en términos de guerras cosmopolitas (Fabre, 2012). Una ética de la contingencia solo puede proponer en estos casos un

*modus vivendi* y motivar el colapso de la necesidad por medio de la hipertrofia sistémica (véase infra).

La segunda pregunta es más difícil de resolver con los medios actuales. Si la contingencia opera en el mundo físico, en el biológico y en la sociedad por medio de la evolución (Beckage et al., 2013), una ética de la contingencia debe buscar los medios de reconocer y procesar las determinaciones mutuas. Pretender que la personificación de lo no-humano ayudaría en esto como lo hace Teubner (2006), es permanecer en la autorreferencialidad de lo social. Más bien hay que salir del paradigma del sentido y entrar en el de la conectividad objetual de la complejidad. En este nivel, la comunicación “a menudo consiste en secuencias prefabricadas basadas en anticipaciones, más que en una selección palabra por palabra” (Holland, 2012: 202). La representación matemática de estas secuencias es universal, por lo que la comunicación en la sociedad puede ser considerada un caso particular de formación de secuencias junto a otros de tipo biológico, animal o artificial. Por supuesto todo esto tiene primeramente rendimientos científicos (ver, por ejemplo, Witzani, 2014; Iliadis et al., 2018), pero justamente ellos muestran que permanecer en el nivel social de la personificación de lo no-humano impide la observación de la contingencia y multiplicidad natural y artificial.

Lograr esta observación abre nuevas perspectivas en la relación siconatural y sociotécnica. Esto es lo que interesa a una ética de la contingencia. Por largo tiempo se ha pensado que la humanidad ha dominado la naturaleza y que la técnica está a disposición de fines humanos. En contraposición a esto, las teorías del antropoceno muestran hoy cómo la naturaleza contraataca y las teorías de inteligencia artificial hacen ver que el dominio algorítmico de la vida social ya se ha iniciado. Esto expande la contingencia de lo posible. Más que nunca el presente parece encarnar la paradoja de la necesidad absoluta hegeliana que no puede hacer otra cosa más que producir diversas posibilidades. Una ética de la contingencia debe observar esta dinámica bajo un prisma de comunicación distinto, para no atribuir ni imponer necesidades humanas en el mundo natural y artificial, pero también para preservar su propia contingencia ante eventuales necesidades naturales y artificiales.

## **CONTROL DE HIPERTROFIA**

Cuando nada de lo anterior funciona para mantener la contingencia del mundo, la contingencia se libera a sí misma produciendo crisis. La crisis tiene una larga historia en la tradición humanista (Koselleck, 2006). En las ciencias sociales ha sido un concepto central para la teoría crítica (Cordero, 2017). Mi lectura de la crisis se aleja de estas tradiciones y la considera en el marco de las teorías científicas modernas de la complejidad como transición crítica (Scheffer, 2009). La teoría de sistemas prácticamente no rescata la crisis como concepto clave (Esposito, 2017). Luhmann (1984) solo

alcanza a entenderla como una autodescripción negativa de la modernidad que da cuenta de la imposibilidad de comprender la complejidad global desde la interacción local.

En mi interpretación (Mascareño, 2018b), la crisis como transición crítica es un mecanismo fundamental de la evolución de sistemas complejos. Esta tiene lugar cuando el sistema entra en un *lock-in* conductual y queda atrapado en un modo de comportamiento que se reitera irreflexivamente produciendo su hipertrofia. Esto le hace perder resiliencia, es decir, su capacidad de adaptación a las dinámicas complejas del entorno (Scheffer et al., 2001; Scheffer, 2009). El mismo patrón de conectividad que lo ha sostenido en el pasado es el que se reitera ahora, a pesar de que el entorno cambia y a pesar de que ese comportamiento ya no rinde lo esperado. El *lock-in* conductual no es, por tanto, una patología del sistema, menos una irracionalidad; es el comportamiento típico del sistema, el que lo constituye como tal, el que entra en una inercia selectiva que transforma la selección en una necesidad, profundiza la cuenca de atracción y cancela la contingencia. Este comportamiento es universal: se expresa en la explotación y agotamiento de recursos naturales, en decisiones de inversión que se mantienen a pesar de que los costos superen las ganancias, en el aumento de la represión en sistemas totalitarios, en la creciente polarización en sistemas democráticos, en la mantención de la pareja a pesar de la miseria de ambas partes. También tiene lugar en sistemas físicos, naturales y artificiales (Bak, 1996; Barfield, 2015). Afortunadamente, la evolución dispone de las transiciones críticas (crisis, catástrofes, revoluciones, colapsos sociales antiguos y modernos) para sacudirse de la hipertrofia y reabrir posibilidades de selección. En esto consiste el poder de la contingencia. Ella introduce crisis cuando requiere controlar la hipertrófica necesidad que ha desarrollado algún sistema y que no ha podido ser manejada por otros medios.

Una ética de la contingencia sugiere tres estrategias para estos casos, asociadas a momentos distintos de la transición crítica. La primera es elaborar mecanismos de alerta temprana para identificar la incubación de *lock-in* conductuales. Probablemente la historia de la última crisis financiera habría sido otra si las agencias de rating no dependieran económicamente de los bancos de inversión; también si las redes financieras introdujeran formas de limitar su *free-scaling* (Battiston et al., 2016). Anticipar el *lock-in* es anticipar la transformación de la contingencia en necesidad; una tarea central para una ética de la contingencia. La segunda estrategia tiene lugar cuando el *lock-in* ya está en operación. Se puede intentar con negociación, con deliberación, incluso con crítica y búsqueda de consensos, con acuerdos políticos globales para detener el *lock-in* del cambio climático o de la proliferación de armas de destrucción masiva. En todos estos casos se trata de incrementar la contingencia de opciones para motivar al sistema a salir de su *lock-in* conductual. Esto puede tener éxito, pero sacar a los sistemas de esta modalidad es altamente improbable. Por ello, la tercera

estrategia, idealmente paralela a la anterior, es prepararse para el colapso. Esto implica posibilidades distintas no excluyentes: acentuar la hipertrofia para tener algún control sobre el colapso; iniciar modos de innovación y exploración antes que seguir explotando el mismo nicho con las mismas técnicas después del colapso; concebir el mundo en la más extrema versión neohegeliana de la contingencia como pura posibilidad para construir desde ahí nuevas identidades con lo que quede disponible.

Las crisis (transiciones críticas) tienen, entonces, una función central en la evolución de sistemas. Ellas recuerdan, en último término, que lo necesario es contingente y llaman la atención sobre la incompletitud última del mundo. Una ética de la contingencia, por tanto, está llamada a orientar la conducta en esos mundos incompletos.

## CONCLUSIONES

El concepto de contingencia tiene una larga tradición en las humanidades y un desarrollo relevante en las ciencias. En ellas, el concepto de contingencia revela la ausencia de una estructura necesaria del mundo. La propia contingencia ocupa ese lugar. Es un concepto límite porque cualquier negación de la contingencia o cualquier pretensión de estructura última que la regule, remite a posibilidades alternativas que aspiran a lo mismo, lo que reintroduce contingencia desde la propia necesidad. Contingencia es el rey Midas de la modernidad, en la expresión de Luhmann. Es un concepto límite, pero no ideal, sino objetual. La multiplicidad y diversidad no es una estructura regulativa del mundo, sino actualidad, y también posibilidad de devenir en el sentido hegeliano.

Como esquema de orientación en la contingencia del mundo, una ética de la contingencia es también una posibilidad, como cualquier ética de la unidad. Su particularidad está en una doble actitud. Defensivamente, busca mantener el vacío de la incompletitud del mundo promoviendo la deconstrucción de la necesidad por medio del incremento de posibilidades contingentes; ofensivamente, identifica e interviene en las limitaciones del mundo social para desplegar su propia contingencia y percibir nuevos estímulos. El logro de esto es contingente, puede acontecer o no acontecer. Pero ese es nuevamente el punto de partida.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Adams, M. y Kretzmann, N. (1983). Introduction. En W. of Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents* (pp.1-33). Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, Inc.
- Alliney, G. (2015). Landolfo Caracciollo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on freedom and contingency. *Recherches de Theologie et Philosophie Médiévales*, 82, 2, 271-300.
- Aquino, T. (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1991). Prior Analytics, Rhetoric, Eudemian ethics. I. En J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Baldus, B. (2014). Contingency, novelty and choice. Cultural evolution as internal selection. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 45, 214-237.
- Bak, P. (1996). *How nature works*. New York: Springer.
- Battiston, S., Farmer, J.D, Flache, A., Garlaschelli, D., Haldane, A., Heesterbeek, H., Hommes, C., Jaeger, C., May, R. y Scheffer, M. (2016). Complexity theory and financial regulation. *Science*, 351, 6275, 818-819.
- Barfield, W. (2015). *Cyborg-Humans: Our future with machines*. Dordrecht: Springer.
- Beatty, J. (2006). Chance variation: Darwin on orchids. *Philosophy of Science*, 73, 629-641.
- Beckage, B., Kauffman, S., Gross, L., Zia, A. y Koliba C. (2013). More complex complexity. En H. Zenil (ed.), *Irreducibility and computational equivalence* (pp. 79-88). Berlin: Springer.
- Blumenberg, H. (1959). Kontingenz. En K. Gallig (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (pp. 1793-1794). Band. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Brogan, A.P. (1967). Aristotle's logic of statements about contingency. *Mind*, 76, 301, 49-61.
- Brunkhorst, H. (2014). *Critical theory of legal revolutions*. New York: Bloomsbury.
- Callon, M, Lascoumes, P. y Barthe, Y. (2009). *Acting in an uncertain world*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Chernilo, D. (2017). *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordero, R. (2017). *Crisis and Critique: On the fragile foundations of social life*. Abingdon: Routledge.
- Corsi, G. (2017). Legitimizing reason or self-created uncertainty? Public opinion as an observer of modern politics. *Thesis Eleven*, 143, 1, 44-55.
- Clayton, P. y Knapp, S. (2018). Evolution, contingency, and Christology. *Zygon*, 53, 3, 766-781.
- Davis, J. (2018). *The birth of the anthropocene*. Oakland, CA: University of California Press.
- Di Giovanni, G. (2010). Introduction. En G.W.F. Hegel, *The science of logic* (pp. xi-lxii). Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, E. (2017). Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology. *Thesis Eleven* 143, 1, 18-27.
- Farrell, T. (1995). Philosophy against Rethoric in Aristotle. *Philosophy and Rethoric*, 28, 3, 181-198.
- Fidora, A. (2011). Causality, contingency and science in Robert Kilwardby. *Anuario Filosófico* 44, 1, 95-109.
- Gehlen, A. (1988). *Man: His Nature and place in the world*. New York: Columbia University Press.
- Gould, S. J. (1990). *Wonderful life*. New York: Norton & Company.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helm, P. (2014). Necessity, contingency and the freedom of God. *Journal of Reformed Theology*, 8, 243-262.
- Holland, J. (2012). *Signals and boundaries*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Illiadis, L., Maglogiannis, I. y Plagianakos, V. (2018). *Artificial Intelligence*. Dordrecht: Springer.
- Koselleck, R. (2006). Crisis. *Journal of the History of Ideas*, 67, 2, 357-400.
- Lampert, J. (2005). Hegel on contingency, or, fluidity and multiplicity. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 26, 1-2, 74-82.
- Leibniz, G.W. (2007). *Theodicy*. New York: BilioBazaar.
- Lobos, R. (2019). *Aprendizaje normativo sistémico. Una reformulación de la teoría funcional de la moral de Niklas Luhmann*. Tesis doctoral. Santiago: Universidad Adolfo Ibáñez.
- Lübbe, H. (2004). *Religion nach der Aufklärung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Luhmann, N. (1984). The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory. *Journal of Comparative Sociology*, 25, 1-2, 59-72.
- Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1992). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder.

- Luhmann, N. (2008). *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marquard, O. (2003). Apologie des Zufälligen. En *Zukunft braucht Herkunft* (pp. 146-168). Stuttgart: Reclam.
- Mascareño, A. (2006). Ethics of contingency beyond the praxis of reflexive law. *Soziale Systeme*, 12, 2, 274-293.
- Mascareño, A. (2011). The function of ethics from the perspective of the individual. *Soziale Systeme*, 17, 1, 186-210.
- Mascareño, A. (2012). Contingencia como unidad de la diferencia moderna. En Cadenas, H., Mascareño A. y Urquiza, A. (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría* (pp. 57-77). Santiago: Ril Editores.
- Mascareño, A. (2018a). Constituent crises. The power of contingency. *Revista Brasileira do Sociologia do Direito*, 5, 1, 24-45.
- Mascareño, A. (2018b). De la crisis a las transiciones críticas en sistemas complejos. *Theorein*, 3, 3, 109-143.
- McConwell, A. (2017). Contingency and individuality: A plurality of evolutionary individuality types. *Philosophy of Science*, 84, 1104-1116.
- McMullin, E. (2013). Cosmic purpose and the contingency of human evolution. *Zygon*, 48, 2, 338-363.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude. An essay on the necessity of contingency*. London: Bloomsbury.
- Neves, M. (2013). *Transconstitutionalism*. Oxford: Hart.
- Padui, R. (2010). The necessity of contingency and the powerlessness of nature: Hegel's two senses of contingency. *Idealistic Studies*, 40, 3, 243-255.
- Rossello, D. 2017. All in the human family? Species aristocratism in the return of human dignity. *Political Theory*, 45, 6, 749-771.
- Rota, M. 2008. Evolution, providence, and Gouldian contingency. *Religious Studies*, 44, 383-412.
- Schabel, C. 2000. *Theology at Paris, 1316-1345*. Aldershot: Ashgate.
- Scheffer, M. (2009). *Critical transitions in nature and society*. Princeton: Princeton University Press.
- Scheffer, M., Carpenter, S., Foley, J., Folke, J. y Walker, B. (2001). Catastrophic shifts in ecosystems. *Nature*, 413, 591-596.
- Scotus, J. D. (1994). *Contingency and freedom. Lectura I 39*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Spaemann, R. (1990). Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. En Luhmann, N. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (pp. 49-73). Frankfurt: Suhrkamp.
- Stoeger, W. (2013). Ernan McMullin on contingency, cosmic purpose, and the atemporality of the creator. *Zygon*, 48, 2, 329-337.
- Tainter, J. (2017). *The collapse of complex societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornhill, C. (2016). *A sociology of transnational constitutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teubner, G. (2006). Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law. *Journal of Law and Society*, 33, 4, 497-521.
- Teubner, G. (2012). *Constitutional fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Houdt, J. (2011). The necessity of contingency or contingent necessity: Meillassoux, Hegel, and the subject. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7, 1, 128-141.
- Vos Jaczn, A., Veldhuis, H., Looman-Graaskamp, A.H., Dekker y Den Bok, N.W. (1994). Introduction, Commentary. En Scotus, J.D., *Contingency and freedom. Lectura I 39*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Willke, H. (1995). *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- Willke, H. (2014). *Regieren*. Wiesbaden: Springer.
- Witzany, G. (ed.) (2014). *Biocommunication of animals*. Dordrecht: Springer.
- Woolhouse, R.S. (1998). Introductory material. En Francks, R. y Woolhouse, R. S. (eds.), G.W. *Leibniz philosophical texts* (pp. 1-51). Oxford: Oxford University Press.

## SOBRE EL AUTOR

### Aldo Mascareño

amascareno@cepchile.cl

PhD Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Investigador Centro de Estudios Públicos, Chile. Profesor Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Este artículo forma parte de las actividades de investigación del proyecto Fondecyt 1181585.



**ENTREVISTA**



# **HACIA UNA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA**

## **ENTREVISTA A DANIEL CHERNILO**

**Entrevista hecha por Daniel Alvaro**

Fecha de realización: febrero de 2019

**Me gustaría comenzar con algunas preguntas sobre tu formación y trayectoria intelectual. Para empezar, ¿qué te motivó a estudiar sociología? ¿Cómo describirías tus años de estudiante universitario en Chile e Inglaterra?**

La decisión de estudiar sociología fue relativamente improvisada. La hija mayor de una muy buena profesora de mi secundaria estudiaba sociología en la Universidad de Chile en esa época, y conversando con ella me pareció una buena idea. No sabía mucho sobre la sociología cuando ingresé a la Universidad en 1993. La dictadura de Pinochet había terminado en 1990 y la universidad estaba aún en un momento de transición: muchos de mis profesores habían seguido ahí durante buena parte de la dictadura, pero de a poco se iban incorporando otros que habían perdido sus puestos o habían sido exiliados en 1973. La calidad de los profesores no era necesariamente muy buena – con excepciones, por supuesto: tuve el privilegio de ser estudiante de Enzo Faletto, un profesor simplemente extraordinario. Pero el nivel de muchos de mis compañeros era superlativo, yo sentía que ellos sabían mucho y que yo debía leer en cantidades industriales para ponerme a su nivel.

Hubo tres experiencias que me marcaron fundamentalmente y me hicieron decidir por una carrera académica. La primera fue un curso sobre la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant, que el filósofo checo Ernst Tugendhat dictó en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica. Asistí solo como oyente, pero se me abrió un mundo nuevo: ver a un pensador de ese calibre en acción, y la lectura del propio Kant, me dejaron flechado. La segunda fue el tomar contacto con un grupo de egresados de sociología, entre ellos Omar Aguilar y Juan Enrique Opazo, y empezar a leer textos sociológicos con ellos: de ahí salió mi tesis de licenciatura sobre la teoría de los medios simbólicamente generalizados en Parsons, Habermas y Luhmann y mi interés por la teoría sociológica general. La tercera fue un financiamiento por 2 años que obtuvimos de la Fundación Ford en un proyecto bajo la dirección del profesor Alfonso Arrau. Eso me permitió tener mi primer sueldo académico con relativa estabilidad, dedicarme a hacer clases, escribir mi tesis y postular a una beca para irme a doctorar fuera del país.

Partí a Inglaterra en agosto del año 2000 con una Beca “Presidente de la República”. Esa era una beca que Pinochet había creado a inicios de los 80 para que economistas chilenos se fuesen a formar a Chicago (esa beca siguió funcionando con las mismas reglas hasta 2008 más o menos, cuando se creó el sistema actual de “Becas Chile”). La decisión de Inglaterra fue pragmática: EEUU me parecía un sistema muy escolar (muchos exámenes de ingreso y cursos durante la formación doctoral) y Alemania, que hubiese sido mi destino preferido, la descarté porque me pareció importante aprender inglés bien. Mi primera opción era estudiar en el LSE con Nicos Mouzelis, pero él estaba pronto a jubilar y

no me podía dirigir. Oxford y Cambridge no resultaron opción porque vivir allí era demasiado caro y el sistema de colleges me resultó incomprendible, por lo que no supe siquiera como postular a esas universidades. Mi llegada a Warwick, y a estudiar con Robert Fine, fue gracias a la recomendación de amigos y a una admisión muy rápida que me ofreció un puesto en el doctorado en caso de obtener la beca.

Cuando llegué a Inglaterra, en mi primera conversación con Robert él me dijo: “Felicitaciones por tu beca. Ahora que ya estás aquí, tienes total libertad para elegir el tema al que te vas a dedicar”. La libertad intelectual que Robert me ofreció era total. Su exigencia era estar permanentemente leyendo y escribiendo, así como su rechazo a lugares comunes, frases hechas o giros retóricos manidos. De ahí salió la idea de reconstruir y evaluar las ideas de nación en la historia de la sociología –desde Marx a Luhmann– que finalmente fue el tema de mi tesis de doctorado y de mis primeros dos libros (Chernilo, 2007: 2010). De ahí viene también la idea de que el canon de la sociología no puede incluir únicamente “sociólogos”: para Robert, eso hacía la lectura de autores como Hobbes, de Hegel o de Arendt absolutamente imprescindible. La idea de teoría social, o de pensamiento social y político, apunta justamente en esa dirección de una tradición intelectual donde se entremezclan pretensiones de conocimiento históricas, conceptuales, explicativas y normativas.

Otro evento significativo de mi experiencia en Inglaterra fue que se me metió en la cabeza “probar”, para decirlo de algún modo, si mi trabajo de licenciatura sobre la teoría de los medios podía publicarse en una revista internacional. No hubo en esa decisión ningún razonamiento estratégico, se trataba solo de saber si ese trabajo que había hecho en Chile, en relativa orfandad intelectual, servía para algo. Después de casi 2 años haciendo la traducción al inglés y de sucesivas evaluaciones y revisiones, el texto fue publicado en 2002 en *British Journal of Sociology*. Esa publicación temprana fue muy importante para conseguir mi primer trabajo (un puesto temporal como profesor asistente en el Departamento de Sociología de Warwick) y financiamiento una vez finalizado el doctorado (un postdoctorado en Chile, que realicé en la Universidad Alberto Hurtado en Santiago). Y me abrió también el apetito de seguir publicando internacionalmente.

**El encuentro con Robert Fine en la Universidad de Warwick parece haber sido decisivo en varios aspectos de tu formación. Se puede decir que heredaste de él no solamente un estilo de trabajo, a la vez exigente y liberador, sino también una idea singular acerca de la relación que la sociología mantiene o debe mantener con otras tradiciones de pensamiento.**

El encuentro con Robert fue fundamental. Nos tomó algo de tiempo entendernos, pero además de sus características intelectuales, él era una persona muy cálida y generosa con su tiempo (andaba permanentemente atrasado). A mitad de

camino de mi doctorado, Robert recibió una invitación de Gerard Delanty para escribir un artículo sobre Marx y la sociología histórica. Yo acababa de terminar el borrador de un capítulo de mi tesis sobre el problema de la nación en la sociología histórica de Barrington Moore, Michael Mann y Miroslav Hroch, y Robert me sugirió escribir juntos un texto sobre las relaciones entre clase y nación en esa tradición (Fine y Chernilo, 2003). Ese trabajo conjunto me permitió observar de primera fuente su sistematicidad, autocrítica y apertura permanente a pensar las cosas *siempre una vez más* – lecciones todas que me dejaron muy impresionado. Además, cuando se trataba de ideas, lecturas o argumentos, lo único que Robert aceptaba y promovía era la racionalidad intrínseca del propio intercambio de ideas. Su experiencia, buen juicio y mayor conocimiento no se imponía jamás desde una posición de autoridad – y ello sin importar quien fuese su interlocutor. Fue una posibilidad muy formativa tener acceso a la *caja negra* de la escritura académica de un pensador como Robert.

En términos de contenidos, nuestras discusiones sobre cosmopolitismo, así como sobre los fundamentos filosóficos del pensamiento de Habermas, fueron quizás las más significativas en esos años. Hay varios temas comunes a ambos: la formulación de argumentos de orientación universalista, las relaciones entre teoría social y derecho natural, las relaciones entre pretensiones de conocimiento descriptivas y normativas y la necesidad de que la sociología dialogue con distintas tradiciones intelectuales. Todos estos temas son fundamentales en mi trabajo. Hay también dos cuestiones centrales en el pensamiento de Robert que se me han ido aclarando después: las relaciones entre liberalismo y marxismo, por un lado, y el problema del antisemitismo en la formación y desarrollo de las sociedades modernas. En el primer caso, Robert plantea de forma muy decidida que el potencial emancipador de la teoría crítica no puede realizarse a costa de la negación de las libertades y la autonomía individual; en el segundo, además del horizonte biográfico que nos une a ambos con la “cuestión judía”, está la razón sistemática del rol del antisemitismo en la dialéctica entre universalismo y particularismo, entre humanización y deshumanización, que está a la base de las sociedades modernas.

Mi último año de doctorado coincidió con la obtención de una plaza temporal en Warwick y ahí nos tocó trabajar más estrechamente como “colegas”. Entre otras cosas, comenzamos a intercambiar versiones preliminares de nuestros textos de forma constante y nunca dejamos de hacerlo. Su fallecimiento a mediados de 2018 es una tragedia personal tremenda, porque perdí a mi mentor y a un amigo muy querido. Pero es también una pérdida muy grande para la teoría social global el que no haya podido escribir la monografía sobre Hannah Arendt que ya tenía acordada con Cambridge University Press.

Entre 2004 y 2009 trabajé en la Universidad Alberto Hurtado, en Santiago. Si fue una suerte gigantesca haber

coincido con Robert cuando llegué al Reino Unido en el año 2000, lo mismo sucedió con el hecho de que Aldo Mascareño fuese académico en el Departamento de Ciencias Sociales de la UAH: su agudeza sociológica, su cultura académica, su capacidad de trabajo, su integridad intelectual y su estilo literario son excepcionales. Aldo es además un gran colega y amigo. Durante ese período, creamos juntos el primer doctorado en sociología de Chile que abrió en 2006. Y en estos años no hemos dejado de colaborar en publicaciones y proyectos de distinto tipo.

Por una combinación de razones profesionales y familiares, partí nuevamente a Inglaterra a inicios de 2010 para incorporarme al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Loughborough. Este período me permitió retomar algunas cuestiones pendientes y avanzar en otras: primero, pude publicar una monografía más sistemática sobre la relación entre la teoría social y la tradición del derecho natural (Chernilo, 2013). Ese texto es posiblemente una larga conversación con Robert y la interpretación que él hace de la influencia de pensadores como Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel en el desarrollo de la sociología. Concluido ese proyecto, me pude dedicar a dar forma al enfoque de la sociología filosófica y la idea de que las concepciones de lo humano son fundamentales para dar contenido específico a las ideas normativas más significativas en la sociedad: la justicia, la igualdad, la solidaridad. Todas las preguntas sociológicas más significativas sobre el poder, la cultura o la identidad son también, y sobre todo, preguntas filosóficas sobre aquello que nos constituye como seres humanos (Chernilo, 2014, 2017). Desde 2017, estoy nuevamente en Chile.

**En el breve resumen de tu formación y trayectoria aparecen una serie de inquietudes que, vistas en retrospectiva, dan cuenta de un esfuerzo teórico sostenido y, sobre todo, coherente, como si las preguntas que guían tu investigación actual sobre la “sociología filosófica” fueran, en cierto modo, la consecuencia lógica y metodológica de tus investigaciones anteriores. Si esto es así, debería empezar por preguntarte acerca de tu primer libro, *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism* (2007). Me parece significativo que tu primer trabajo de largo aliento dejando de lado tu tesis de licenciatura haya girado en torno a la “nación”, un concepto que al igual que el de “pueblo” o el de “comunidad” requiere un tratamiento que necesariamente excede la sociología y que, por lo tanto, debe complementar el saber sociológico con otro tipo de saberes, entre ellos la historia, la teoría política y la filosofía.**

Como te decía, ese libro sobre estado-nación se basa en mi tesis de doctorado. Su intuición original es que desde su surgimiento, la sociología ha tenido tres conceptos de socie-

dad fundamentales: la idea de relaciones sociales o coordinación social, la idea de sociedad moderna y la idea de estado-nación. En alguna época, tenía la idea (¡tremendamente ingenua!) de escribir una trilogía donde se abordarían cada uno de estos tres conceptos. Al inicio del doctorado, mi idea era simplemente reconstruir qué se había entendido por estado-nación en la historia del pensamiento sociológico, pero al poco tiempo se produjo un cambio de orientación: por un lado, me topé con la idea de que la tradición sociológica convencional (Marx, Weber, Durkheim, Parsons) al parecer no habría dedicado mayor atención al concepto de nación; por el otro, estaba también la idea de que esa misma sociología sufría de un “nacionalismo metodológico” crónico, donde el estado-nación era su gran punto ciego, su gran presupuesto incuestionado.

No deja de ser curioso el que ambos argumentos en buena medida se contradigan mutuamente: ¿Cómo podría la sociología haber simultáneamente “ignorado” el estado-nación y haberlo “reificado” hasta transformarlo en su presupuesto más fundamental? Mi respuesta frente a ambas posiciones fue explicar qué es exactamente lo que esa sociología convencional había escrito sobre el estado-nación y espero haber mostrado con algún detalle que esos autores, y muchos otros, sí hicieron contribuciones muy significativas en el tema. A partir de estas ideas, puede también separarme del argumento que, a inicios de los 2000, autores como Ulrich Beck, Manuel Castells, Anthony Giddens o John Urry hacían sobre la “obsolescencia definitiva” del estado-nación como una forma de organización sociopolítica de la sociedad moderna. Por el contrario, mi intuición era, como tú dices, que la idea de nación ofrece un anclaje comunitario – emotivo, simbólico, temporal y por cierto también material – que es fundamental para personas y grupos.

La idea de nación no puede verse como la panacea de una formación social homogénea, exenta de conflicto o depositaria impoluta de la soberanía popular. Pero no es tampoco una formación intrínsecamente chovinista, xenófoba o expansionista. Para comprender realmente la idea de nación, debemos aceptar que contiene siempre ambos momentos. Por todas estas razones sostuve allí que la nación no está cerca de desaparecer. En ese sentido, no diría que en ese libro hay una búsqueda explícita de argumentos provenientes de otras ramas del conocimiento. Pero sí me enfrenté al hecho de que los sociólogos pueden desplegar un conocimiento muy parcial y unilateral de su propio canon intelectual, por lo que para comprender realmente algunos de esos argumentos hemos de romper decididamente de los tabús disciplinares.

Dicho esto, sí me parece que hay una relación de bastante continuidad entre mis trabajos. El libro sobre estado-nación ofrece también un argumento, secundario, sobre la orientación universalista de la idea de sociedad con que se desarrolla la sociología. En ese texto, el argumento es que tal pretensión universalista se expresa en tres niveles: la

idea *normativa* de una única sociedad moderna que abarca todo el globo y el conjunto de humanidad, la definición *conceptual* de cuál es el elemento específicamente social de las relaciones sociales modernas, y la justificación *metodológica* sobre cómo generar conocimiento empírico adecuado a escala global.

Si bien en ese libro el argumento universalista sí se utiliza, en realidad no se lo justifica adecuadamente. Tal intento de justificación sí orientó mi siguiente libro en inglés, *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A Quest for Universalism* (Chernilo 2013), así como la colección de ensayos que están recogidos en *La Pretensión Universalista de la Teoría Social* (Chernilo 2011). La exploración sobre cómo surge y se despliega esa pretensión universalista me llevó a tener que tomarme en serio la tradición del derecho natural racional. En ese sentido, rompo con la idea de que el derecho natural es intrínsecamente religioso/cristiano (Agustín) o esencialmente liberal (Locke, Smith). Ambas posiciones me parecen muy problemáticas por razones tanto históricas como conceptuales: las fuentes intelectuales del derecho natural son múltiples y resisten tal simplificación. Con todos sus problemas y contradicciones internas, la gran contribución de la tradición del derecho natural es justamente que apuntala la idea de una única especie humana constituida por un conjunto finito de propiedades antropológicas que todos poseemos pero que ejercemos bajo condiciones (sociales, culturales) desiguales. Una reconstrucción de este tipo ya no depende de cánones o definiciones disciplinares de ningún tipo.

Fue entonces la necesidad de explorar en más detalle estas propiedades antropológicas compartidas de la especie la que me llevó a la tesis central de *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology* (2017): para comprender cómo las ideas de lo humano circulan en la sociedad necesitamos un enfoque dual –sociológico y filosófico– que nos permita, además, dar con la significación que estas propiedades antropológicas tienen para la fundamentación de ideas normativas en la sociedad. Por supuesto, la idea misma de sociología filosófica no es original: la encontramos en Simmel, en Tönnies y en uno de mis autores favoritos: Karl Löwith. La tesis principal de su maravilloso texto *Max Weber y Karl Marx*, que publicó originalmente en 1932, es que la gran contribución de Weber y Marx es que son al mismo científicos (en su exploración histórica y empírica del capitalismo) y filósofos (en su inquietud sobre en qué consiste una vida genuinamente humana bajo las condiciones alienantes que impone la sociedad moderna).

**La cuestión del universalismo, la normatividad social y la pregunta por lo humano son tres problemas centrales en tu obra. Con matices y énfasis diferentes, aparecen en prácticamente todos tus trabajos, incluido tu último libro, donde fundamentas el proyecto de una “sociología filosófica”. Antes de**

**avanzar con cuestiones específicas relacionadas con este libro, quisiera saber cómo concebís la relación entre sociología y filosofía en el marco de tu proyecto. Concretamente, ¿en qué se diferencia tu propuesta de propuestas anteriores que apuntan en la misma dirección y de lo que habitualmente se entiende por “filosofía social”?**

Trato de entenderlas en lo que me parece, son sus mejores versiones. En el caso de la filosofía, intento enfrentarla sin el “complejo”, por decirlo de algún modo, de alguien que no tiene formación académica en filosofía, que no sabe latín o griego ni leyó nunca sistemáticamente a Platón o Aristóteles. Tengo muchísimo respeto por la filosofía académica, pero no creo que la grandeza de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant se juegue en las diferencias entre su edición A y su edición B. Por el contrario, lo que me atrae de la filosofía es su invitación a pensar sin condiciones ni restricciones, un acercamiento a la reflexión que no reconoce límites y que justamente por ello nos permite especular sobre el fenómeno humano en su sentido más bello, más general. En el caso de la sociología, la entiendo como una reflexión sistemáticamente orientada hacia los problemas fundamentales de las sociedades modernas. De la sociología me atrae su obligación a tener que decir algo que tenga sentido para las condiciones de vida concretas y específicas de las sociedades en que vivimos. No me interesa la sociología que fetichiza cuestiones metodológicas, aquella que reifica las preguntas por la identidad o el género, ni aquella que reduce la vida social a las relaciones de producción.

Adorno habla de que la sociología sufre de un tabú anti-filosófico y con ello parece querer decir no solo que los sociólogos no saben suficiente filosofía sino que derechamente le temen, le hacen el quite, a la discusión filosófica. Supongo que algo parecido puede decirse sobre un tabú anti-sociológico en la filosofía: los filósofos parecen suponer que cualquier relación con la sociología trivializa su saber. Creo entonces en una relación entre ambas tradiciones donde ellas responden a intereses de conocimiento distintos pero que se alimentan mutuamente: una dimensión más especulativa y normativa por el lado de la filosofía, una dimensión más empírica y explicativa en el caso de la sociología. Cuando simplemente se ignoran, mucha discusión filosófica es tremendamente ingenua o voluntarista, mientras que mucha investigación sociológica es insufriblemente reduccionista o simplemente trivial.

La idea de filosofía social sin duda me parece atractiva y pertenece a la misma familia de conceptos que la sociología filosófica, pero es distinta a mí proyecto en dos aspectos centrales. El primero es que con la idea de sociología filosófica intento marcar desde el inicio la deuda, o al menos la relación, de mi enfoque con la antropología filosófica de la primera mitad del siglo pasado, una tradición que se encuentra en autores como Ernst Cassirer, Helmut Plessner y Max Scheler. Es

un intento, para decirlo así, de poner en relación algunas de las intuiciones centrales de esa escuela en el contexto de la discusión sociológica contemporánea. De hecho, otro antecedente en este mismo sentido es la idea de biología filosófica de Hans Jonas, que ofrece un enfoque análogo pero para el caso de las relaciones entre biología y filosofía. Para todos ellos, se trata de hacer seriamente la pregunta por el fenómeno de lo humano en general, así como la pregunta por sus condiciones específicas en el presente.

La segunda diferencia es que, tradicionalmente al menos, las ideas de filosofía social están también asociadas a imágenes más o menos utópicas sobre un orden social ideal. Un elemento central de las *filosofías sociales* de autores como Marx, los utilitaristas o pensadores como Spengler es que ellos ofrecen alguna clase de sociedad ideal (o, en algunos casos, de las condiciones de su crisis definitiva). En ese sentido, diría que la sociología filosófica se detiene un paso antes de llegar a ofrecer esa visión utópica. Sí sostiene que las preconcepciones de lo humano son centrales para comprender las ideas normativas en la sociedad, pero cómo se despliegan socialmente es un asunto empírico. Por cierto, la sociología filosófica postula un principio universalista de humanidad como horizonte normativo, pero eso no trae consigo necesariamente visiones específicas respecto de un orden social ideal. Incluso si uno dijese, por ejemplo, que esa orientación universalista se expresa de mejor manera en un orden socio-jurídico cosmopolita que en uno basado en estados-nación, esa idea es aún inespecífica respecto de cómo debiese arribarse a tal orden, cuán probable es esa transición, o cuáles serían sus características principales. Tal vez uno podría o debería hacer ese ejercicio especulativo, pero siento una suerte de pudor sociológico que me impide (¡al menos hasta ahora!) elucubrar de esa manera.

**Tu proyecto comparte algunos principios fundamentales con las concepciones tradicionales de lo humano. En la Introducción de tu libro discutís los argumentos de los discursos identificados con el “posthumanismo” y, en el Capítulo 1, analizás críticamente las posiciones de Sartre, Heidegger y Derrida a propósito del humanismo. ¿Reconocés, a pesar de las diferencias, alguna contribución positiva por parte de estas teorías a la tarea de pensar el fenómeno humano en el mundo contemporáneo?**

En esos capítulos efectivamente intento reconstruir críticamente la tradición humanista de la ilustración. Al mismo tiempo, busco separarme de las tendencias posthumanistas que me parecen son corriente principal en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas.

Las ideas tradicionales de lo humano, aquellas desarrolladas entre los siglos XVII y XIX, adoptan de la ilustración una indudable orientación universalista. Hoy en día es una cuestión aceptada el que al interior de algunas de esas posi-

ciones hay argumentos racistas, eurocéntricos, orientalistas o misóginos. Es una discusión abierta si esas limitaciones son contingentes o necesarias, idiosincráticas o estructurales, pero el hecho es que están ahí y la literatura posthumanista llama adecuadamente la atención sobre estas contradicciones internas del discurso humanista ilustrado. Esa es la crítica que se inaugura con la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger pero que aparece también en pensadores tan disímiles como Levi-Strauss, Althusser o Derrida. En los últimos 20 o 30 años, además, a las críticas anteriores se incluyen cuestiones relativas a derechos medioambientales, derechos de los animales, ciborgs, etc. Aquí hay temas significativos que se deben tomar muy seriamente.

En ese contexto, entonces, tengo también una diferencia importante con el humanismo tradicional de alguien como Sartre, porque para él humanismo y antropocentrismo son equiparables. En mi opinión, por el contrario, debemos poner mucha atención a sus diferencias: el humanismo consiste en la afirmación, que comparto y defiendo, de que todos los seres humanos sin excepción tienen las mismas capacidades de crear sociedad (aunque bajo condiciones sociales desiguales). Este igualitarismo es fundamental tanto conceptual como normativamente, porque allí radica justamente la posibilidad que tenemos de fundamentar nuestras ideas sobre la justicia, la solidaridad, la igualdad, etc. El antropocentrismo, por el contrario, es una posición que hace depender la *existencia y valor* del mundo exterior de su utilidad para los seres humanos. Este instrumentalismo no solo es equivocado, sino que tiende a llegar al extremo constructivista de la afirmación de que el mundo en su totalidad es *resultado* de la acción humana. Estas son posiciones que no comparto.

Por el otro lado, mi diferencia principal con la literatura posthumanista es que el descentramiento de lo humano que proponen termina adoptando un irracionalismo que me parece muy problemático. En algunos casos, esto ocurre a sabiendas (como en Heidegger) y en otros tiene lugar a pesar de sí mismo (como en Derrida o Haraway). Este irracionalismo se despliega en una crítica a la idea misma de fundamentación normativa. Es un escepticismo que creo intransigente porque reduce cualquier esfuerzo de fundamentación a una voluntad de poder, conciencia alienada, juego de lenguaje o pura y simple hipocresía. Cuando pensadores abiertamente conservadores como Heidegger o Carl Schmitt ofrecen este argumento, yo rechazo su proyecto normativo, aunque puedo comprender perfectamente por qué hacen esta crítica. Pero cuando este argumento viene de pensadores críticos o progresistas como Foucault o Mouffe, eso se me hace más difícil de comprender: ¿A partir de qué elementos puede Foucault construir idea alguna de emancipación después de su propia disolución de la idea de sujeto? ¿Cómo puede Mouffe invitarnos a una política más solidaria o de alianzas si en su propia concepción la política es fundamentalmente agonística?

La dificultad, en definitiva, parece radicar en la respuesta a la pregunta por la capacidad inclusiva del universalismo o,

por el contrario, si su dinámica es fundamentalmente excluyente. Estamos de acuerdo en que las exclusiones que aparecen en las posiciones universalistas deben ser rechazadas. Pero mi hipótesis es que las exclusiones más recientes no son resultado de los problemas del universalismo anterior, sino que, por el contrario, es la propia dinámica igualitarista del universalismo lo que les entrega visibilidad. Lejos de llevar a la conclusión de que las formas anteriores de universalismo son responsables de tales exclusiones, y debe por ello ser rechazado, mi posición es que son los éxitos de los procesos de inclusión los que permiten justamente hacer visibles otras formas de exclusión. La dinámica universalista e igualitarista del humanismo que defiendo permite amplificar antes que restringir, dinamizar antes que adormecer, los procesos de aprendizaje social de los que se nutre la propia capacidad crítica en la sociedad.

**El resto de tu libro está dedicado a un extenso y profundo análisis sobre las concepciones antropológicas de Hannah Arendt, Talcott Parsons, Hans Jonas, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Margaret Archer y Luc Boltanski. ¿Podrías decirme, en forma general y resumida, en qué sentido estas diferentes concepciones de lo humano contribuyen a tu objetivo de construir un principio universalista de humanidad?**

El proyecto del libro arrancó con la idea de intentar conformar un *catálogo*, por decirlo de algún modo, de ideas de naturaleza humana en la sociología y la filosofía contemporáneas. Quería explorar cómo ciertas ideas de sociedad (por ej., el poder, los mercados) dependen de ciertas preconcepciones sobre qué nos hace humanos independientemente de la sociedad: somos seres temerosos y por ello tenemos estados; somos seres egoístas y por ello tenemos mercados, etc. Pero entonces me di cuenta de que esta estrategia era problemática por dos razones bien fundamentales: primero, porque reforzaba la visión monista en que la naturaleza humana consiste en una única propiedad clave que puede ser definida de forma inequívoca. Y también porque refuerza una forma de pensamiento más bien determinista que es profundamente problemática: la sociedad es de un tipo Y porque la naturaleza humana es de una clase Z. Ninguna de estas premisas funciona si queremos comprender las dimensiones normativas de la vida social, de modo que el libro se movió entonces hacia su forma definitiva: nuestras ideas de lo humano son expresión, y a su vez ayudan a articular, las premisas ideológicas, sociológicas y normativas más amplias de las sociedades en que vivimos.

Sobre la selección de los autores, hay una inevitable arbitrariedad: todos ellos son autores cuyo trabajo admiro y sobre quienes sentí la necesidad de profundizar como parte de mi propia formación intelectual. Pero hay algunos criterios también. Los capítulos están organizados cronológicamente: parto con el debate entre Sartre y Heidegger en la década del 40, luego viene Arendt en los 50 y 60, Parsons en los 60 y 70,

Jonas y Habermas en los 70 y 80, Taylor en los 90, Archer y Boltanski después del cambio de siglo. Otro criterio es que la mitad de los autores que ahí discuto son filósofos y la otra mitad sociólogos. Por supuesto, la distinción es algo cruda, pero quería cumplir la promesa de desarrollar una verdadera *sociología filosófica* y conversar así con ambas disciplinas. Tercero, y aquí llegamos al centro de tu pregunta, todos estos autores desarrollaron teorías más bien generales de la modernidad, y sus preguntas respecto de qué es lo que nos hace humanos fue algo que se convirtió en una necesidad para ellos por la lógica inmanente de sus propias agendas de investigación.

El centro de la filosofía de Hans Jonas radica en su “imperativo de la responsabilidad” que se desarrolla en el contexto de sus preocupaciones medioambientales. El trabajo de Margaret Archer sobre la reflexividad humana depende de su trabajo sociológico previo sobre agencia, estructura y cambio social; en el caso de Habermas, el lenguaje se vuelve una pregunta central para él debido a su exploración de los fundamentos normativos de la democracia moderna; en el caso de Arendt, su preocupación es la violencia política como forma de articulación de la sociedad moderna. Lo que todos ellos hallaron, y esto es algo con lo que estoy completamente de acuerdo, es que su trabajo se mantenía fundamentalmente incompleto si no eran capaces de decir algo significativo sobre la condición humana: aquellas propiedades únicas que nos hace la especie que somos los humanos.

Me parece que hay una razón fundamental detrás de esta laguna que ellos mismos sintieron y que los empujó en esa dirección antropológica: sin ideas de lo humano se nos hace imposible comprender la dimensión normativa de la vida social. ¿Cómo plantear preguntas sobre la vida buena, la justicia, o la igualdad cuya respuesta no descansa en nuestras posiciones sociales o preferencias personales sino en la apelación a ideas generales sobre en qué consiste nuestra humanidad común? Finalmente, las distintas ideas de lo humano que se abordan en los capítulos —auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones fuertes, reflexividad, reproducción de la especie— comparten todas una característica. Por un lado, requieren todas de un anclaje orgánico —sólo son posibles en el aquí y ahora de una vida concreta en un momento específico. Al mismo tiempo, buscan trascender esas referencias contextuales y apelan a ideas generales, universales, donde no sólo vemos reflejados los seres que realmente somos sino que imaginamos los seres que quisiéramos llegar a ser (y las sociedades que los harían posible).

**Por último, me gustaría saber en qué estás trabajando en la actualidad y cómo sigue el programa de investigación sobre sociología filosófica.**

Tengo varios proyectos simultáneamente. El primero, que tiene financiamiento del fondo chileno de apoyo a la ciencia (FONDECYT), es una investigación que examina las actas constitucionales con que se preparó la redacción de la consti-

tución chilena de 1980 que Pinochet hizo aprobar en un plebiscito fraudulento (con varias modificaciones, este es aún el texto constitucional que rige en Chile). Estas actas son miles de páginas donde se transcriben las discusiones de un grupo de abogados que entre 1973 y 1978 se reunió periódicamente para ver los temas más importantes de la constitución: régimen político, derechos fundamentales, recursos naturales, derecho de propiedad, etc. Esta investigación está liderada por mi colega Rodrigo Cordero, y Aldo Mascareño y yo somos co-investigadores. Pero parte de lo que nos interesa explorar son las concepciones de sociedad, las ideas normativas implícitas, sobre las que se funda la constitución. Una cuestión bien interesante aquí es que además de métodos tradicionales como entrevistas, análisis de textos y prensa, estamos trabajando con ingenieros y físicos para aplicar técnicas de “minería de datos” a los textos de las actas.

El segundo proyecto es sobre el estado actual y desafíos de la universidad contemporánea. Aquí el vínculo con la sociología filosófica es tal vez más metodológico, en el sentido de que me interesa reflexionar sobre la condición actual de la universidad tanto desde el punto de vista de las ideas y valores que la universidad debe promover, como de los procesos, estructuras y prácticas específicas de la universidad del siglo XXI. El debate sobre “la idea de la universidad” es por supuesto un género en sí mismo: Kant, Ortega y Gasset, Derrida y tantos otros han reflexionado sobre ella, su misión, etc. Al mismo tiempo, en los últimos 20 o 30 años ha emergido un debate más sociológico sobre las transformaciones de la universidad contemporánea: su multiplicidad de funciones, su globalización, la presencia de rankings y métricas, su neoliberalización, etc. Ambos debates se han mantenido desconectados y hay temas muy significativos que me parecen ausentes.

Te pongo un ejemplo: no debe haber otra institución en la sociedad moderna donde convivan tantas generaciones como en la universidad: jóvenes desde los 18 años hasta académicos de 75. Las relaciones entre estas distintas cohortes —aprendizaje mutuo, confianza, admiración, innovación, originalidad— son fundamentales para la universidad del presente. Sin embargo, ¡este es un tema totalmente ausente en la discusión contemporánea sobre la universidad! Por un lado, la discusión sobre la idea de la universidad está bastante desconectada de la vida universitaria tal y como es (por ejemplo, poco y nada se dice de la vida en los laboratorios científicos, que son centrales en la universidad). Por el otro, la literatura más sociológica tiende a adoptar una visión cínica, desencantada o tecnocrática de la universidad que nos impide *pensar* la idea de universidad.

El último proyecto que estoy poniendo en marcha es sobre el debate de la secularización en el pensamiento social y político del siglo XX. De hecho, el punto de partida de ese proyecto es que no hay tal cosa como un único debate sobre la secularización sino varios: el debate sobre la autonomía de la modernidad como época histórica (e.g. Löwith y Blumen-

berg), el debate sobre la teología política (Strauss, Schmitt), el debate sobre los orígenes y actualidad del Gnosticismo (Taubes, Jonas, Voegelin) y el debate sobre el secularismo y postsecularismo (Weber, Taylor, Habermas). Mi intuición, pero hasta aquí no es más que eso, es que reconstruir estos debates es muy importante para comprender de mejor forma uno de las inquietudes fundamentales de la sociología filosófica: qué son y cómo se justifican las ideas normativas en las sociedades modernas. En buena medida, los diversos enfoques o tradiciones que se hacen la pregunta por la secularización nos invitan todos a pensar si la modernidad está efectivamente en condiciones de dar razón de sí misma y así *justificar* sus instituciones y valores principales o, por el contrario, si eso no es más que una ilusión y lo que de hecho habría es una fe, finalmente irracional, en principios que son arbitrarios o dependen de fundamentos que no pueden fundarse adecuadamente.



## BIBLIOGRAFÍA

Chernilo, D. (2002). The theorisation of social co-ordinations in differentiated societies. The theory of generalised symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas. *British Journal of Sociology*, 53 (3), 431-449

Chernilo, D. (2007). *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. Londres: Routledge.

Chernilo, D. (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo. Ensayos sociológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Chernilo, D. (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: Lom.

Chernilo, D. (2013). *The natural law foundations of modern social Theory. A quest for universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chernilo, D. (2014). The idea of philosophical sociology. *British Journal of Sociology*, 65 (2), 338-357.

Chernilo, D. (2017). *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fine, R. y Chernilo, D. (2003). Classes and nations in recent historical sociology. En Delanty, G. e Isin, E. (Eds), *Handbook of Historical Sociology* (pp. 235-249). London: Sage.

## SOBRE EL AUTOR

### Daniel Chernilo

Licenciado en Sociología por la Universidad de Chile (1997) y Doctor en Sociología por la Universidad de Warwick (2004). Entre sus nombramientos destaca haber sido Profesor Titular de Pensamiento Social y Político en la Universidad de Loughborough en UK y Director General de Investigación y Doctorados en la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile. Actualmente es Profesor Titular de Sociología y Director del Doctorado en Procesos e Instituciones Políticas de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. Fue miembro del comité editorial de la revista *Sociology* y participa de los consejos editoriales internacionales de *European Journal of Social Theory* y *British Journal of Sociology*. Además de sus propias publicaciones, es el traductor al español del libro de Margaret S. Archer *Teoría Social Realista: El Enfoque Morfogenético* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009).



**CONTEXTOS**



# **DERECHO NATURAL Y TEORÍA CRÍTICA. LA REINTRODUCCIÓN DEL DERECHO\***

**AUTOR**

**ROBERT FINE**

Universidad de Warwick (UK).

**Cómo citar este artículo:**

Fine, R. (2019) Derecho natural y teoría crítica.  
La reintroducción del derecho.  
*Revista Diferencias*, N. 8, pp. 95-107.

## 1. EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA A LA SOCIOLOGÍA

No es novedad afirmar que, desde un punto de vista sociológico, la tradición del derecho natural que está a la base del pensamiento político y legal europeo es considerada con sospecha. La idea de una ley más alta – regida por la naturaleza, que se eleva sobre la agencia humana, que determina lo correcto y lo incorrecto en todo tiempo y lugar y con independencia de toda condición histórica y social – no es inmediatamente atractiva para una conciencia sociológica que enfatiza la historicidad de las normas morales, la pluralidad de culturas que coexisten, la relatividad de los valores éticos y los orígenes humanos de toda legislación. Posiblemente una de las convicciones normativas y epistemológicas centrales de la sociología es que debemos superar los presupuestos metafísicos de la tradición del derecho natural, hacer *tabula rasa* y comenzar todo de nuevo de una perspectiva más intramundana.

Si esta es la autoconcepción dominante en nuestra disciplina sociológica, ella no ha estado exenta de crítica. Se ha argumentado que los mismos atributos que condujeron a la sociología a repudiar el derecho natural le impiden asimismo enfrentar los problemas sociales del mundo moderno. Podemos pensar, por ejemplo, en las críticas a la sociología – implícitas o explícitas – que se hacen en *El Sentido de la Historia* de Karl Löwith, *Derecho Natural e Historia* de Leo Strauss y *La Nueva Ciencia de la Política* de Eric Voegelin: todas fueron escritas poco después del holocausto y bajo la sombra del totalitarismo (Chernilo, 2013). Desde su punto de vista, parece que el énfasis de la sociología en la historicidad, transitoriedad y relatividad de los valores amenaza con la devaluación de todos los valores y equipara los principios criminales con los más altos – principios que justifican los asesinatos masivos con principios que defienden la vida humana. La convicción de que todas las leyes son leyes positivas y que el derecho natural no es más que una ilusión que ha sido abandonada pareció remover todos los límites a aquello que los seres humanos pueden proponer. Su resultado es que todo es posible. Si es que hay de hecho algo de la sociología que coloca la vida social fuera de la esfera de la consideración ética sustantiva, la atracción del derecho natural es que entrega un estándar con el cual comparar y evaluar distintos sistemas legales y morales. El derecho natural ofrece la idea de que la propia condición humana, la condición de vivir con otros, puede contener imperativos morales que bajo ciertas circunstancias pueden ser neutralizados o suspendidos por las fuerzas sociales que los rodean. Como lo recuerda Zygmunt Bauman, en ocasiones la sociedad puede actuar como una fuerza que silencia la moral en vez de como una fuerza que la genera, y la sociología puede reducir la conducta moral a poco más que la “conformidad

social y obediencia con las normas de la mayoría” (Bauman, 1991: 174-175).

La discusión reiterativa sobre el derecho natural que encontramos entre los teóricos críticos se deriva, en parte, de lo que ellos perciben como propio de la sociología: su carácter acrítico, conformista, positivista y libre de valores. Esto se puede ejemplificar en la crítica a la sociología positivista que encontramos en los trabajos de Hannah Arendt y Theodor Adorno<sup>1</sup>. Arendt sostiene que el lenguaje positivista que prevalece en las ciencias sociales tiende a normalizar, en vez de rechazar, la emergencia del “hombre masa” que se esconde en la conformidad del colectivo (Baehr, 2010). En específico, ella sostiene que el *ethos* objetivo y desinteresado del científico social bloquea la habilidad de la sociología para hacer frente a los fenómenos totalitarios de la época moderna:

Describir los campos de concentración *sine ira et studio* [sin resentimiento ni favor] no es ser “objetivo” sino condonarlos, y tal perdón no cambia con la condena que el autor se puede sentir obligado a adjuntar *pero que permanece desconectada de la propia descripción*. Cuando usé la imagen del infierno no lo hice metafóricamente sino literalmente (...) creo que la descripción de los campos de concentración como infierno en la tierra es más “objetiva”, es decir, es más adecuada a su esencia, que las afirmaciones de naturaleza puramente psicológica o sociológica (Arendt, 1994: 404).

Para Arendt, el énfasis sociológico en las características generales que son compartidas por los miembros de una categoría social, y que determinan sus vidas, está asociada demasiado estrechamente con el pensamiento categorial de los totalitarismos que imaginan un mundo ideal en el que los individuos que pertenecen a la categoría equivocada son removidos de ella – no en razón de lo que hayan podido hacer sino a partir de la categoría a la que pertenecen. En oposición al pensamiento categorial de las ciencias sociales, Arendt escribe sobre la habilidad de algunos seres humanos para discernir entre lo correcto y lo incorrecto “incluso cuando lo único que tienen como guía es su propio juicio que, además, se encuentra en completa oposición con aquello que deben aceptar como la opinión unánime de todos aquellos a su alrededor” (Arendt, 1977b: 295). En referencia a la resistencia contra el Nazismo, Arendt comenta que “los pocos que aun fueron capaces de distinguir lo correcto y lo incorrecto lo hicieron solo mediante sus propios juicios (...) no había reglas para orientarse (...) tuvieron que decidir cada caso apenas surgía porque no hay reglas para aquello que no tiene precedentes” (Arendt, 1977b: 295). Arendt se refiere al juicio re-

<sup>1</sup> Para los propósitos de este ensayo, trato a Hannah Arendt como una teórica crítica cuyos paralelos con Adorno, y sus raíces en la tradición de la teoría crítica, son mucho más significativos que sus diferencias (Rensmann and Gandesha, 2012; Fine, 2012).

flexivo como una facultad humana “misteriosa” – misteriosa porque parece ser una posibilidad permanente de los seres humanos. Incluso bajo condiciones de terror totalitario, nos dice, “la mayoría de las personas hará caso, pero *algunas no*” (Arendt, 1977b: 233, cursivas en el original). Un ejemplo que Arendt menciona es el sargento alemán Anton Schmidt, quien ayudó a miembros de la resistencia judía durante el holocausto consiguiéndoles *gratis* documentos falsificados y vehículos militares.

Theodor Adorno argumenta de manera similar cuando afirma que la sociología positivista no hace más que “sostener un espejo medusa frente a la sociedad (...) que se organiza de acuerdo con categorías abstractas de clasificación”. Ella también “hipostatiza el estado de cosas que sus métodos de investigación tanto describen como encarnan” (Adorno et al, 1976: 244). La preocupación de Adorno era que la transferencia del modelo de investigación de las ciencias naturales al estudio de la sociedad refleja una sociedad en la que los seres humanos quedan de hecho reducidos “a la condición de objetos” y que la condición de objetos se transforma para ellos en una “segunda naturaleza”. Adorno lo plantea así: “la no-libertad de los métodos” atestigua “la no-libertad que prevalece en la realidad” (Adorno et al, 1976: 243). Adorno reconoce que un sentido la libertad es una “categoría histórica” y comenta sobre el ámbito limitado de la libertad posible, por ejemplo, en la revuelta de Espartaco en el Siglo I AC o la conspiración de Babeuf con posterioridad a la Revolución Francesa. Sin embargo, sostiene que destacar solo la historicidad pierde de vista “el componente permanente” de la libertad que une la libertad al individuo con anterioridad a cualquier determinación social y cuyo triunfo permanece durante todos los cambios que la libertad experimenta (Adorno, 2006: 181). Para Adorno, las posibilidades concretas de la libertad pueden encontrarse en cada momento de la historia, cada vez que los individuos efectivamente se afirman a sí mismos. Él llama la resistencia al poder opresor “el verdadero fenómeno primigenio de la conducta moral” y argumenta que esta resistencia puede surgir cada vez que “el elemento de impulso aún fuerza con el elemento de conciencia para producir un acto espontáneo” (Adorno, 2006: 240). En *Problemas de Filosofía Moral*, escribe sobre la siempre presente posibilidad de que “las cosas sean tan insoportables que uno se sienta compelido a intentar transformarlas” (Adorno, 2001: 8). El equivalente que Adorno encuentra al sargento Schmidt que menciona Arendt es el juez alemán Fabián von Schlabrendorff quien, implicado en la conspiración contra Hitler del 20 de julio de 1944, “simplemente no soportó más el estado de cosas” e “hizo caso a la idea de que cualquier cosa sería mejor que el que ellas continuasen como hasta ahora” (Adorno, 2006: 240).

Arendt escribe sobre la *misteriosa* facultad del juicio reflexivo, Adorno sobre el fenómeno *primordial* de la conducta moral. Ambos intuyen la posibilidad de que la habilidad moral para decidir lo correcto y lo incorrecto puede tener fuentes

pre-sociales y que puede surgir simplemente del ser humano cuando enfrenta el sufrimiento de otros seres humanos. Tanto para Arendt como para Adorno, una sociología positivista que equipara la conducta moral con la conformidad a las normas socialmente aceptadas no puede nunca llegar a comprender esta capacidad humana. La intuición en que se basa esta sensibilidad es que, si la sociología pierde de vista el derecho natural, ella pierde su propia capacidad crítica.

## 2. HANNAH ARENDT Y THEODOR ADORNO: EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA AL TOTALITARISMO

Tanto Arendt como Adorno tuvieron en ocasiones la tentación de restar importancia a la teoría legal e institucional que Kant plantea en su *Metafísica de la Justicia* y, en vez de ello, usaron su *Crítica del Juicio* para descubrir un sentido moral pre-social que tiene más que ver con la condición humana de existencia con otros que con las circunstancias sociales particulares en las que estamos arrojados. Sin embargo, el sentido moral es un monstruo impredecible que se guía por toda clase de contingencias. Como lo menciona Kant, su debilidad se expresa en su falta de proporción “un niño sufriendo nos llena de pena el corazón, pero recibimos con indiferencia las noticias de una batalla terrible” (Boltanski, 1999: 12). Para hacer frente a tales dificultades, Arendt y Adorno se vieron obligados a reconsiderar su concepción del derecho y a reconectar la crítica del juicio de Kant con su filosofía del derecho.

En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt destaca los efectos *estabilizantes* del derecho en los asuntos públicos, pero tiene menos para decir sobre los efectos generativos del derecho para inspirar la acción. De hecho, ella sostiene en ese texto que la legalidad pone límites a la acción humana pero no puede inspirarla; para ella, el derecho nos dice lo que no debemos hacer, pero no lo que sí debemos hacer (Arendt, 1973: 467). Esta visión restrictiva del derecho captura sus aspectos negativos, pero deja de lado algo que puede ser más importante para comprender por qué algunas personas simplemente no harán caso al poder: la capacidad generativa de los derechos para inspirar la acción incluso en ausencia de cualquier marco legal positivo. En sus *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Arendt corrige esta visión restrictiva del derecho. Ella señala allí que la crítica del juicio de Kant no debe separarse de sus deliberaciones constitucionales sobre “una humanidad unida que vive una paz perpetua” (Arendt, 1989: 74). Sostiene que la idea de un contrato social original, basado en derechos humanos inalienables, puede y debe “inspirar nuestras acciones”, y que los seres humanos “pueden llamarse civilizados o humanos en la medida que esta idea [de derechos humanos] deviene el principio no sólo de sus juicios sino que de sus acciones” (Arendt, 1989: 74-75). Arendt une aquí firmemente el juicio con el aspecto generativo de los derechos:

Uno juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por el sentido de la comunidad propia, nuestro *sensus communis*. Pero en un análisis final uno es miembro de una comunidad mundial por el mero hecho de ser humano; esta es nuestra “existencia cosmopolita”. Cuando uno juzga y cuando uno actúa en cuestiones políticas, se espera que uno se oriente por la idea, y no la realidad, de ser un ciudadano del mundo (Arendt, 1989: 75–76).

Estamos anclados a las circunstancias en que vivimos. Se requiere *imaginación* para invocar derechos en ausencia de leyes positivas y se requiere *coraje* para actuar en relación con estos derechos en ausencia de una autoridad protectora. Pero la capacidad de juicio reflexivo de la que habla Arendt, o la conducta moral de la que habla Adorno, están íntimamente asociadas a la idea de derechos humanos que dan forma a nuestra existencia cosmopolita. Si ambas se separan de forma demasiado radical, quien sabe qué crímenes se podrían justificar desde un punto de vista moral o qué marco institucional opresivo se podría justificar desde el punto de vista del derecho. Ello hace fundamental leer la *Metafísica de Justicia* y la *Crítica del Juicio* de Kant al unísono y como unidad.

Arendt tenía razón en su escepticismo sobre la falta de mundo de los idealistas “kantianos” que hablan de un gobierno mundial y de derechos humanos sin hacer frente al barbarismo que los rodea. Sin embargo, ella se pensaba a sí misma como una mejor intérprete de Kant que esos idealistas “kantianos”. Ella vuelve a Kant porque él *no es* uno de esos idealistas abstractos para quienes hablar de derechos humanos y gobierno mundial era una forma de evadirse de la realidad. Me parece que hay ecos de la filosofía natural del derecho de Kant en toda la obra de Arendt. Por ejemplo, son esos los ecos que escuchamos en la visión cosmopolita que Arendt expresa al inicio de *Los Orígenes del Totalitarismo*:

El antisemitismo (...) el imperialismo (...) el totalitarismo (...) han demostrado que la dignidad humana necesita de una nueva garantía que solo se ha de encontrar en un principio político nuevo, una nueva ley de la tierra, cuya validez debe ahora comprender el conjunto de la humanidad, mientras que su poder debe permanecer bajo limitación estricta, anclado y controlado por entidades territoriales nuevas (Arendt, 1973: ix).

Escuchamos tales ecos de Kant en el principio en que Arendt basa su política anti-totalitaria: “el derecho a tener derechos, o el derecho de todo individuo a pertenecer a la humanidad, debe ser garantizado por la propia humanidad” (Arendt, 1973: 298). Ese principio forma parte de su proyecto de reconstrucción de la “persona jurídica en el hombre” después de su destrucción bajo la dominación totalitaria, así como de la superación de la corrupción del lenguaje de los derechos que el totalitarismo dejó como legado. En el

espíritu de la concepción formal de los derechos de Kant, Arendt rechaza como “barbárica” la noción de que “lo que correcto” es simplemente aquello que es bueno o útil para el todo, ya sea que ese todo sea la nación alemana, el proletariado mundial o incluso “la propia humanidad” (Arendt, 1973: 299). Ella reconoce la obsolescencia de la noción que “los derechos surgen inmediatamente de la ‘naturaleza’ del hombre” y define la condición moderna como aquella en que la idea de humanidad debe asumir el rol que antes se le asignaba a la idea de naturaleza (Arendt, 1973: 298). Sostiene que el totalitarismo hizo evidente, si es que ya no lo era antes, que los apoyos políticos en que previamente se sostenían los derechos humanos pueden desaparecer. El reconocimiento de Arendt sobre que los intentos organizados por erradicar el concepto de ser humano pudieron haber sido exitosos en el pasado, y podrían aun tener éxito en el futuro, han de contrastarse con la creencia de Kant de que “la paz perpetua está garantizada nada menos que por la propia naturaleza” (Kant, 1991: 108), aun cuando la diferencia no sea tan grande como parece a primera vista. Después de todo, Kant reconoce que “la educación que la naturaleza ofrece es dura y estricta”, al punto de que “casi destruye al conjunto de la raza humana” (Kant, 2009: 233).

Veamos ahora el caso de Adorno. Él critica duramente la teoría del derecho natural de Kant porque impone estándares de legalidad a los sujetos con independencia de su voluntad o bienestar, y también por no considerar las inequidades de clase que están contenidas al interior de un marco legal aparentemente igualitario. La limitación que Adorno vio en la filosofía del derecho natural de Kant era que el nexo institucional de los derechos, que Kant esperaba deducir de los postulados de la razón práctica, estaban muy comprometidos con sus propias falsas promesas e inversiones dialécticas como para indicar un camino para avanzar para la teoría crítica o la política emancipadora. Sin embargo, Adorno insiste también en que la idea de derecho de Kant no debe tratarse como meramente falsa, como lo hacían “quienes adoptaron la práctica fascista de hacer (...) la membresía o no-membresía de un hombre en una raza determinada (...) el criterio sobre quién debe ser asesinado” (Adorno, 1973: 236). Adorno reconoce el carácter abstracto de la igualdad del derecho, pero reafirma la eficacia de los derechos como forma de contraponerse a las formas fetichizadas de la sociedad capitalista “a pesar y en razón de su carácter abstracto (...) sobrevive allí (...) una cuestión sustantiva: la idea de igualdad” (Adorno, 1973: 236). En el contexto del fascismo, Adorno explora una variedad de alternativas frente al sistema existente de derechos, pero los rechaza tan pronto como fueron propuestos. Podemos intentar trascender el sistema moderno del derecho como un todo en nombre de una justicia superior; podemos tener una noción de que la libertad humana ya no está asociada a nociones jurídicas de “derecho”; podemos argumentar que la idea de individuos formalmente libres y portadores de derechos es

un anacronismo que data del “período alto” de la sociedad burguesa; podemos hacer frente a la negatividad del sistema de derecho desde “el punto de vista de la redención” en la esperanza de que este punto de vista pueda especificar “la imagen invertida de su opuesto”. Sin embargo, para Adorno estos proyectos esencialmente utópicos estarían todos marcados por las mismas distorsiones que buscan trascender (Adorno, 2006: 207; Jarvis, 1998: 169). En *Mínima Moralia*, Adorno plantea que esto:

[p]resupone un punto de vista lejano (...) al ámbito de la existencia, mientras que sabemos bien que cualquier conocimiento posible debe, primero, no solo obtenerse a partir de lo que es si es que ha de ser efectivo, sino que está marcado también, justamente por esta razón, por la misma distorsión y pobreza de la que busca escapar (Adorno, 1996: 247).

Frente a esta dificultad, Adorno vuelve a la filosofía del derecho natural de Kant, puesto que ella ofrece al menos un “reconocimiento de la igualdad burguesa de todos los sujetos” y en este sentido se distingue de “las diferencias supuestamente *a priori* que se suponen existen entre las personas de acuerdo a los principios fascistas” (Adorno, 2006: 252-253).

Tanto Arendt como Adorno intentaron superar el desprecio y odio a los derechos que prevalece en la era del totalitarismo. Ambos reconocen que su origen está en la brecha entre la *idea abstracta* de derechos y la *existencia concreta* de intereses materiales escondidos, la violencia política y los prejuicios étnicos. Sin embargo, cada uno era profundamente crítico de las formas de pensar que dieron sustento a tal desprecio y odio hacia los derechos.

A ojos de Arendt, Edmund Burke personifica la perspectiva nacional a partir de la cual los derechos del hombre y el ciudadano parecen una mera abstracción si se los comparan con la “herencia implicada” de derechos que se derivan de la nación. Arendt reconoce que esta concepción burkeana de los derechos es realista en el sentido de que actúa como espejo de un mundo crecientemente organizado en categorías nacionales. El crecimiento del nacionalismo étnico tanto en los países imperialistas de Europa occidental como en los países post-imperiales de Europa del este expresa lo persuasivo de esta cosmovisión metodológicamente nacionalista. Por supuesto, los derechos del hombre y del ciudadano habían sido subsumidos en una visión enfáticamente nacionalista del estado-nación. Sin embargo, Arendt no encuentra profundidad secreta alguna en la preferencia de Burke por los “derechos de un inglés” por sobre los derechos inalienables del hombre. Por el contrario, ella distingue un “curioso toque de sensibilidad racial” en la concepción de Burke que los derechos son “el desarrollo de una sustancia nacional única que no es válida más allá de su propio pueblo y de los

límites de su propio territorio”, así como en la inclinación correspondiente a dejar “los pueblos conquistados a su propia deriva en lo que se refiere a la cultura, la religión y el derecho” (Arendt, 1973: 130). Arendt contrapone con desdén la creencia de Burke en la superioridad de los “derechos de los ingleses” con los “intentos prácticos” de la ilustración europea para “incluir todos los pueblos de la tierra en su concepción de la humanidad” (Arendt, 1973: 176). En palabras de Arendt, el desprecio de Burke por la concepción de derecho natural del derecho universal de pertenencia a la humanidad funciona en sí mismo para fortalecer “la nueva conciencia imperialista de una superioridad fundamental y no solo temporal (...) de las razas ‘altas’ por sobre las ‘bajas’” (Arendt, 1973: 130-131). Brevemente, podemos mencionar que el argumento de Giorgio Agamben de que el propio enfoque de Arendt sobre los derechos tiene carácter “burkeano” es erróneo, puesto que vincula el nombre de Arendt precisamente para la perspectiva nacionalista que ella buscaba rechazar (Agamben, 1998: 127).

Para Adorno, una figura representativa clave de esta perspectiva nacional es Hegel, o más bien, el Hegel maduro de *La Filosofía del Derecho*. Tal y como el joven Marx lo hizo antes que él, Adorno lee este texto como una prescripción normativa de la supremacía del estado-nación por sobre los derechos del individuo. De acuerdo a Adorno, Hegel trata al estado como si este fuese una suerte de deidad terrenal y que favorece permanentemente al estado (“el universal”) por sobre el individuo (“el particular”). A partir de esta lectura, no es sorprendente que Adorno juzgue *La Filosofía del Derecho* de Hegel como reaccionaria en comparación con el republicanismo cosmopolita de Kant. Esta visión nos deja un mundo con figuras derrotadas y encadenadas que transitan por la vida social como en el patio de una prisión (Adorno, 1973: 300-360). Del mismo modo en que Arendt reconoce un cierto realismo en Burke a partir de la sujeción de los derechos humanos a las prerrogativas de la nación, Adorno reconoce realismo también en Hegel a partir de la inversión “dialéctica” de la libertad en su opuesto. En su opinión, la regresión del derecho natural desde una filosofía del derecho a una filosofía del estado refleja la regresión de la sociedad capitalista que crecientemente eleva al estado a objeto de adoración y degrada al individuo como a su mero ejecutor (Adorno, 1973: 329). En contra de lo que él lee como el desprecio de Hegel por los derechos, Adorno declara con precaución que “parte de la fuerza social de liberación puede haberse retirado temporalmente a la esfera individual” (Adorno, 1996: 17). En mi opinión, Adorno entiende equivocadamente el sentido y propósito de *La Filosofía del Derecho* de Hegel, pero el rol de Hegel para Adorno es análogo al que Burke tiene para Arendt: cada uno sirve de punto de referencia negativo para las consecuencias que se derivan de un mero rechazo de la filosofía del derecho natural (Fine, 2001: 5-23).

### 3. LA METAFÍSICA DE LA JUSTICIA DE I. KANT: EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA AL SISTEMA EUROPEO DE ESTADOS

Cuando, en su *Metafísica de la Justicia*, Kant sostiene que “el estudioso del derecho natural” debe entregar “principios inmutables sobre los que ha de descansar toda legislación positiva” (Kant, 1991: 132), él inserta su jurisprudencia en la tradición del derecho natural. Su contribución distintiva fue modernizar y formalizar el derecho natural. Argumenta que los “principios inmutables” sobre los que ha de basarse el derecho positivo no pueden ser simplemente aquellos que la ley afirma en algún tiempo o lugar, puesto que ello ha no ha de ofrecer otra cosa que apoyo para estatus quo. Kant argumenta que tales principios deben derivarse del ámbito de las leyes racionales, que se definen como aquellas en que “una obligación puede reconocerse como *a priori* por la razón sin legislación externa” (Kant, 1965: 26) y sobre esta base prepara el camino para una crítica al derecho que reconozca la diferencia entre la idea de derecho, por un lado, y tanto el derecho positivo existente y los sentimientos y opiniones subjetivas, por el otro.

La contribución de Kant a la filosofía del derecho fue definir y formalizar el carácter relacional, la organización sistemática y las capacidades para desarrollarse del derecho. Su argumento puede resumirse de la siguiente manera. Primero, los derechos no son atributos naturales de los individuos sino la expresión de relaciones definidas entre individuos: “la suma de esas condiciones en las que la voluntad de una persona puede reconciliarse con la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de la libertad” (Kant, 1965: Intro §B). Los individuos no tienen derechos de la misma manera en que tienen piernas y brazos; tienen derechos solo en relación con otros. Segundo, las formas y figuras del derecho constituyen un sistema y todos los elementos de este sistema – derecho público y privado en el campo nacional, derecho internacional y cosmopolita en el campo internacional – tienen que estar en su lugar si la libertad se ha de actualizar. Cada esfera del derecho debe tener un lugar en el sistema del derecho como un todo. Tercero, el sistema de los derechos no es un sistema cerrado y estático sino que radicalmente abierto, incompleto, capaz de generar formas nuevas e indeterminado en sus resultados. Kant lo plantea así en el apéndice a la *Crítica de la Razón Pura*:

nadie puede o debe decidir cual podría ser el grado más alto en el que la humanidad haya de detener su progreso y, por ello, cuán profunda habría necesariamente de ser la brecha entre la idea y su ejecución. Esto dependerá de la libertad, que puede trascender cualquier límite que intentemos imponerle (Kant, 1999: 191).

Como habría de comentar Hegel más tarde, más allá de sus defectos, Kant “tenía la intuición de que naturaleza del espíritu (...) asume una forma más alta que aquella en la que consistía originalmente” (Hegel, 1991: §343R).

El enfoque metodológico que Kant adoptó en su *Metafísica de la Justicia* era conscientemente “científico”, en el sentido de que comienza con las formas más simples y abstractas del derecho y avanza después hacia las más complejas y concretas. Las formas del derecho público y privado con las que comienza el texto estaban ya prefiguradas en los estados republicanos más avanzados en la época de Kant. Sostiene que el derecho privado, que se deduce de la idea de la voluntad libre, debe afirmar que todos los seres humanos son poseedores de derechos; que la posesión de derechos implica ser dueño de alguna propiedad (comenzando con la propia capacidad corporal para trabajar); y que ningún ser humano puede ser propiedad de otro. El derecho público, que se deduce de la “idea del estado como debe ser”, debe contribuir para que una legislatura representativa pueda establecer normas universales; un ejecutivo que subsuma los casos particulares bajo estas normas universales; una judicatura que determine qué es lo correcto en caso de conflicto y una separación constitucional de poderes para mantener la distinción entre estas esferas de acción (Kant, 1965: §45).

Las formas del derecho internacional y cosmopolita a las que el texto refiere después requieren un programa de innovación legal aún más radical. Kant mantuvo que el desarrollo de un derecho internacional digno de tal nombre, y después el desarrollo de un macro de derechos cosmopolitas que actualizan los derechos de hospitalidad para individuos a quienes se les han retirado sus protecciones nacionales, necesita no solo de cambios mayores en el nivel nacional sino también del establecimiento de una autoridad internacional que pueda legislar, adjudicar e implementar la ley en el nivel internacional (Kant, 1991: 104-105). Kant despliega la idea de derecho para atacar la “depravación” del sistema existente de estados europeos. Argumenta que no hay legalidad efectiva en la esfera de las relaciones internacionales y que los teóricos tradicionales del derecho natural simplemente esbozan una apariencia de legalidad para un “orden” en que los gobernantes van a la guerra cuando se les place, usan cualquier medio para llevarla a cabo, explotan las colonias recién conquistadas como si se tratase de “tierras sin pueblo” y despojan de todo derecho a los extranjeros que desembarcan en sus costas (Kant, 1991: 103-105). Kant describe a las figuras más importantes del *Ius Gentium* – Grotio, Pufendorf, Vattel, y otros – como “consoladores lamentables” cuyas justificaciones de la soberanía estatal eran incapaces de crear una comunidad de naciones legal y pacífica. Mantiene que es preciso rechazar las pretensiones de soberanía absoluta que hacen los estados europeos modernos, heredadas del período anterior a la Revolución Francesa, y en su lugar crear una Federación de Naciones basada en la cooperación mutua y el consentimiento voluntario. Este no es un argumento para que la soberanía estatal sea superada completamente sino para relativizar la pretensión de soberanía estatal absoluta (Brown, 2005). Kant observa que la pretensión de soberanía estatal absoluta en Europa

occidental va acompañada por la total ausencia de soberanía en los territorios no europeos que han sido colonizados por ellos (Fine, 2011). Kant insiste en que, de acuerdo con las leyes universales de la naturaleza, todos los pueblos y no solo los europeos tienen derecho a desarrollar sus propias instituciones de libertad política. De ese modo, Kant ataca el “Jesuitismo” de quienes tratan a las sociedades no europeas como *Res Nullis*, que no tienen dueño, y que quedan por tanto a libre disposición, y aquellos que justifican la subyugación de los pueblos no europeos sobre la base de que ellos han violado el derecho a la hospitalidad de los viajeros europeos – “viajeros” que en realidad eran ejércitos invasores (Kant, 1991: 173). Finalmente, Kant se mofa de las pretensiones de las sociedades europeas de ser los portadores privilegiados de la civilización, cuando en realidad ellas son “civilizadas solo en relación con ideas externas de cortesía y modales” (Kant, 1991: 49).

Para Kant, la idea de derecho natural fue un vehículo para su crítica al sistema europeo de estados. Sin duda, la *Metafísica de la Justicia* tiene aspectos tanto conservadores como críticos. Por ejemplo, en la esfera del derecho doméstico las categorías jurídicas que Kant deduce de los postulados de la razón práctica están en realidad basadas en categorías de larga trayectoria en el derecho romano. Una de las limitaciones de este enfoque es su incapacidad para distinguir entre el estado y la sociedad civil: es decir, para comprender la forma moderna de la sociedad civil como una sociedad destradicionalizada, que está separada del estado por una parte y de la familia por la otra. Kant tendía aun a usar la fórmula clásica del derecho natural tradicional, que utilizaba los términos “sociedad civil” y “estado” de manera intercambiable (Riedel, 1984). Es difícil no llegar a la conclusión de que él racionaliza las relaciones legales de la sociedad burguesa como si ellas fuesen las condiciones *a priori* de toda organización social (Rose, 1984). Esto es especialmente claro en afirmaciones estatistas como que es un deber del ciudadano “soportar incluso el abuso más intolerable de la autoridad suprema”, que “el bienestar del estado” no debe confundirse con “el bienestar o felicidad de los ciudadanos” y que la legislatura estatal no puede cometer “injusticia alguna contra nadie” (Kant, 1965: 86). Las limitaciones de la filosofía natural del derecho de Kant son múltiples y evidentes, pero no debemos permitir que ellas anulen el rol fundamental que juega en la formación de la teoría crítica.

#### 4. G. W. F. HEGEL: EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA AL ABSOLUTISMO

Ya vimos anteriormente que, para Adorno, la *Filosofía del Derecho* de Hegel introduce una nota de realismo en relación con la filosofía normativa de Kant, pero que introduce también una nota regresiva desde el cosmopolitismo de Kant al absolutismo estatal. La crítica de Arendt a la *Filosofía del*

*Derecho* de Hegel recorre un camino similar. Ella reconoce que su contribución es el intento de liberarse del marco del derecho natural y pensar “sin la guía de ninguna clase de autoridad”. De acuerdo a Arendt, Hegel entendió que el mundo moderno estaba lleno de nuevos problemas que la tradición del derecho natural era incapaz de enfrentar y que era necesario reubicar la filosofía en el mundo: es decir, reconectar la filosofía con la vida social y política de los seres humanos. Sin embargo, el defecto que ella encuentra en la filosofía hegeliana era reducir “los valores más divergentes, los pensamientos más contradictorios y las autoridades más conflictivas en una continuidad histórica unilineal y una trayectoria dialécticamente consistente”. Se hipostatiza con ello una idea de libertad que avanza por sobre la cabeza de los seres humanos. Arendt sostiene que Hegel solo pudo escapar del marco tradicional del derecho natural al reemplazarlo con la idea de una historia mundial única, continua y progresiva – una historia totalizante de la humanidad que contiene su propia marcha, ritmos, leyes y *telos* (Arendt, 1977a: 28). El precio del realismo de Hegel es la transformación de la libertad en necesidad.

Me parece que tanto Arendt como Adorno tienen dificultades para comprender el vínculo que la *Filosofía del Derecho* de Hegel ofrece entre la *Metafísica de la Justicia* de Kant y sus propias teorizaciones críticas. Es un asunto no solo de historización y resolución de las inconsistencias del derecho natural, sino de reconfiguración de la idea de derecho como una forma social de la subjetividad moderna. Hegel vio en el trabajo de Kant la expresión filosófica del espíritu más alto de su tiempo, en el que la ausencia de reverencia por el orden establecido se complementa con la convicción de que el derecho es “el alma que lo mantiene todo unido” (Hegel, 1991: §32). Una de las fortalezas que Hegel encuentra en la *Metafísica de la Justicia* de Kant es que no se detiene “frente a lo *dado*, ya sea que éste encuentre apoyo en la autoridad positiva externa del estado o del acuerdo mutuo entre seres humanos, o en la autoridad del sentimiento interno y del corazón (...) no se adhiere con convicción a la verdad reconocida públicamente” (Hegel, 1991: 11, cursiva en el original). No se contenta simplemente con describir las apariencias externas, sino que encuentra en la idea de derecho el “pulso interno” que late al interior de la “pluralidad de apariencias” que constituye el sistema del derecho como un todo (Hegel, 1991: 21).

Sin embargo, Hegel tensiona también los límites de la comprensión del derecho de Kant y su tendencia hacia el racionalismo, el subjetivismo, el moralismo y el absolutismo. Hegel intenta desnaturalizar la idea de derecho: tratarlo como una forma social de la época moderna y no como una deducción racional de los postulados de la razón práctica. Tal y como Hegel lo plantea en ensayos sobre *Derecho Natural*, ya no podemos considerar el sistema de derecho como “absoluto y eterno”; tenemos que verlo como aquello que es realmente: “totalmente finito” (Hegel, 1999: 102). Él busca también objetivar la idea de derecho: reconoce que

ya no es un “mero concepto” en la cabeza de los filósofos sino un elemento del “espíritu objetivo” cuya existencia es externa a nuestra conciencia. Hegel buscó poner a la filosofía del derecho de vuelta en un camino científico antes que normativo: su prioridad, sostiene, no es prescribir qué debe ser el sistema del derecho sino entender como es y como funciona. Finalmente, Hegel enfatiza la inseparabilidad del principio moderno de la universalidad de los derechos particulares y bienestar de los individuos. Plantea que el espíritu de la modernidad es que el derecho de la libertad subjetiva debe integrarse en todas las esferas de la vida: “el amor, lo romántico, la salvación eterna del individuo (...) la moralidad y la conciencia (...) el principio de la sociedad civil (...) la constitución política (...) la historia en su conjunto” (Hegel, 1991: §24R). Hegel busca contrarrestar la tendencia que encuentra en el derecho natural a idealizar una esfera del derecho como absoluto – ya sea la propiedad privada, la sociedad civil, el estado, o incluso el cosmopolitismo – y a relegar las otras esferas del derecho a un estatus subordinado. Deseaba demostrar que las varias formas y figuras del derecho que emergen en la sociedad moderna ganan significación sólo en relación con “todas las otras determinaciones que conforman el carácter de una nación y de una época” (Hegel, 1991: §R) y que el “error del pensamiento abstracto”, al que Kant no quedó inmune, es considerar una determinación particular del derecho aisladamente del resto, como si la idea de derecho quedase encarnada únicamente en tal determinación (Fine y Vázquez, 2006).

Hegel es crítico de la tendencia hobbesiana a elevar el estado moderno a un estatus supremo por sobre los derechos de los individuos. Observa que “[e]l principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal” (Hegel, 1991: §260). Es igualmente crítico de la tendencia a dar lugar prioritario a la propiedad privada. Sostiene que los derechos de propiedad devienen necesariamente en formas más elevadas de derecho y que una vez que entran en escena la moralidad, la familia, la sociedad civil, el estado y la sociedad mundial necesariamente se imponen restricciones a los derechos de propiedad (Hegel, 1991: §46R). Comenta que si los derechos de propiedad entran en conflicto con la sobrevivencia personal, ellos deben quedar subsumidos en “derechos de necesidad”; cuando la alternativa es entre una “lesión infinita” a la propiedad o una “lesión infinita” a la existencia, la segunda ha de prevalecer (Hegel, 1991: §127). Hegel ve como el signo de una personalidad “sin cultura” la obsesión de insistir en los derechos bajo toda circunstancia posible. La determinación del derecho debe entenderse como expresión de las relaciones sociales, pero es solo un aspecto y uno meramente formal si se lo compara con el conjunto de tales relaciones. Hay más en las relaciones humanas que solo el derecho. Si me relaciono con otros y ellos conmigo *exclusivamente* en términos de derecho, entonces

todo aquello que depende de la particularidad deviene un asunto indiferente (Hegel, 1991: §37A).

Hegel es crítico también de la tendencia a ofrecer definiciones meramente negativas en el derecho. Kant define el derecho como la “limitación de mi libertad o *voluntad arbitraria* de forma tal de que pueda coexistir con la voluntad arbitraria de otros de acuerdo con la ley universal” (Hegel, 1991: §29, cursivas en el original). Si bien esta formulación captura algo de la cualidad relacional del derecho, ella no ofrece contenido afirmativo. El derecho aparece como una mera restricción de mi libertad frente a las demandas de la vida con otros. Si los derechos se entienden de esta forma, como limitación de mi voluntad, hay un trecho muy corto para que se exija que esta limitación sea eliminada, abolida, en nombre de mi libertad. Una definición negativa de los derechos puede por tanto movilizarse para promover un antagonismo a los derechos que el propio Kant habría rechazado. Para ello, Hegel toma como ejemplo conservador la jurisprudencia histórica de von Haller, quien podía racionalizar cualquier crimen, incluso la esclavitud, en términos de su racionalidad original. Desde el lado radical, esto se ejemplifica con el populismo desde debajo de Jacob Fries, quien subsume los derechos a sentimientos, opiniones y convicciones (Hegel, 1991: 19). Como sostiene Hegel, el problema con “el poder del juicio que determina lo bueno en relación con un contenido dado *únicamente* desde su interior” es que “disuelve en sí toda *determinación* del derecho” (Hegel, 1991: §138, cursivas en el original). Esta “certeza de sí mismo” se siente de manera más aguda cuando las personas desarrollan un sentido de su propia libertad mediante la destrucción de todas las leyes e instituciones que les son externas. En la vida política, este es el “terror del derecho natural” (Edelstein, 2010) sobre cuya base aquellos que quedan designados como *hostis generis humani* [enemigos de la especie humana] podían ser descabezados – y así sucedió. La crítica de Hegel a la teoría del derecho natural de Kant no estaba diseñada para reemplazar una filosofía del derecho por una filosofía del estado, sino para desnaturalizar la idea de derecho y explorar el despliegue de sus contradicciones.

## **5. K. MARX: EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA A LA SOCIEDAD BURGUESA**

Permítanme recurrir brevemente a Marx, puesto que su nombre está asociado a la devaluación del derecho en la teoría crítica. No hay duda que los derechos civiles y políticos han sido ampliamente denigrados en la tradición marxista como una forma de egoísmo burgués, como un instrumento del poder de clase, o como un medio para atomizar las luchas colectivas. La idea de derecho aparece al interior del marxismo como una ideología del poder o, en el mejor de los casos, como un concepto normativo sin capacidad empírica. A pesar de que no podemos culpar a la tradición marxis-

ta por rechazar la naturaleza del derecho natural, sí debe rechazarse su subvaloración de la idea misma de derecho como una mera apariencia de la libertad y la igualdad. En otras palabras, no debe culparse al marxismo por desnaturalizar el derecho natural, sino por arrojar al bebé con el agua de la bañera y devaluar la idea misma de derecho.

Tanto críticos como partidarios tratan a Marx como fuente de autoridad en relación con esta actitud negativa, pero en su crítica de la sociedad burguesa encontramos otro camino que está anclado de manera más profunda en las filosofías del derecho de Kant y Hegel. Esto queda indicado en el apoyo que Marx entregó a los movimientos pro-derechos de su tiempo: la libertad de expresión contra la censura, la emancipación judía frente al “estado cristiano”, el derecho de pastoreo para los pobres de zonas rurales frente a las prerrogativas de los terratenientes, el derecho de los trabajadores a limitar la duración de su jornada laboral y el derecho del pueblo al sufragio universal (ver Fine, 2002; Thompson, 1978). Por supuesto, hay múltiples inconsistencias en los textos de Marx, pero la idea de “derecho” como espíritu que anima las luchas por la libertad humana en el mundo moderno está siempre a la vista. Sin duda, Marx no veía profundidad alguna en quienes rechazan los derechos como una mera abstracción.

Consideremos, por ejemplo, el ensayo temprano de Marx *Sobre La Cuestión Judía* (Marx, 1992) así como la monografía que escribió con Engels sobre *La Sagrada Familia* (Marx y Engels, 1980), donde defiende la igualdad legal para los judíos contra quienes se oponen a la emancipación judía, como era el caso del joven hegeliano Bruno Bauer. Bauer sostenía que no se debía otorgar igualdad legal a los judíos a menos, y no antes, de que ellos hubiesen abandonado su judaísmo. Bauer ofrece una larga lista de estereotipos antijudíos para justificar su oposición al derecho de emancipación de los judíos: los judíos son un pueblo sin historia e incapaces de evolucionar; los judíos son indiferentes a la alegría de otros pueblos; los judíos reclaman discriminación a manos de la sociedad europea pero controlan su destino mediante el poder financiero; los judíos piden su propia emancipación pero nunca la emancipación de otros; el mundo cristiano odia a los judíos pero éstos provocan tal sentimiento en razón de su indiferencia para con el progreso de la humanidad en general; los judíos se quejan de su sufrimiento pero son incapaces de derivar de ello principios morales universales; etc., etc. Bauer concluye que la igualdad civil de los judíos solo podrá implementarse cuando “el judaísmo deje de existir”.

Marx y Engels rechazan por completo todos estos argumentos: “no decimos a los judíos, como lo hace Bauer, que ellos no pueden tener *emancipación política* sin que ellos se emancipen a sí mismos, radicalmente, del judaísmo” (Marx, 1992: 226). Para Marx, la “cuestión judía” era en realidad una cuestión no-judía: la pregunta por el lente distorsionado mediante el cual los no-judíos observan a los judíos. Nadie tiene derecho a exigir a los judíos la abolición del judaísmo como condición de su emancipación política. Los judíos no

tienen por qué probar su valor. La gramática del argumento de Marx es que, dado que ninguno de los “derechos del hombre” van más allá del hombre egoísta, no tiene sentido excluir a los judíos sobre la base de su supuesto egoísmo. Y dado que el dinero se ha transformado en un poder global, no tiene sentido excluir a los judíos por “comerciantes”. Para Marx, la verdadera pregunta es si estados atrasados como Alemania, que no reconocen la igualdad política y legal de los judíos, pueden alcanzar la situación de estados como Francia y los Estados Unidos donde los judíos sí gozan de emancipación política. Marx invierte a Bauer: en vez de subordinar los derechos a la cuestión judía, él disuelve la así llamada “cuestión judía” en su apoyo a los derechos universales del hombre y del ciudadano.

Puede argumentarse que la defensa de Marx de los derechos era meramente provisional y que pensaba que el sistema de derecho habría de ser trascendido. Mientras que describe la declaración de 1789 como un gran paso adelante que marcó la diferencia entre la “representación moderna y el estado anterior de privilegios” (Marx y Engels, 1980: 143), puede parecer que este paso adelante habría de ser descartado con el paso de la emancipación política a la emancipación *humana*. Marx reconoce los límites de la emancipación política: “el hecho de que uno puede estar emancipado políticamente sin (...) renunciar al judaísmo demuestra que la emancipación política no es, en sí misma, emancipación humana” (Marx, 1992: 226, cursivas en el original). Tal y como lo sabemos ahora, el reconocimiento legal de los judíos no pavimentó para nada el camino hacia su reconocimiento social; por el contrario, pavimentó también el camino hacia el *resentimiento* intelectual y popular dirigido contra un tratamiento igualitario con quienes eran designados como no-iguales. Sin embargo, es argumento de Bauer y no de Marx el que lo legal no tiene importancia alguna y que todo lo relevante radica en lo social. Marx define la emancipación humana en términos de la superación de la dominación de las abstracciones sobre nuestras vidas; en este caso, ello significa superar la abstracción llamada “los judíos”. Quisiera sostener que el “humanismo real” que Marx busca es aquel en que el derecho de *todos* los seres humanos a tener derechos, ejemplificado en esta insistencia en el derecho de los judíos a tener derechos civiles y políticos, o en otro caso en el derecho de los trabajadores a ser propietarios de su fuerza de trabajo, se actualiza como el *comienzo* de un camino arduo hacia la autoemancipación humana.

En el caso del Marx maduro, sostengo que su crítica al derecho es una crítica a las fuerzas que socavan la realización de los derechos en la sociedad capitalista. En sus escritos tardíos hay pasajes donde habla de los derechos como “mera apariencia” (Marx, 1976: 729), pero el abuso del lenguaje de los derechos por parte de aquellos capitalistas que en los hechos tratan a los trabajadores como meros medios de producción no debe confundirse con la naturaleza del derecho como tal (Fine, 2002: 95-121). La hipótesis

más sustantiva de Marx en *El Capital* es que las mismas relaciones sociales que transforman los productos del trabajo humano en cantidades de valor de cambio transforman también a los productores en portadores de derechos. Valor y derecho son dos caras de la misma moneda. En conjunto, ambas marcan la división de la sociedad burguesa entre lo ideal y lo material, lo político y lo económico, la voluntad libre y la determinación. Ninguna es “mera apariencia”. Podemos agregar que la actitud de Marx hacia *La Filosofía del Derecho* de Hegel no es simplemente poner la dialéctica de vuelta sobre sus pies, como si cualquier referencia a los derechos representase solo un idealismo sin destino. Mas bien, se trata de comprender que las formas “ideales” del derecho son tan constitutivas de las relaciones sociales capitalistas como lo son las formas “materiales” del valor” (Fine, 2001: 66 y ss). Si, como lo demuestra E. P. Thompson (1977: 258 y ss; 1978: 354 y ss), el derecho está en todas partes imbricado con las relaciones capitalistas de producción, entonces él no es mera apariencia.

Por cierto, debemos complementar la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía con nuestra propia crítica al fetichismo del sujeto burgués: es decir, el sujeto atomizado, divorciado del mundo, el punto cero de la voluntad libre que elimina su dependencia social de otros. Sin embargo, nuestra crítica al fetichismo del sujeto burgués no debe confundirse con el rechazo a los derechos que hacen posible que los seres humanos resistan su subordinación a los imperativos de la acumulación capitalista.

## **6. CONCLUSIÓN: EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA AL DERECHO**

Para concluir, volvamos a la idea de derecho natural. Dos premisas se han mantenido esenciales para la tradición del derecho natural a lo largo de su extensa y diversa historia: primero, que el derecho natural es una ley universal a la que se le debe dar forma positiva; segundo, que el derecho positivo es inválido si no está en acuerdo con las leyes de la naturaleza (Gierke, 2001). El credo del derecho natural es que el derecho natural es vacío e incompleto si no se le da forma positiva y que el derecho positivo es injusto y despótico si contraviene el derecho natural. Es esta fórmula clásica del derecho natural la que Jacques Derrida (1990: 937) toma de los *Pensées* de Pascal: “La justicia sin fuerza es impotente, la fuerza sin justicia es tiránica”. La unidad entre derecho natural y positivo no significa que el derecho natural es “universal” y debe ejecutarse forzosamente contra cada “particular” ni tampoco que el derecho positivo es “particular” y por tanto no tiene validez universal. Significa más bien que lo universal y lo particular, lo que es verdad y legítimo por sí mismo y aquello que es histórico y transitorio, son de un modo importante inseparables. Esta idea de la filosofía del derecho natural se enfrenta a toda clase de doctrinas

filosóficas que colocan la trascendencia del derecho natural sobre el derecho positivo y contra toda clase de filosofías positivas incapaces de ver más allá de su propia legalidad ya codificada.

Mi argumento es que este doble movimiento, tan característico de la teoría del derecho natural, le ha prestado buen servicio a la teoría crítica. La unidad de lo universal y lo particular, que es el núcleo racional de la tradición del derecho natural, es justamente aquello que da su filo crítico a la teoría crítica. Le entrega a la teoría crítica los recursos necesarios para enfrentar doctrinas conservadoras que convierten el derecho natural en un apoyo al status quo: por ejemplo, aquellos que asumen que nuestra época expresa una actualización del ideal cosmopolita que Kant imaginó y subsumen el pensamiento crítico a principios fijos. Entrega también a la teoría crítica recursos para enfrentarse a doctrinas totalitarias que subsumen los derechos legales a las así llamadas “leyes de la naturaleza” y de la “historia”. La explicación del totalitarismo que encontramos en la teoría crítica enfatiza su rechazo al derecho positivo, incluso el que ella misma ha establecido en nombre de una “forma más elevada de legitimidad”. En los movimientos totalitarios encontramos un ataque al derecho positivo y a las fuentes de autoridad a partir de las cuales el derecho positivo recibe su legitimación, y en su lugar se apela a un fin no legal: “el imperio de la justicia en la tierra”. Los únicos “derechos” que el totalitarismo reconoce en su intento de establecer un reino de la justicia en la tierra son leyes supra-humanas de la “Historia” o la “Naturaleza”, frente a las cuales deben sacrificarse los derechos e intereses de todos los individuos (Arendt, 1973: 462-464). En ambos casos, el conservador y el totalitario, se rompe el núcleo de la tradición del derecho natural: se corta la unidad entre derecho natural y positivo ya sea porque se subsume el derecho natural al derecho positivo o viceversa. Por oposición a este quiebre, la teoría crítica puede comprenderse como el intento de mantener juntos ambos momentos.

La teoría crítica puede verse también como un intento de encontrar un espacio entre el derecho natural y la sociología: desnaturalizar los derechos, pero también revalorarlos. La crítica al derecho no es lo mismo que denostarlos – ambos son más bien momentos opuestos. La denostación culmina en la *devaluación* del derecho. Esto conlleva la demostración del cisma entre la idea de derechos humanos universales y la actualidad de intereses materiales escondidos, desigualdades sociales y prejuicios culturales. Por el contrario, la *crítica* al derecho tiene como fin la *revaloración* de la idea de derecho. Cuando explora las condiciones de su caída, su interés radica en la reconstrucción del derecho y su crítica se dirige a aquellas formas de “radicalismo sin espíritu” (una frase que tomamos del trabajo de Arendt), que solo sabe denostar pero nunca criticar. Podemos buscar comprender la desilusión y repulsión que las personas sienten producto de la brecha entre los derechos que profesa la sociedad burguesa y la violencia que la acecha bajo la superficie, pero la

teoría crítica nos enseña a no dejar que la desilusión y la repulsión, sin importar cuán justificadas estén, se transformen en hostilidad contra la idea misma de derecho.

La teoría crítica busca entretener el derecho natural y la sociología y no acepta que hay una brecha sin salvación entre ambas. Al enfrentar los horrores del siglo XX, la teoría crítica mira a la sociología para desnaturalizar el derecho natural pero mira también al derecho natural para despositivar la sociología. La sospecha que informa este artículo, que existe un vínculo entre las dificultades que se nos aparecen cuando enfrentamos la maldad de la época moderna y nuestra propia alienación de la tradición del derecho natural, puede resumirse en una frase de Alexis de Tocqueville que Arendt cita en su libro *Entre el Pasado y el Futuro*: "Puesto que el pasado ha dejado de alumbrar el futuro, la mente humana se mueve en la oscuridad" (Arendt, 1977a: 7).

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Hauke Brunkhorst, Daniel Chernilo, Glynis Cousin, Lydia Morris, William Outhwaite, Lars Rensmann, David Seymour y Charles Turner por sus comentarios extremadamente útiles.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Adorno, T. (1973). *Negative Dialectics*. Londres: Routledge.
- Adorno, T. et al. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Londres: Heinemann.
- Adorno, T. (1996). *Minima Moralia*. Londres: Verso.
- Adorno, T. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Nueva York: Columbia University Press.
- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity.
- Adorno, T. (2006). *History and Freedom: Lectures 1964-65*. Cambridge: Polity.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1973). *Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1977a). *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin.
- Arendt, H. (1977b). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Viking Press.
- Arendt, H. (1989). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding: 1930-1954*. Nueva York: Harcourt Brace
- Baehr, P. (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity
- Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, G. (2005). *State sovereignty, federation and Kantian cosmopolitanism*. *European Journal of International Relations*, Vol. 11, N. 4, 495-522.
- Chernilo, D. (2013). *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1990). The force of law: the mystical foundations of authority. *Cardozo Law Review*, Vol. 11, N. 5-6, 920-1046.
- Edelstein, D. (2010). *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*. Chicago: Chicago University Press.
- Fine, R. (2001). *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*. Londres: Routledge.
- Fine, R. (2002). *Democracy and the Rule of Law: Marx's Critique of the Legal Form*. New Jersey: Blackburn Press.
- Fine, R. (2011). Enlightenment cosmopolitanism: Western or Universal? En Adams, D. y Tihanov, G. (Eds.), *Enlightenment Cosmopolitanism* (pp. 153-169). Oxford: Legenda.
- Fine, R. (2012). Rights, law and subjectivity: configuring Arendt and Adorno. En Gandesha, S. y Rensmann, L. (Eds.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Questions*. Stanford: Stanford University Press.
- Fine, R. y Vazquez, R. (2006). Freedom and Right in Modern Society: Reading Hegel's Philosophy of Right. En Freeman, M. (Ed.), *Law and Sociology Current Legal Issues* (pp. 241-253), Vol. 8. Oxford: Oxford University Press.
- Gierke, O. (2001). *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*. Londres: The Lawbook Exchange Ltd.
- Hegel, G. W. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1999). On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right. En Dickey, L y Nisbet, H.B. (Eds.), *Hegel Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Kant, I. (1965). *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *The Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. (2009). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx K. (1976). *Capital 1*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. y Engels, F. (1980). *The Holy Family or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company*. Progress Publishers: Moscow.
- Marx, K. (1992). On the Jewish Question. En Colletti, L. (Ed.), *Marx's Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.
- Rensmann, L. y Gandesha, S. (2012). *Adorno and Arendt: Political and Philosophical Investigations*. Stanford: Stanford University Press.
- Riedel, M. (1984). *Between Tradition and Revolution: the Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, G. (1981). *Hegel Contra Sociology*. Londres: Verso.
- Thompson, E. P. (1977). *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act*. Harmondsworth: Penguin
- Thompson, E. P. (1978). *The Poverty of Theory and Other Essays*. Londres: Merlin.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **Robert Fine**

Robert Fine (1945-2018) fue por cuarenta años académico del Departamento de Sociología de la Universidad de Warwick (UK), del que fué Director y Profesor Titular.. Este artículo fue publicado originalmente en *Journal of Classical Sociology*, Vol. 13, N. 2, 2013, como parte de un número especial sobre las relaciones entre la teoría social y la tradición del derecho natural, que fue coeditado por Robert Fine y Daniel Chernilo. La traducción al castellano de este artículo es de Daniel Chernilo.



**IMAGENES**



# SOLEDAD PINTO

## **1978 Temuco, Chile. Vive y trabaja en Santiago de Chile**

Licenciada en Arte por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2001) y Master in Fine Art por Wimbledon College of Art, University of the Arts London (2007). Desde 2011, es Profesora Asistente del Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes y Educación Física, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE).

Soledad ha expuesto en La Paz, Berlín, Beirut, Londres, Roma, Taipei, Nueva York, Miami, Atenas, y en varias ciudades de Chile. Recientemente ha mostrado su trabajo en SACO, Festival de Arte Contemporáneo (Antofagasta, Chile, 2018); Vermont Studio Center (VT, USA, 2017), Centro Nacional de Arte Contemporáneo (Cerrillos, Santiago, 2017), Matucana 100 (Santiago, 2016) y Museo de Arte Contemporáneo Parque Forestal (Santiago, 2016).

Entre las distinciones y becas que ha recibido destacan: Vermont Studio Center Fellowship (USA, 2017); FONDART, Consejo Nacional de la Cultura y Las Artes, Gobierno de Chile (2019, 2016, 2013, 2011, 2009 y 2008); Robert Sterling Clark Foundation Fellowship for Latin American & African Artists (USA, 2013); Tercer Lugar Beca CCU (Chile, 2011); Map 2010- 2011 Programme Laureate, Pépinières Européennes Pour Jeunes Artistes (Francia y Holanda, 2010); Artist-in-Residency Program Fellowship, AIR Taipei (Taiwán, 2010); MFA Now, International Painting competition (USA, 2009); Beca Presidente de la República para Estudios de Postgrado en el Extranjero (Chile, 2006); Premio Banco de Chile, XXIV Concurso de Arte y Poesía Joven, Universidad de Valparaíso (Chile, 2002).

**Portada**

Soledad Pinto/Roberto Garretón

*Sonata para una crisis, 2016*

Instalación de audio, reproducción continua 11'49"

Crisis, crisis, crisis, Matucana 100, Santiago, Chile. Exposición realizada como parte del Laboratorio Arte y Crisis (LAC), del Núcleo Milenio Modelos de Crisis, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

<http://www.solepinto.com/sonata-for-a-crisis-2016/>

<http://mileniocrisis.uai.cl/laboratorio-arte-y-crisis>

\*Fotografía de Yanira Tala

**Retiración de portada + Pág. 8**

Soledad Pinto

*Modelos para abrir un pasaje, 2012*

Instalación

Proyección de diapositivas, libros, gata mecánica

Dimensiones variables

Ejercicios de Posibilidad, Galería Gabriela Mistral, Santiago de Chile

<http://www.solepinto.com/models-for-opening-a-passage-2012-2/>

**Pág. 111, 112 y 113**

Soledad Pinto

Distancia, 2019

Trabajo en proceso









# RESEÑAS



# **DES-ENCUENTROS ESPIRITUALES, ENTRE HELENISMO Y GENEALOGÍA CRÍTICA DEL PRESENTE**

**RESEÑA DE: ROCA JUSMET, LUIS. (2017). EJERCICIOS ESPIRITUALES  
PARA MATERIALISTAS. EL DIÁLOGO (IM)POSIBLE ENTRE PIERRE  
HADOT Y MICHEL FOUCAULT. BARCELONA: TIERRA IGNOTA.**

**AUTOR  
CAMILO RIOS\***

**Artículo**

Recibido 19/02/2019

Aprobado 29/04/2019

Sociólogo (2008, Universidad Nacional de Colombia). Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (2013, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín -IDAES/UNSAM). Becario Doctoral (2014-2019, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -CONICET). Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales (2014-, Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Ha investigado extensivamente a propósito los procesos de subjetivación en las sociedades de control. Actualmente, en el marco de su proyecto doctoral, investiga a propósito de la dimensión política de la noción de 'estética de la existencia' en Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben y Michel Onfray. Correo electrónico: cerrsociologus@gmail.com

**D**e manera generosa, Luis Roca Jusmet, autor de *Ejercicios espirituales para materialistas...* me invitó a leer su libro bajo un pacto parresiástico. Nuestro encuentro fue orquestado a partir del azar algorítmico de las redes sociales. Nunca nos hemos visto y ni siquiera conocemos nuestras voces. Considero que estas condiciones son más que propicias para este ejercicio de confianza beckettiana. A continuación, una versión revisada de una serie de comentarios personales que en un primer momento hicieron parte de un correo electrónico. Ninguno de estos comentarios debe tomarse como nada diferente a una lectura personal del texto de Roca J.

## I.

Leí casi de un tirón el libro, que me resulta una contribución interesante para un campo que sigue sin ser encarado de manera contundentemente frontal como es el último período de Foucault en relación a una lectura política de sus planteamientos más *éticos*. En ese sentido, me resulta especialmente estimulante, aun cuando la lectura que yo mismo llevo adelante de este mismo corpus implica desanclarla de la hipótesis de la relación Subjetividad-Verdad y hacer foco en la idea de *práctica* (en un sentido amplio). En esa línea, el diálogo entre Hadot y Foucault es necesario, pertinente y urgente de continuar de manera mucho más detallada. El libro de Roca J. marca un primer paso en esa dirección.

Hay en el libro, sin embargo, muchísimos errores pequeños de redacción y de tipeo que, por momentos, lograron entorpecer mi lectura. Además, aquí y allá se pueden identificar imprecisiones cronológicas y descuidos de coherencia que dan la impresión general de que el libro es una reunión de textos no del todo cohesionados, tal vez escritos en períodos diferentes y sobre los cuales faltaría un trabajo de edición que unificara su estilo y alivianara en redundancias, repeticiones y contradicciones internas.

Por ejemplo, en el primer capítulo dice que el curso que siguió a *Del gobierno de los vivos* es *La hermenéutica del sujeto*, cuando sabemos que en medio de estos dos cursos hubo uno titulado *Subjetividad y verdad*, cosa que está correctamente señalada en el tercer capítulo del libro de Roca. Por otro lado, aunque pueda tratarse simplemente de un posicionamiento estratégico por parte del autor, algunas aseveraciones respecto de odios y/o amores políticos o teóricos de Foucault no son del todo precisos (en cualquier caso, no se explicita si se trata de un dato rescatado de alguna biografía o si se trata de una conclusión propia). En esa misma línea, es un error sostener que Foucault no aprende griego y/o latín, cuando él mismo presenta en sus cursos traducciones propias de los textos originales tras expresar su inconformidad ante las disponibles. Finalmente, sostener que Hadot es más “meticuloso” que Foucault en términos metodológicos es un fallido simultáneamente metodológico

y epistemológico. Esta aseveración arrastra consigo una falta de entendimiento del método de Foucault y/o una lectura ortodoxa del mismo. En todo caso, ambas -las erratas formales y los errores informados- son cuestiones menores y pueden, con cierto esfuerzo, hacerse a un lado.

## II.

El hecho de introducir la lectura barajando ágilmente entre Hadot y Foucault le da un movimiento interesante al libro, que lo aleja del esperado esquema que presentaría primero a uno, luego al otro, y al final una serie de comparaciones y deducciones; o, en todo caso, enmarca los capítulos centrales en ese ambiente de diálogo y co-referencialidad. Gracias a esa estructura, resulta posible deslizar, como lo hace el autor, interesantes hipótesis respecto de puntos de encuentro, influencias y lecturas compartidas así sea de manera oblicua. Sin embargo, al proponer de manera reiterada una “radical” diferencia entre Hadot y Foucault, me queda una sospecha respecto de la consecuencia estratégica que esto implica. Personalmente me debato entre considerar que, o bien no existe ninguna diferencia, o bien que se trata de un falso debate. En cualquier caso, se trataría más bien, desde mi lectura, de una distancia epistemológica (o gnoseológica): hacen parte de una misma generación, y usan algunas veces las mismas palabras, pero sus procesos de conceptualización son incompatibles. Así uno reconozca la genialidad del otro, y éste use como fuente a aquel, tal puente no logra dejarlos a los dos en un mismo continente. En el libro de Roca J. no está suficientemente alcarada esta diferencia, por lo cual quedan habilitadas comparaciones que oscurecen más de lo que aclaran y que no nos salvan de una esquematización dualista exclusiva y excluyente que, además, juega en contra -en términos puramente gnoseológicos- de cualquier pretensión de reconciliación o de juntura dialógicamente entre las (así producidas) antípodas. Ya he aclarado, en todo caso, que este *affaire* me resulta por demás interesante y necesario de explorar; simplemente señalo que, de hacerse, requiere una sutileza mucho mayor.

Por eso me parece, por momentos, que el texto se encierra a sí mismo en un callejón sin salida: pareciera ineludible reponer monumentales contenidos (todo lo que Hadot hace con los antiguos, o lo que hace Foucault en *La hermenéutica del sujeto*), pero el riesgo es caer en una repetición puramente enunciativa o en una paráfrasis hiper-pedagógica. Al tratarse de una tarea realmente difícil, el libro por momentos cae en una simplificación o bien de los planeamientos de los antiguos, o bien de las lecturas que de ellos hacen tanto Hadot como Foucault (reiterémoslo, ambas de complejidad remarcable y cada una edificada sobre premisas metodológicas y gnoseológicas diferentes). Así, parece un *impasse* que presenta dos soluciones igualmente fatuas: hacer un gigantesco libro donde se le de a cada tema la profundidad y extensión que merecería, o hacer un libro casi exclusiva-

mente para especialistas, que terminaría siendo con mucha suerte apenas un artículo corto en el que sólo se proponen algunas hipótesis (como algunas de las que se pueden rescatar al final del libro). Encontrarme con este tipo de *impasse* en trabajos más o menos cercanos al área de mi interés es importante para seguir trabajando sobre una manera de resolver tal paradoja escritural sin terminar generando una sobre-simplificación de los contenidos sustantivos de la filosofía antigua, por ejemplo, pero procurando al mismo tiempo desarrollar un argumento sólido que se sostenga de manera coherente. Se trata de un ejercicio de equilibrista.

### III.

En el capítulo sobre Foucault, la hipótesis del cambio de perspectiva metodológica es, en el mejor de los casos, controversial ya que el mismo Foucault en varias entrevistas había aclarado que no se trata de un giro radical ni de un abandono temático sino precisamente de la continuación de la problematización frente a un *impasse* estrictamente teórico-político; esto es, dadas las condiciones de la noción de “gubernamentalidad” estudiadas en los últimos cursos de la década de los '70 (*Defender la sociedad, Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la biopolítica*), Foucault sostiene que se encuentra ante una suerte de agotamiento del lenguaje político para dar cuenta del presente (el suyo) en términos de la pregunta radicalmente política. Este *impasse* es resuelto por Foucault mostrando que el gobierno de los otros tiene su contraparte en el gobierno de sí, y que para poder dar cuenta de esta perspectiva todavía en términos genealógicos, debe hacer la “historización” de esta nueva tecnología de gobierno. Esto es aclarado, además, en las dos versiones de la introducción al segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, así como en la entrevista con Dreyfus y Rabinow.

De este modo, lo que hace Foucault no es un giro inesperado e inexplicable (cosa que sólo puede leerse así a partir de una grilla historicista simple; esto es, desde la perspectiva del método estrictamente histórico -cosa que no podía tener a Foucault más sin cuidado), sino la continuación de su investigación en los términos que él mismo la propone. No quiero acá hacer una defensa innecesaria e inadecuada de algo así como una coherencia del proyecto foucaultiano, mucho menos cuando él mismo también dice que su modo de proceder es el de la discontinuidad; pero me parece no sólo inadecuado sino infructuoso comprar la hipótesis, por demás extendida, de este “abandono” temático para explicar la última etapa del trabajo de Foucault. Este tipo de lecturas son peligrosas pues habilitan, por ejemplo, versiones como las de Santiago Castro-Gómez que, en *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, casi sostiene que Foucault se volvió loco, que nunca entendió la política y que su última etapa es un desvarío. Afortunadamente,

Roca J. está muy lejos de este tipo de sobreinterpretaciones delirantes.

Por otra parte, la entrevista con Sassine (publicada bajo el título de *Sublevarse*) corrobora que no hay un “error” en la fascinación de Foucault con el asunto iraní, sino más bien un interés de corte onto-político respecto de lo que en ese mismo momento empieza a problematizar bajo el mote de *onotología de nosotros mismos*. En esos puntos difiere profundamente de la presentación que hace Roca J. en *Ejercicios espirituales...*, pero entiendo la función que cumple este marco en vistas de lo que propondrá el resto del libro. Al respecto de mi propia lectura, rescato apenas dos referencias adicionales sobre las que intento sostener mi crítica: por un lado, la “Situación del curso” de 1980-81 (*Del gobierno de los vivos*) redactada por Senellart; y por otro, la presentación de Miguel Morey a *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Estos dos materiales son especialmente esclarecedores al respecto de estas diferencias que señalo.

Así y todo, creo que el énfasis de Foucault en las prácticas, que es rescatado en ese mismo capítulo por Roca J., es precisamente lo que permitiría mostrar más claramente la diferencia de lectura que tienen los dos franceses del corpus greco-romano (lastimosamente, el interés del autor no parece ser ese, y se pierde esta oportunidad de esclarecimiento). Igualmente, Foucault mismo señala explícitamente y de manera relativamente extensa su diferencia con el aparato de lectura de Hadot (al que, por supuesto, rinde homenaje y por el cual siente un profundo respeto): Foucault señala en Hadot una cierta *desatención* respecto de lo que Foucault va a llamar la “edad de oro de las prácticas de sí” (siglos I y II de nuestra era). Al respecto, no es inocente que las periodizaciones de ambos difieran considerablemente, y esta es precisamente una clave de lectura que podría re-organizar el hilo argumental presentado en el libro y del que, sobre todo en lo concerniente a Foucault, me distancio a veces más y a veces menos; en *Ejercicios espirituales...* se sostiene que Foucault propone dos momentos en *La hermenéutica...*, cuando propone realmente tres: reconoce los dos normalmente aceptados, canónicos, que además son los que Hadot trabaja, y añade o aísla un tercero -esta “edad de oro”. De igual manera, la ubicación de la bisagra en la relación conocimiento-cuidado de sí en el siglo XVII me parece desacertada, o en todo caso no es lo que Foucault dirá, sino más bien de lo que se distanciará en contra de los helenistas más consagrados, contando al mismo Hadot. Creo, en todo caso, que se trata del mismo efecto de comprensión (necesaria) de los contenidos (desde el inicio muy extensos) que expone Foucault y que el libro de Roca J. intenta reponer, lo que hace que sobrevengan aquí y allá algunas imprecisiones que sólo podrían ser subsanadas dándole a esos temas un espacio mucho más amplio (lo que nos devuelve a la paradoja ya señalada).

Todo este último comentario hace referencia sobre todo a la sección de acuerdos y desacuerdos, en donde encuentro varias erratas cronológicas y de interpretación, como el papel que cumple Descartes en el argumento de Foucault, por ejemplo. Sólo dicho de paso, me parece que también haría falta hilar con mucho más cuidado la diferencia entre la noción hadotiana y la foucaultiana de *espiritualidad*, porque creo que aunque pueden estar emparentadas, no se refieren a lo mismo (a este prisma de lectura gnoseo-epistemológico ya me referí antes) y esto hace que las consecuencias de no remarcar esta diferencia nublen el argumento posterior.

De manera puntual, el libro de Roca J. marca una serie de diferencias presentadas por Hadot respecto de la noción de “estética de la existencia” de Foucault, pero también en general respecto de su concepción de la “ética”. En este recorrido *Ejercicios espirituales...* se devela claramente hadotiano, lo que aunque en apariencia abre un diálogo entre los dos franceses, me parece termina obturándolo. Estoy seguro que Foucault le hubiese contestado a Hadot que sí, que tiene razón, que en efecto él -Foucault- no es un helenista y que por eso mismo no se propone un trabajo exegético, sino que es un genealogista y que en ese sentido su uso de las fuentes no tiene por qué respetar ni el canon de los helenistas ni el método histórico, sino que está creando, mediante la puesta en escena de zonas oscuras o silencios de la historia, la historia crítica del presente (de hecho, esto es lo que hace en *La hermenéutica del sujeto*); en suma, son críticas que Foucault no recibiría (como cuando en la entrevista con Sassine se refiere a Rancière o a Castoriadis) de buen gusto porque simplemente vienen de alguien que no entendió lo que él hacía -y que ni siquiera se esfuerza por hacerlo. Hadot está diciendo que Foucault no hace lo que hace Hadot (típica crítica de los filósofos, de los historiadores, de los sociólogos, etc., para reclamar como paria a Foucault), cosa que es por demás lógica y que no se puede esperar que sea de otra forma. Un excelente análisis de este *affaire* se encuentra en Agamben, particularmente en “Opus Alchymicum” (ensayo que se encuentra en *El fuego y el relato*) y en el “Intermedio 1” (de *El uso de los cuerpos*).

En fin, y de nuevo sin desmerecer el ejercicio que el autor hace en *Ejercicios espirituales...*, creo que hace falta reponer, así sea brevemente, no sólo las palabras sino los conceptos y los procesos de conceptualización tras el aparataje de cada pensador, antes de avanzar en un diálogo sostenido sobre aparentes similitudes que esconden profundas diferencias conceptuales y no sólo de posicionamiento (es cierto, en todo caso, que sobre el final de la sección es matizado esto con un salvavidas bio-bibliográfico: Hadot no conoció *La hermenéutica...*; pero me parece que, dado que ya nosotros sí, el debate se habría podido presentar más enriquecido y si no foucaultianizado, sí al menos un poco menos hadotiano).

De esto se desprende que, de acuerdo al nivel de “desacuerdo” planteado, al menos en mi lectura la “posible respuesta” de Foucault es insuficiente más por inadecuada

que por incompleta; pero acá tendría que reponer yo mismo comentarios que ya he hecho más arriba respecto a precisiones conceptuales, temáticas, cronologías propuestas y demás, para poder explicar la razón de esta insatisfacción personal, todas cosas que no vienen al caso (al menos por ahora y acá).

#### IV.

Por otro lado, los enlaces ético-políticos en Foucault me bastante mejor logrados, pero al ser el área en la que me he intentado especializar, sigo un poco escéptico respecto de algunos planteamientos puntuales que tampoco viene al caso desarrollar acá (en última instancia, son planteamientos que harán parte de mi tesis doctoral, en proceso de escritura). Creo que hay buenas intuiciones (por ejemplo respecto de la amistad), y coincidiría en que no se trata de la zona teórica de Foucault más fácil de explorar (al final, él mismo la dejó inacabada...), pero considero que hay pistas suficientes, sobre todo en los últimos cursos y entrevistas, para ser más contundente al respecto si eso se quisiera: por un lado, eliminando la distancia entre ética y política como nociones filosóficamente potentes; por otro, esbozando esta indistinción a partir, precisamente, de la noción de *estética* que Foucault desarrolla con cuidado en los últimos tres o cuatro cursos en el *Collège de France* y en gran cantidad de sus últimas entrevistas. Esto es algo que, claramente, jamás habría sido entendible ni entendido por Castoriadis, Rancière o Hadot, y tal vez, en todo caso, tampoco del todo por nosotros mismos, pero que me parece constituye el corazón de todo este asunto.

Por otro lado, la cuestión del cinismo me parece desarrollada en manera espléndida en *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk, por lo que me parece necesario ir así sea un momento allí para dar cuenta también de la potencia intuitiva de Foucault (el libro de Sloterdijk es publicado al mismo tiempo que Foucault piensa el cinismo, y el francés incluso lo menciona en uno de sus dos últimos cursos, el del '84 si no recuerdo mal). El enlace de esta hipótesis teórica me parece completarse con el corpus “estético” de Deleuze (el *Bacon, ¿Qué es la filosofía?* y algunos textos menores y entrevistas), donde puede seguirse un movimiento muy similar del pensamiento político, ahora est-ético -para usar un grafismo que he propuesto ya en otros lugares a modo de guiño. Este deslizamiento, por obvias razones, estaría distanciado en igual medida de lo propuesto por Hadot y compañía, lo que para ser demostrado necesita una exposición en términos de bloques epistemológicos (gramáticas teórico-políticas) más que bio-bibliográficos.

#### V.

Finalmente, el epílogo, que encara la pregunta necesaria e inevitable, me parece interesante y bien nutrido. Sin embargo, no comparto algunas aseveraciones respecto de

Foucault y de Nietzsche, y además me resulta demasiado taxativo el tono, lo que iría en contra de la posición que parece sostener (una disonancia latente entre forma y contenido, que sólo se hacen presentes gracias y debido a esta disonancia). Es una sección plagada de universales (“la filosofía antigua” o “la filosofía moderna” -como si existiesen en tanto tales-).

Luego, al presentar lo “personal” como ligado a la ética, se está muy cerca de caer preso de las críticas a la “estética de la existencia” que sostienen que se trata de un proyecto solipsista, individualista, Neo-hippie, pseudo-intelectual, post-burgués, cool, light, hipster, etc... y eso me parece peligroso. En Foucault mismo hay formulaciones más apropiadas para salvar este escollo que queda un poco demasiado insinuado en este epílogo (aunque resulta claro que no es la intención de Roca J.).

La exclusión de la filosofía como práctica generalizable (“esto no es filosofía, ya que es un camino a la que están llamados todos”, p. 127) es uno de los puntos en los que más me distanciaría de la apuesta del autor de *Ejercicios espirituales...*, que sospecho producto del bricolage de autores y fuentes con los que la compone en esta sección, porque deja colar por debajo de la puerta un sinnúmero de microfascismos epistémicos (para hablar en deleuziano) que me parecen indefendibles. Partir de ese punto y llegar a presentar esta propuesta como una de carácter humanista, es un contrasentido teórico. Se trata de una apuesta personal, lo que la hace respetable y con todo derecho de existencia, pero absolutamente incompatible con cualquier planteamiento de corte político foucaultiano (vuelvo a deslizar acá que el libro en general, y este epílogo en particular es mucho más hadotiano de lo que el libro mismo aceptaría).

Finalmente, al decir no querer entrar en un debate “retórico”, el autor no parece notar que ha dedicado ya varias páginas a exponer y liderar uno. O bien todo debate sobre la ética, la moral y la política es retórico, o ninguno lo es. Eso también es una cuestión de posicionamiento (que Roca J. llama, en un tono mucho más moralizador, de “actitud”).

No es mi intención desarrollar estas diferencias acá, porque claramente parten de posiciones teóricas, políticas y personales irreconciliables, pero además porque son cuestiones que más allá de su irresolubilidad estoy a medio camino de poder siquiera plantear de mi parte; pero no podría quedar sin mencionarlas por un simple gesto de responsabilidad personal, respondiendo al llamado y a la invitación del autor.

En últimas, quiero resaltar que *Ejercicios espirituales...* me parece, en un sentido muy preciso, una lectura hadotiana del diálogo, mucho más que foucaultiana e incluso más que “neutral” (si eso fuera posible...). Esta habría podido resumirme muchos comentarios, que en todo caso me parecen pertinentes en función de una lectura compartida. Debo aclarar que no tendría por qué ser ni una lectura foucaultiana ni una neutral, pero a veces hay silencios muy elocuentes, y acla-

raciones que oscurecen más de lo que aclaran; esto es, por ejemplo, explicitar y/o explicar la filiación hadotiana -deseada o no- del texto, lo ubicaría de manera muy diferente en el corpus existente y sin duda ayudaría a pilotear mejor la perplejidad que una apuesta de este calibre reclama; o también, renunciar a la tentación de declarar en voz alta querer evitar la retórica (cuando en *La hermenéutica...* Foucault nos ofrece un tremendo ejercicio de desembarazamiento de la cuestión por completo) puede ayudar a no traerla a la mesa: mencionar la retórica es un movimiento retórico.

*Ejercicios espirituales...* es un bello ensayo, eso sí; motivador y estimulante. Y agradezco mucho a Luis Roca Jusmet haberlo compartido conmigo en un gesto de confianza.







**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

---

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO  
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES