

R  
H  
V

Revista de Humanidades  
de Valparaíso

Universidad de Valparaíso  
Facultad de Humanidades  
Instituto de Filosofía

**REVISTA DE HUMANIDADES  
DE  
VALPARAÍSO**

**Universidad de Valparaíso  
Facultad de Humanidades  
Instituto de Filosofía**

ISSN 0719-4234  
Año 2, N° 3, 2014

**REVISTA DE HUMANIDADES DE VALPARAÍSO**

Editores: **ADOLFO VERA Y JUAN REDMOND**

ISSN 0719-4234 Versión impresa

ISSN 0719-4242 Versión en línea [<http://www.revistafilosofiauv.cl/>]

CDD: 090

Contacto: [rhv@revistafilosofiauv.cl](mailto:rhv@revistafilosofiauv.cl)

Consejo Editorial:

**Shahid Rahman**

Universidad de Lille 3, Francia

**Olga Pombo**

Universidad de Lisboa, Portugal

**Ángel Nepomuceno**

Universidad de Sevilla, España

**Francisco Salguero**

Universidad de Sevilla, España

**Franck Lihoreau**

Universidad Nova de Lisboa, Portugal

**Víctor Duplancic**

Universidad de Congreso, Argentina

**Rafael Marin**

Universidad de Lille 3, Francia

**Laurent Keiff**

Universidad de Lille 3, Francia

**Juan Manuel Torres**

Universidad N. de Cuyo, Argentina

**David Miller**

University of Warwick, Inglaterra

**Cecilia Sánchez**

Academia de Humanismo Cristiano, Chile

**Sergio Rojas**

Universidad de Chile

**Franciscon Javier Vidal López**

Universidad de Concepción, Chile

Diagramación y corrección de textos: Jorge Budrovich Sáez

Chief Web: Rodrigo López O.

Diseño de impresión y diseño web: Javier I. López

CONVENIO DE DESEMPEÑO

Humanidades, Artes y Ciencias Sociales

Universidad de Valparaíso

## **Nota de los editores**

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a divulgar trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades. La Revista de Humanidades de Valparaíso no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas y con un alcance internacional.



## INDICE

### **Andrés Rivadulla**

White dwarfs, black holes and the philosophical  
incommensurability thesis..... 7

### **Juan Manuel Torres**

El concepto de salud y el proceso de genetización..... 13

### **Ana Henriques Pato**

O Dualismo onda-corpúsculo e o valor da Teoria científica em  
Bohr. A necessária consideração da dialéctica materialista ..... 23

### **Rodrigo Martínez R.**

Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y  
Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal ..... 33

### **Héctor Pinto B.**

La Fenomenología como ciencia originaria a propósito de las  
lecciones de 1919 de Martin Heidegger ..... 65

### **Hugo Alberto Finola**

Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel de Certeau  
y Rodolfo Kusch..... 75

Propuesta editorial..... 95



## White dwarfs, black holes and the philosophical incommensurability thesis<sup>†</sup>

Andrés Rivadulla\*

### Abstract

Incommensurability has been for about forty years one of the most discussed topics on the contemporary philosophy of science. In order to tackle this issue I assume Howard Sankey's (1997: 425) characterization of incommensurability as "the thesis that the content of some alternative scientific theories is incomparable due to translation failure between the vocabulary the theories employ". This kind of incomparability should prevent for instance the derivation of Newtonian mechanics from relativity theory, as Thomas Kuhn (1970*a* and 1970*b*) maintains. Since I have myself been concerned with the comparison of Newtonian and Einsteinian *mass* concepts in Rivadulla (2004), I focus in this short paper on the comparability of theories of contemporary theoretical physics.

Thus, instead of dealing with the question of whether the theories of contemporary physics are definitely incommensurable with each other, the main aim of this paper is to provide an answer to the question of whether it makes any sense to think about the incommensurability between contemporary physical theories, due to their obvious comparability.

KEY WORDS: Incommensurability, White Dwarfs, Black Holes, Planck Units, Theoretical Physics

### Resumen

La inconmensurabilidad ha sido durante unos cuarenta años una de las cuestiones más discutidas de la filosofía contemporánea de la ciencia. Para abordarla asumo la caracterización de Howard Sankey (1997: 425) de la misma como "la tesis de que el contenido de algunas teorías científicas alternativas es incomparable debido a fallos de traducción en el vocabulario que emplean las teorías". Este tipo de incomparabilidad debería impedir, por ejemplo, la derivación de la mecánica newtoniana a partir de la teoría de la relatividad, según mantiene Thomas Kuhn (1970*a* y 1970*b*). Como yo mismo me he ocupado de la comparación de los conceptos newtoniano y einsteiniano de *masa* en

---

<sup>†</sup> "I am very indebted to an anonymous referee for very helpful comments on a previous version of this paper". Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad Complutense de Madrid, Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia, [arivadulla@filos.ucm.es](mailto:arivadulla@filos.ucm.es)

Rivadulla (2004), en este artículo breve me centro en la comparabilidad de teorías de la física teórica contemporánea.

Así, en lugar de tratar la cuestión de si las teorías de la física contemporánea son decididamente inconmensurables entre sí, el objeto principal de este artículo es proporcionar una respuesta al problema de si tiene sentido pensar sobre la inconmensurabilidad entre teorías físicas contemporáneas, dada su obvia comparabilidad.

**PALABRAS CLAVE:** inconmensurabilidad, enanas blancas, agujeros negros, unidades de Planck, física teórica.

## 1. Introduction

In his recent, striking book on the history and philosophy of contemporary theoretical physics, *The Trouble with Physics*, Lee Smolin (2007: 255) claims that “What the new spirit of physics cannot tolerate is a presumption that one idea has to succeed, whatever the evidence”. Obviously Smolin means here that the idea in question belongs to theoretical physics. What about philosophical ideas? Might a philosophical idea succeed whatever the theoretical and empirical evidence in physics?

In *The Myth of the Framework*, the philosopher of science Karl Popper (1994: 12) affirms the “important thesis that science is capable of solving philosophical problems”. Although Popper in general believes that modern science “has something important to say to the philosopher about some of the classical problems of philosophy”. I intend to show in my contribution that modern physics also has something important to say to the philosopher of science about the so-called incommensurability problem. The incommensurability thesis might be incompatible with the development of theoretical physics. If this were true, no matter how important and disturbing the idea of incommensurability may be, this thesis could not succeed.

Theoretical astrophysics is a branch of modern physics whose development is inconceivable without the in-depth collaboration of many disciplines and theories of mathematical physics. Indeed, in order to learn about the internal constitution of strange stars such as white dwarfs and black holes, we need to take into account the intense interplay between Newtonian mechanics, relativity theory and quantum mechanics. Moreover, quantum gravity and contemporary theoretical cosmology use the Planck units system – which results from the combination of the fundamental constants  $G$ ,  $c$ , and  $\hbar$ , belonging to Newtonian mechanics, relativity theory and quantum mechanics respectively – making it difficult to assume that these theories cannot be cross-compared because they are incommensurable.

Thus, according to Smolin, either these theories are not incommensurable, or the incommensurability thesis is wrong. Endorsing Popper, theoretical physics would have contributed to solve a philosophical problem, the incommensurability problem.

## 2. Entropy and temperature of black holes and Chandrasekhar's mass limit of white dwarfs

Black holes are remnants of supernovae cores, which collapse and concentrate in a sphere of radius

$$r_g = \frac{2G_N M}{c^2}, \quad (1)$$

known as the *Schwarzschild radius*. In this formula  $G_N$  is Newton's gravitational constant,  $M$  is the star's mass and  $c$  is the speed of light.

In *The Nature of Space and Time* Stephen Hawking (1966: Chapter 3) claims that in 1973 he had discovered that black holes do have entropy [1974 is the year of the discovery of the entropy of a black hole, according to Hawking's *The Universe in a Nutshell*.] In Planck units – where  $G_N = \hbar = c = 1$  – the entropy of a black hole is

$$S = \frac{1}{4} A, \quad (2)$$

where  $A$  is the surface of the black hole.

Applied to the Sun, a black hole with the Sun's mass would have an entropy  $S = 10^{78}$ . Since entropy is a measure of disorder or the number of microstates of a physical system that are compatible with the system's macrostate, then there would be  $10^{78}$  different ways the Sun might have been constituted.

According to formula (2) the entropy of a black hole is directly proportional to the black hole's surface: the bigger the black hole, the greater its entropy.

Black holes do also have temperature. In Planck units

$$T = \frac{1}{8fkM}, \quad (3)$$

where  $k$  is Boltzmann's constant and  $M$  the black hole's mass.

As it is inversely related to the mass, the more massive a black hole is, the colder it is. Thus, were the Sun a black hole, then  $2 \times 10^{30}$  kg of its mass would be concentrated in a sphere with a radius of about 4 km, and its temperature would be about  $10^{-7}$  Kelvin, slightly above 0 Kelvin, which is terribly cold.

But if we assume that in the center of our Galaxy a super-massive black hole exists with four million solar masses, its temperature amounts to  $10^{-14}$  Kelvin.

Formulae (2) and (3) are indeed fascinating. Nonetheless, they are not particularly relevant from the viewpoint of the incommensurability problem.

The following formulae, expressing the full content of the entropy and temperature of a black hole are much more interesting:

$$S = \frac{kA}{4} \frac{c^3}{\hbar G_N} \quad (2')$$

$$T = \frac{1}{8fkM} \frac{\hbar c^3}{G_N} \quad (3')$$

Forty years before Hawking's discoveries, the Indian astrophysicist Subrahmanyan Chandrasekhar calculated that the mass limit of white dwarfs is given by the formula (Cf. Ostlie and Carroll 1996: 590)

$$M_{Ch} \approx \frac{3\sqrt{2f}}{8} \left( \frac{Z}{A} \frac{1}{m_H} \right)^2 \left( \frac{\hbar c}{G_N} \right)^{3/2}, \quad (4)$$

where  $Z$ ,  $A$  and  $m_H$  respectively design the number of protons, the number of nucleons and the hydrogen mass. If  $Z/A = 0,5$ , then  $M_{Ch} = 1,44$  solar masses.

White dwarfs are small stars with a mass of both approximately the Sun's mass and the Earth's size. They are the remnants of small stars in their last life period. The fate of our Sun is to degenerate into a white dwarf.

### 3. White dwarfs, black holes and Kuhn's incommensurability thesis

Dale A. Ostlie and Bradley W. Carroll (1996: 590) claim that formula (4) "is truly remarkable. It contains three fundamental constants –  $\hbar$ ,  $c$  and  $G$  – representing the combined effects of quantum mechanics, relativity and Newtonian gravitation on the structure of a white dwarf."

Since formulae (2') and (3') also contain the same fundamental constants –  $\hbar$ ,  $c$  and  $G$  – representing the combined effects of quantum mechanics, relativity and Newtonian gravitation on the structure of a black hole, it becomes obvious that the combination of quantum mechanics, relativity and Newtonian gravitation is of particular relevance when seeking to find out about the internal structure of both black holes and white dwarfs.

But in agreeing with Kuhn, one should assume that quantum mechanics, relativity theory and Newtonian gravitation are incommensurable with each other. And this

implies that they cannot be compared. Can theories that cannot be compared be combined with each other? That is the question.

Thus either Kuhn is right, and quantum mechanics, relativity theory and Newtonian gravitation are incommensurable with each other, and so they cannot be combined in order to learn about the internal structure of both black holes and white dwarfs, or astrophysicists are right and the combined effects of quantum mechanics, relativity theory and Newtonian gravitation on the structure of white dwarfs and black holes reveal that these theories cannot be incommensurable.

#### 4. Planck units system and the incommensurability problem

Quantum gravity and contemporary theoretical cosmology use the Planck units system, identified by:

$$\text{Planck length: } l_p = \left( \frac{G_N \hbar}{c^3} \right)^{1/2} = 10^{-35} m$$

$$\text{Planck mass: } m_p = \left( \frac{\hbar c}{G_N} \right)^{1/2} = 10^{-8} kg$$

$$\text{Planck time: } t_p = \left( \frac{G_N \hbar}{c^5} \right)^{1/2} = 10^{-43} s$$

These fundamental units result from the combination of the same constants as before. It is difficult to assume that the corresponding theories cannot be compared with each other, because they are incommensurable.

#### 5. Conclusion

In taking theoretical physics seriously, we see that Newtonian gravitation, relativity theory and quantum mechanics are frequently combined for relevant purposes in theoretical physics. Were these theories incommensurable with each other it would be impossible for instance to use them when seeking to find out about the internal structure of white dwarfs and black holes. Since moreover the arithmetical combination of the fundamental constants of these theories produces Planck units system, then we are impelled to conclude that either the fundamental theories of physics are not incommensurable or the incommensurability thesis is wrong. Consequently, theoretical physics would have contributed to solve the philosophical incommensurability problem.

**References**

Hawking, S. and Penrose, R. (1966), *The Nature of Space and Time*. Princeton: University Press.

Kuhn, T. S. (1970a), *The Structure of Scientific Revolutions*. Second enlarged edition, Chicago: University Press.

Kuhn, T. S. (1970b): "Reflections on my Critics". In I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London: Cambridge University Press.

Ostlie, A. and Carroll, B. W. (1996), *Modern Stellar Astrophysics*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Popper, K. (1994): *The Myth of the Framework. In defence of science and rationality*. London: Routledge.

Rivadulla, A. (2004): "The Newtonian Limit of Relativity Theory and the Rationality of Theory Change". *Synthese* 141: 417-429.

Sankey, H. (1997): "Incommensurability: The Current State of Play". *Theoria* 12/3: 425-445.

Smolin, L. (2007), *The Trouble With Physics. The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next*. New York: Houghton Mifflin Company, Mariner Books.

## El concepto de salud y el proceso de genetización†

Juan Manuel Torres\*

### Resumen

Hoy la salud significa algo más que la ausencia de enfermedad o no adolecer de una discapacidad, como asumían las pioneras teorías de la salud. Ser sano involucra también no poseer mutaciones genéticas que indican que, inexorablemente, se producirá en la plenitud de nuestra vida la muerte o una grave discapacidad. Los tests genéticos, cuyo número y uso para las diversas patologías de base génica crece día a día, son los que han abierto estas posibilidades predictivas e, indirectamente, han hecho del concepto de salud algo más estricto que la simple ausencia de enfermedad. La patología conocida como ‘corea de Huntington’ sirve de ejemplo sobre esta clase de situaciones. En la medida en que el concepto de salud posee profundas implicaciones económicas, jurídicas y éticas, es evidente que su modificación -que aquí analizamos brevemente- influirá en la sociedad en general, como ya influye en varias prácticas médicas. Este proceso de transformación de concepto de salud da razón, aunque sólo en parte, a la tesis que afirma que la sociedad transita por un proceso de genetización.

**PALABRAS CLAVE:** teorías de la salud, salud, enfermedad, proceso de genetización, prácticas médicas.

### Abstract

Health means today something more than the absence of illness or suffering of disability, as the pioneer theories of health had assumed. To be healthy also involves not having genetic mutations that indicate inexorably premature death or serious disabilities. Genetic tests, whose amount and use grow day by day, have opened these predictive possibilities for medicine and, at the same time, influenced for a more strict notion of health. The pathology known as ‘Huntington’s Chorea’ is an example of this kind of situations. Because of the concept of health has deep economical, ethical and legal implications –among others-, it is evident that its modification will influence on society, something that now is occurring in some medical practices. The transformation process of the notions of health and unhealth supports –albeit in part- the sociological thesis that affirms that western society is undergoing a geneticization process.

**KEY WORDS:** Theories of Health, Health, Illness, Geneticization Process, Medical Practices.

---

† Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, [jmvtorres@yahoo.com.ar](mailto:jmvtorres@yahoo.com.ar)

## Introducción

Afirmar que una sociedad atraviesa por un proceso inédito -en el sentido de un proceso desconocido hasta el presente- requiere de una cuidadosa fundamentación, pues al menos se debe cumplir con tres requisitos: el primero es que el proceso debe ser muy bien caracterizado y ser históricamente peculiar. Decir que la sociedad transita hoy por un proceso de tecnologización es correcto, pero no constituye una etapa peculiar pues comenzó hace 200 años con la revolución industrial. Finalmente, el tercer requisito es que la caracterización se ajuste a la realidad. Podemos definir muy claramente el término 'postmodernidad', pero luego -usando la tradicional distinción- deberemos demostrar que, además de significación, posee denotación o se corresponde con la realidad

El término 'genetización' fue acuñado por la socióloga canadiense A. Lipmann (1991: 15-50) para caracterizar un peculiar proceso por el que estaría atravesando la sociedad occidental: "...the ever growing tendency to distinguish people one from another on the basis of genetics; to define most disorders, behaviors and physiological variations as wholly or in part genetic in origin". Como puede observarse en la cita y otros textos de Lipmann (1992: 1469-1476 y 1994: 9-34), el proceso se encuentra bien caracterizado y por tanto cumple con la condición (i).

Varios estudios sociológicos de campo intentaron confirmar estas creencias en los actores sociales (Condit, 1997). Dicho en otras palabras, si cumple con el requisito (ii). Se trata de determinar si efectivamente los actores sociales, personas, colectivos, instituciones y organizaciones están imbuidos de esas ideas y actúan en consecuencia. Pero hasta ahora los resultados no parecen concluyentes, razón por la cual la afirmación que atravesamos un proceso de genetización estaría requiriendo de más estudios de campo (Arnason and Hjörleisson, 2007: 417-431).

A nuestro entender existe un modo indirecto de resolver la cuestión, al menos parcialmente, y que es ajena al trabajo de realizar encuestas para conocer cuán profundamente los actores sociales están influidos por los avances realizados en el campo de la genética y sus implicaciones. Esta estrategia consiste en determinar si tales avances han modificado conceptos fundamentales relacionados con el tema y prácticas médicas cuya incidencia social se encuentra fuera de toda duda. Ésta es la línea de investigación seguida por el autor de esta contribución, quien focaliza la noción de *salud*. Ésta posee innegables implicaciones sociales, legales, económicas y éticas. Políticas sanitarias, presupuestos, estigmatizaciones o justicia, son algunos de los ítems que se afectan cuando se modifica la noción de salud. ¿Ha cambiado la noción de salud bajo la influencia de los avances en genética? Naturalmente, alguien podría pensar que aquí nuevamente se plantea el trabajo sociológico de campo para determinar qué piensan las personas acerca de la salud. Pero esto no necesariamente es así pues podemos atender a lo que de hecho sucede en la práctica médica y social en general. Por ejemplo, no es necesario hacer encuestas para saber si la gente está influida por la informática ya que para ello basta ver las cosas que hace a diario y que dependen directamente de este adelanto.

### Clásicas teorías de la salud y un principio fundamental

Desde Aristóteles es una doctrina ampliamente aceptada que corresponde a la Filosofía el análisis de las nociones generalísimas. Éstas pueden ser caracterizadas como aquéllas que son comunes a varios campos de conocimiento o tienen importantes implicaciones para el hombre. Así, corresponde a la Filosofía la exploración del significado de términos como 'ser', 'persona', 'valor', 'belleza', 'conocimiento', 'libertad', etc. En consonancia con esta tradición, fueron filósofos quienes exploraron por vez primera de un modo sistemático qué es *la salud* y, por tanto, otras categorías relacionadas con ella como no salud, enfermedad, discapacidad, desventaja, etc. Antes de proseguir advertimos que la noción de *no salud* juega un rol vital en estas discusiones y es de uso común en la lengua inglesa –actualmente la lengua universal del mundo académico–, donde se expresa con el término 'unhealth' y su adjetivo 'unhealthy'. El problema es que traducirla por 'insano' es problemático, pues en el uso común del español 'insano' se aplica a las personas con algún desorden de conducta. Por esta razón usaremos la expresión 'no sano' en vez de 'insano'. Como demostraremos aquí, no sano no es equivalente a enfermo.

Hecha la aclaración terminológica, proseguimos. Naturalmente, uno estaría inclinado a pensar que la exploración del significado de 'salud' y las condiciones para su aplicación corresponde a los médicos o a instituciones como la Organización Mundial de la Salud (O. M. S.), pero no a los filósofos. Sin embargo, históricamente esto no ha sido así. Además, mientras que no hay unanimidad entre los médicos sobre qué es *la salud*, la O.M.S. da una definición que involucra ítems referidos a sus causas, circunstancias, efectos, cuestiones políticas, etc. que son ajenas a la noción misma. Finalmente, una cosa es dar una caracterización intuitiva de un concepto y otra muy diferente hacer un pormenorizado análisis de él y, justamente, esta fue la tarea pionera de Christian Boorse (1975 y 1977).

La precursora teoría de la salud de Boorse fue rápidamente seguida por otras, de las cuales algunas coincidían parcialmente con sus conclusiones, mientras que otras eran diametralmente opuestas, especialmente en lo referente al marco teórico elegido por Boorse. Entre las últimas, nos detendremos en la de Lennart Nordenfelt (1986, 1995 y 1996). De esta manera procederemos a ilustrar brevísimamente dos perspectivas muy diferentes y actuales sobre qué es la salud, las que lideran las corrientes sobre el tema.

Según Boorse, en sus primeras contribuciones, el término 'sano' se aplica con propiedad a una persona si para los análisis fisiológicos los resultados están dentro de la media estadística. Como es evidente, tal afirmación explica bien por qué su teoría se llama 'bio-estadística' y puede considerarse de cuño positivista. Es mucho más lo que puede decirse acerca de esta teoría, pero con relación a nuestro propósito nos interesa uno de los axiomas de los que parte Boorse, a saber: si uno no está sano, entonces está enfermo y viceversa. Si bien esto parece una obviedad, mostraremos que es una afirmación equivocada y que la raíz de su inadecuación se encuentra en los avances de la genética clínica.

Por su parte, Nordenfelt, quien posee una perspectiva humanista como marco teórico de su teoría, adopta como punto de partida un principio que está en consonancia con la tradición aristotélica: el ser humano es un ente que anhela la felicidad. Pero, en nuestra opinión al menos, la felicidad requiere como una condición necesaria -aunque no suficiente- tener la capacidad de realizar los fines propios de nuestra naturaleza en función del sexo y la edad. En tal sentido, estar fuera de la media estadística para nuestras funciones fisiológicas u otras características que pueden hacernos diferentes no justifica la aplicación del término 'enfermo', si es que no impiden llevar adelante las actividades que hacen a la realización de una vida plena. Así, la *anormal* baja frecuencia de respiración de un yogui o el *anormal* pulso de un atleta profesional no dan lugar – contrariamente al pensamiento de Boorse- a la aplicación de la categoría de enfermo. Ciertamente, Boorse y quienes siguen su pensamiento han tratado de responder a éstas y otras críticas, pero debemos aquí dejar de lado estas controversias. Para nuestros propósitos interesa saber que, aunque de una manera más moderada, Nordenfelt también comparte la idea de que si uno no está enfermo, entonces es porque está sano. En su lenguaje: uno puede desarrollar las actividades que le son abiertas por su peculiar naturaleza.

### **La incidencia del test genético sobre la noción de salud**

¿Ha cambiado la noción de salud? Sí y para advertir cómo, debemos considerar la aparición de los test genéticos cuyo número y uso crece día a día. Estos tests son capaces de *determinar* la presencia de mutaciones en nuestros genomas que: (i) en el futuro causarán *inexorablemente* una enfermedad que nos llevará *tempranamente* a una importante discapacidad o a la muerte; (ii) nos podrán en riesgo de padecer una enfermedad; (iii) atendiendo a los principios mendelianos de dominancia y recesividad, indican cuál es la probabilidad de tener un descendiente con una enfermedad o propensión a ella; (iv) exhiben el perfil sanitario general de una población o etnia, cuando el test se aplica en tareas de *screening*; (v) en el contexto de la fertilización in vitro, posibilitan a las parejas elegir embriones que no sufrirán en el futuro de una enfermedad producto de la herencia genética de uno de ellos o de ambos. Más aún, elegir un embrión sin ADN indeseable, pudiendo llamarse a este tipo de acciones 'supereugenesia', las cuales están en la mira de la corriente trans-humanista y sobre cuya dudosa moralidad no nos expedimos aquí. Una descripción de esta línea de pensamiento, cuyos objetivos pueden cobrar realidad a medida que progresan las técnicas genéticas de detección de errores de información, y su confrontación con el pensamiento conservativo de Habermas y otros, puede verse en Edgar Andrew (2009: 157-167).

Los test genéticos posibilitan también el conocimiento de muchas otras cosas, tanto en el ámbito de la salud, como en otros ajenos a ella. En tal sentido, nos basta recordar la importancia que poseen para la identificación de personas, parentescos o ciertas enfermedades, cuando los signos de éstas son débiles o confusos, etc.

Nos interesan particularmente aquéllos tests descritos en (i). Un caso típico es el test para la detección de las mutaciones que causan la enfermedad conocida como 'corea de Huntington' y que yacen en el cromosoma 4, consistiendo en una anormal repetición de bases (CAG). El punto fundamental es que detectada esta mutación en la persona que acepta tomar el test (se trata de una patología de naturaleza dominante)

nada puede hacerse para impedir que en la adolescencia o la adultez aparezca esta gravísima enfermedad que normalmente lleva a la locura o la muerte por suicidio. La confesión de tests capaces de detectar mutaciones de esta clase de patologías, las cuales tienen una clara etiología genética y aparecerán tardíamente en la vida de las personas, ha ido en aumento. Por razones obvias, podríamos denominar a estos genes anormales de consecuencias tardías ‘genes bombas de tiempo’. Es crucial destacar que situaciones como las que produce la sola posibilidad de contener en el genoma estos peculiares errores de información en el ADN no son *thought experiments*, por usar la conocida expresión inglesa. Rommetveit y Porz (2009, 12: 9-16) analizan un caso real, al cual enfocan alternativamente desde la teoría de Aristóteles sobre *la tragedia* y la *Grenzsituationen* descritas por Karl Jaspers, para echar luz sobre el fenómeno existencial que produce en las personas testeadas este tipo de situaciones y también para iluminar sobre ello a bioeticistas y profesionales de la salud.

Ahora procede una pregunta fundamental: ¿debemos considerar sana a una persona que lleva sobre sí una inexorable sentencia de muerte o de una seria discapacidad a una edad temprana? Notemos, antes de responder, que tal persona –antes de que las mutaciones hagan sentir su efecto sobre el organismo o fenotipo- no está enferma pues no reúne los requisitos universalmente reconocidos para afirmar en ella un estado de enfermedad: signos y síntomas. Por ello sus análisis estarán dentro de la media estadística, por concordar con la teoría de Boorse, y *aún* no tiene afectadas sus capacidades para realizar lo que en función de su naturaleza, edad y sexo puede hacer, concordando en esto con la teoría de Nordenfelt. Según el axioma compartido por las teorías expuestas, como esa persona no está enferma, está sana. Pero esta respuesta nos parece incorrecta, especialmente si ampliamos la caracterización de salud hecha por Nordenfelt, algo en lo que esta contribución quiere ser original. No se trata sólo de sí en el momento actual estamos intactos para realizar actividades, esto es, no poseemos actualmente discapacidades para nuestros fines. Se trata también de que debemos concebir al hombre como una ser capaz de transitar por tres períodos clásicos: crecimiento, madurez y declinación. A esta condición general podemos denominarla *requisito biológico básico* (Torres, 2002: 9: 43-51).

Ciertamente, el hombre es un ser para la muerte, como alguna vez expresó Heidegger. Pero este es un rasgo que no le es peculiar pues todos los vivientes llevan sobre sí el signo de la finitud de su existencia. Lo que sí le es peculiar es que, en virtud de su naturaleza inteligente, es capaz de proyectarse al futuro y planificar su propio destino. Elegir un modo de vida, formar una familia o trazar planes de largo alcance. Pero la raíz de estas posibilidades es la libertad, entre otras cosas y con relación a nuestro tema, en no poseer un genoma que *ab initio* muestre que ese desarrollo de potencialidades no será posible o se verá afectado. En la medida en que ello radique en su peculiar genoma, debemos decir que esa persona no es sana pues su genoma es parte de su biología, por hablar así. Pero notemos, una vez más, que tampoco es enferma.

¿Qué es lo que sucede aquí? Simplemente que el concepto de *salud* es hoy más estricto o, alternativamente, el de *no salud* más amplio. Este último no sólo denota a quienes padecen una enfermedad sino también a aquellos cuyo genoma contiene una inexorable sentencia de muerte o de una grave discapacidad a la edad en que uno está en la plenitud de su vida. ¿Cómo esta diferencia no pudo ser advertida por los teóricos de la salud? La respuesta es sencilla: porque ellos elaboraron sus teorías antes de la apari-

ción de estas herramientas biotecnológicas que permiten *ver* el genoma, por hablar así y, en algunos casos, predecir un futuro inexorable o con probabilidades cercanas al 100%. Es importante advertir que los resultados del Proyecto Genoma Humano (P.G.H.) acelerarán la confección de más tests para identificar mutaciones causantes de este tipo de enfermedades.

Con relación al P.G.H. es bueno aclarar que éste no nos dice dónde están los genes que codifican nuestra anatomía y fisiología, cuál es su secuencia de bases y dónde se encuentran los errores de información causantes –muchas veces– de patologías. Simplemente, los datos provenientes del PGH pueden ayudar a la confección de los test cuando ya existe una cierta localización de los genes involucrados en una patología. Esta localización es lograda por la comparación de los genomas de miembros de familia de afectados por una misma patología. Así se entiende que, contrariamente a una creencia muy extendida, los tests genéticos no debieron esperar al PGH y su historia se remonta al final de la década de 1970. Una acotación más para el lector no totalmente familiarizado con esta temática: los test genéticos no detectan genes deletéreos, p. e., el causante de la fibrosis quística. Ellos sólo detectan la mutación para la que han sido confeccionados e ignoran toda otra. Así, el test más común con relación a la patología recientemente citada detecta la mutación *Delta F 508* e ignora cualquier otra (las mutaciones son más de 600 aunque no tan frecuentes con ésta).

### **¿Estigmatización gratuita?**

Podemos preguntar abruptamente: ¿qué se gana con calificar de ‘no sana’ a una persona que no está enferma, pero que un análisis genético anticipa que tempranamente adolecerá de una grave patología? ¿No se trata de una estigmatización gratuita que en nada ayuda a la situación de las personas involucradas?

Nos parece que al menos son dos las respuestas a ambas preguntas. La primera de ellas es la siguiente: no ser sano, en el aspecto indicado, podría ser objeto de estigmatización social, pero lo fundamental es que tal condición da derecho a la protección social. Aquí, naturalmente, se plantea entonces otra cuestión: ¿qué protección se puede dar cuando la futura enfermedad es inevitable e incurable? Una, entre varias respuestas, es ésta: que esa persona pueda disponer de sus ahorros de retiro a una edad temprana ya que no podrá hacerlo en la tercera edad pues no arribará a ese estadio de la vida. La otra respuesta a las dos preguntas que encabezan la sección es la siguiente: el lenguaje ordinario es ambiguo y por lo mismo, a menudo engañoso o confuso. Siguiendo las palabras de Nordenfelt, al tratar la diferencia en lengua inglesa entre ‘illness’ y ‘disease’, decimos: ‘...a constructive theory of disease and illness... [...] ...cannot stick completely to all ordinary-language intuitions surrounding the use of terms’ (2001: 76).

El lenguaje correcto proviene, al menos en estos contextos, de lo que la ciencia nos va informando sobre la base de hipótesis bien confirmadas. Dicho de otra manera, la corrección de las expresiones en estos contextos tiene como marco de adecuación los avances en medicina clínica y biología molecular. Ciertamente, se pueden usar siempre expresiones eufemísticas, pero si tengo un potencial problema fundado sobre mi peculiar biología, entonces tengo un problema de salud.

Esto es más claro aún cuando prevemos que en un futuro no lejano algo podrá hacerse con relación a una patología como el corea de Huntington y otras similares en el ámbito de la medicina molecular, algo que no desestima intentos con tratamientos clásicos. Hace 25 años comenzaba la terapia génica, esto es, la vectorización de genes correctos para suplir la función de los incorrectos que a causa de su naturaleza mutada son incapaces de instruir a la célula para la producción de la enzima o proteína eficiente que el organismo requiere. Luego de un esporádico éxito en 1991 con relación a la patología causada por la carencia de la enzima adenosina deaminasa, la terapia génica no pudo mostrar más éxitos, al punto que fueron varios los que estimaron que no se justificaban el dinero y las horas de investigación invertidas en este peculiar proyecto. Pero en nuestra opinión, se debía perseverar pues los principios generales eran correctos y sólo se debían afinar los procedimientos teniendo en cuenta que los organismos son entidades sensibles al contexto (Torres, 2009: 203-207 y 2007: 181-194). En noviembre de 2013 la Comisión Europea aprobó el tratamiento con terapia génica para la grave enfermedad producida por la deficiencia de la lipasa de la lipoproteína, que es una sustancia crucial para el metabolismo de las lipoproteínas y cuya ausencia provoca severos trastornos pancreáticos. Hasta ahora los resultados son satisfactorios. Más aún, también el pasado año, la terapia génica se ha mostrado también exitosa con relación a la enfermedad del sistema inmune denominada ‘leuco distrofia metacromática’, aplicada por el Dr. Aiutti en el hospital San Rafeele de Milán. Este segundo caso es particularmente importante con relación a nuestros propósitos porque el tratamiento comenzó *antes* de que se produjera la enfermedad.

Hacemos aquí esta incursión sobre la terapia génica porque ya en 1995 (Torres, 1995: 133-135) habíamos anticipado como *posibilidad real* el tratamiento génico terapéutico en línea preventiva, esto es, antes que la deleterea mutación genética haga sentir sus efectos sobre el organismo. Por tanto, ya se debería suponer en la mira de los investigadores esta perspectiva para enfermedades como el corea de Huntington. Pero una *conditio sine qua non* para estos tratamientos –que indudablemente implican riesgos- es aceptar que se aplican porque esa persona no es sana y, paradójicamente para las concepciones tradicionales, no es enferma.

## Conclusiones

El análisis conceptual realizado nos muestra que el avance de la medicina a través de la confección y aplicación exitosa de los tests genéticos – los cuales han abierto el camino de la medicina predictiva – justifican plenamente la modificación del concepto de *salud* haciéndolo más estricto para su aplicación y, contrariamente, más amplio al de *no salud*. De modo diferente al intentado por quienes buscan confirmar la existencia de un proceso social de genetización haciendo encuestas sobre los diferentes actores sociales, nuestra investigación se ha movido en el terreno del análisis conceptual *vis a vis* los avances tecnológicos y prácticas médicas recientes. Ciertamente, si la genetización implica, aunque sea parcialmente, un cambio importante en los conceptos de salud, no salud o enfermedad, entonces estamos – al menos en este sentido – comenzando a transitar tal proceso

Para finalizar nos parece muy conveniente citar las premonitorias palabras del profesor Bayertz: “Genetic diagnostic could thus lead to a profound alteration in our understanding of health and disease” (1997: 247-254).

### Referencias Bibliográficas

Árnason Vilhjámu and Stefan Hjørleifsson, 2007: “Geneticization and Bioethics: advancing debate and research”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 10: 417-431.

Bayertz, Kurz, 1997, “What is special about molecular genetic diagnostics”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 23: 247-254.

Boorse, Christian, 1975, “On the distinction between disease and illness”, *Philosophy and Public Affairs*, 5: 49 – 68.

Boorse, Christian, 1977, “Health as a theoretical concept”, *Philosophy of Science*, 44: 542-573.

Condit, Celeste, 1997: *Public Discourse About Genetic Blueprints: Audience Responses are Not Necessarily Deterministic or Discriminatory*. A. A. Symposium, 17/2/97.

Edgar, Adrew, 2009, “The hermeneutic challenge of genetic engineering: Habermas and the transhumanists”, *Medicine Health Care and Philosophy*, 12: 157-167. Springer Publishers. Dordrecht.

Lipmann, Abbey, 1994: “The genetic construction of prenatal testing: Choice, consent or conformity for women?”, en K. H. Rothenberg and E. J. Thomson (eds.), *Women and Prenatal Testing: Facing the Challenges of Genetics Testing*, 9-34. Ohio State University. Columbus.

Lipmann, Abbey: “Led (astray) by genetic maps: the cartography of the human genome and health care”, *Social Science & Medicine*, 1992, 35 (12): 1469-1476. Elsevier.

Lipmann, Abbey: “Prenatal genetic testing and screening: Constructing needs and reinforcing inequities”, *American Journal of Law and Medicine*, 1991, 17: 15-50. Thomson Reuters.

Nordenfelt, Lennart, 1986: “Health and disease: two philosophical perspectives”, *Journal of Epidemiology and Community Health*, 40: 281-284. BMJ.

Nordenfelt, Lennart, 1995: *On the Nature of Health*, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Nordenfelt, Lennart, 1996: “On the notion of health as an ability”, *Scandinavian Journal of Occupational Therapy*, 3: 101-105.

Nordenfelt, Lennart, 2001, *Health, Science and Ordinary Language*, Rodopi, New York, 2001.

Rommetveit, Kjetil and Rouven, Porz, 2009, “Tragedy and *Grenzsituationen* in genetic prediction”, *Medicine, Health Care and Prediction*, 12: 9-16. Springer Publishers. Dordrecht.

Torres, Juan Manuel, 1995, "The importance of accurate terminology in the field of human gene transfer", *Human Gene Therapy*, 6: 133-135.

Torres, Juan Manuel, 2002, "The importance of genetic services for the theory of health: a basis for an integrating view of health", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 5: 43-51. Kluwer Academic Publishers.

Torres, Juan Manuel, 2007, "Terapia génica: ¿Realidad o sólo un sueño de pipa?", *Ludus Vitalis*, 27: 181-194

Torres, Juan Manuel, 2008, "Terapia génica: ¿Por qué perseverar?", *Ludus Vitalis*, 29: 203-207.



## O Dualismo onda-corpúsculo e o valor da Teoria científica em Bohr. A necessária consideração da dialéctica materialista<sup>†</sup>

Ana Henriques Pato\*

### Resumo

O desenvolvimento da ciência no século XX colocou aos físicos novos desafios. As ondas revelavam um comportamento corpuscular e as partículas comportamento ondulatório. Mas nunca simultaneamente. Essa dificuldade levou Bohr a adoptar o princípio da complementaridade, figura através da qual a contradição entre onda e corpúsculo se vê fixada. A oposição entre onda e corpúsculo é, assim, absolutizada. Penso que foi a não consideração da dialéctica que impediu Bohr de avançar no sentido da resolução daquela contradição objectiva que ameaçava reflectir-se na teoria.

Como consequência, é a realidade objectiva, na sua unidade e enquanto totalidade contraditória, que se vê despedida da teoria. A teoria científica desiste de procurar a conexão interna dos fenómenos e a sua tarefa passa a ser a mera ordenação daqueles fenómenos.

Este recalco da contradição interna da realidade tem uma segunda consequência em Bohr: a objectividade passa a ser interna à linguagem e passa a ser pensada sob a figura da intersubjectividade. De facto, Bohr, ao colocar a correlação entre objecto e instrumento de medida (ao fazer depender o fenómeno da experiência, da prática humana) como a instância em que o conhecimento se funda, está a negar a possibilidade de que haja um conteúdo das representações humanas que não dependa do sujeito, isto é, está a negar a possibilidade da objectividade.

Estas são as linhas gerais do que procurarei argumentar.

**PALABRAS CLAVE:** Bohr, realidade objectiva, princípio da complementaridade, contradição, dialéctica da natureza.

### Abstract

In the XXth century, the development of science has posed new challenges to the physicists. Waves have exhibited a corpuscular behavior while particles have exhibited undulatory behavior, but never simultaneously. This difficulty led Bohr to adopt the principle of complementarity, the figure by which the contradiction between wave and corpuscle is fixed. Thus the opposition between wave and corpuscle is absolutized. I think it was

---

<sup>†</sup> A partir de comunicação no International Symposium of Epistemology, Logic and Language University of Lisbon, 29-31st October 2012. Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, [anahpato@gmail.com](mailto:anahpato@gmail.com)

the non-consideration of dialectics that prevented Bohr from advancing towards the resolution of that objective contradiction, that was about to be reflected on the theory. Consequently, it is the objective reality, in its unity and as a contradictory totality, that is removed from the theory. The scientific theory gives up the search for the internal connection of phenomena and its task becomes the mere ordination of such phenomena. The repression of the internal contradiction of reality has a second consequence in Bohr's thought: objectivity becomes internal to language and it is considered under the figure of intersubjectivity. In fact, Bohr, by putting the correlation between object and measuring instrument (by making the phenomenon dependent of the experience, of the human practice) as the instance in which knowledge is founded, is denying the possibility that there is a content of human representations that does not depend on the subject, i.e. is denying the possibility of objectivity.

These are the general guidelines on which I will argue.

**KEY WORDS:** Bohr, Objective Reality, Principle of Complementarity, Contradiction, Dialectics of Nature.

### **O dualismo onda-corpúsculo**

No século passado, o desenvolvimento da física mostrou aos cientistas que a matéria apresentava um comportamento ondulatório e corpuscular, quer se tratasse de radiação electromagnética, quer se tratasse de partículas.

Por um lado, da radiação electromagnética, que se sabia serem ondas, descobriu-se que, sob determinadas circunstâncias, se comportava como sendo composta por corpúsculos. Esta descoberta partiu da hipótese inicialmente feita por Planck segundo a qual a energia dos átomos não era emitida de forma contínua, como seria de esperar para as ondas, mas, sim, por fracções, isto é, de forma quantizada. Foi Einstein quem, em 1905, partindo desta hipótese, não só derivou a fórmula de Planck, como explicou fenómenos até então inexplicáveis. O efeito fotoeléctrico podia agora ser explicado com base na ideia dos quanta de luz.

Por outro lado, Louis de Broglie, perante aquilo que parecia ser uma correspondência geral entre ondas e partículas, põe a hipótese de os electrões serem ondas, assim como as ondas luminosas serem partículas. Era sabido que as ondas exibiam padrões interferenciais quando sobrepostas. Para o observar, bastava fazer incidir um feixe de luz num ecrã com duas fendas. Passado pouco tempo, veio efectivamente a comprovar-se experimentalmente o comportamento ondulatório das partículas através da observação difracção de electrões, isto é, através da observação destes padrões interferenciais quando um feixe de electrões passava num alvo com duas fendas.

Temos, assim, as ondas electromagnéticas a apresentar comportamento de partículas, como temos as partículas a exibirem comportamento ondulatório. Porém, nunca simultaneamente. Um arranjo experimental revelaria as características ondulatórias e outro arranjo experimental diferente revelaria as características corpusculares. Aqui reside a essência do problema do chamado dualismo onda-corpúsculo. De acordo com Bohr, este “óbvio contraste” coloca um dilema de um “carácter até então desconhecido em física” (Bohr, 1933: 5).

## A introdução da complementaridade

Para lidar com este problema, Bohr introduziu, em 1927, o princípio complementaridade. De acordo com Bohr, a complementaridade ofereceria “meios lógicos” para a compreensão de novos campos da experiência (Bohr, 1967: 78) que já não eram passíveis de uma explicação em termos clássicos. Usando as palavras de Bohr: “a continuidade espacial da nossa imagem da propagação da luz e a atomicidade dos efeitos luminosos são aspectos complementares no sentido em que eles dão conta de características igualmente importantes do fenómeno da luz que não podem nunca ser postos em contradição directa um com o outro, uma vez que a sua análise em termos mecânicos exige arranjos experimentais mutuamente exclusivos” (Bohr, 1933: 5).

Assim, onda e corpúsculo seriam complementares no sentido em que ambos traduzem propriedades da matéria, propriedades essas que não se podem revelar simultaneamente e não podem ser colocados em contradição directa. O mesmo sucederia com a descrição espaço-temporal de um acontecimento e sua descrição dinâmica. Isto é, a posição e o momento de uma partícula estão numa relação de complementaridade, assim como o tempo e a energia. Por exemplo, não é possível prever simultaneamente, *por princípio*, a posição e o momento de uma partícula para além de determinado limite.

A introdução da ideia da complementaridade está ligada ao problema observacional que surgira com o dualismo onda-corpúsculo. Ela assenta sobre uma determinada perspectiva da relação entre objecto e instrumento de medida segundo a qual a sua inevitável interacção estabeleceria um “limite absoluto” à possibilidade de conhecer o comportamento dos objectos atómicos de forma independente dos meios de observação (cf. Bohr, 1939: 25). É precisamente isto que a noção de complementaridade procura traduzir, isto é, segundo Bohr, “a limitação fundamental, que encontramos na física atómica, da existência objectiva do fenómeno independentemente dos meios da sua observação” (Bohr, 1933: 7). Esta situação, posta em evidência pela física atómica, apenas estaria a revelar, segundo Bohr, algo fundamental comum a todas as áreas do conhecimento. Bohr atribui, assim, ao princípio da complementaridade um nível de generalidade elevado, procura elevá-lo a princípio epistemológico.

Para Bohr, não é possível conhecer o fenómeno fora de uma relação com os instrumentos de medida, isto é, não é possível conhecer o objecto fora da sua relação com uma experiência de medição. Pondo agora o problema de forma mais geral, vemos que para Bohr não é possível conhecer a realidade objectiva fora da sua relação com uma específica prática humana: a medição.

É interessante notar como tais conclusões marcadamente cépticas no plano epistemológico convivem com concepções ontológicas marcadas por uma orientação idealista. A palavra fenómeno, diz Bohr, passa então a designar “exclusivamente [...] as observações obtidas sob circunstâncias específicas, incluindo uma descrição de todo o arranjo experimental” (Bohr, 1949: 64). Isto é, para Bohr, o fenómeno só o é quando é interacção com o instrumento de medida, isto é, carece, para que o seja, de intervenção humana. Generalizando ainda mais, poder-se-ia dizer que, para Bohr, os fenómenos só são quando são fenómenos para os sujeitos.

Concluindo, o princípio da complementaridade introduzido por Bohr emerge de uma dificuldade encontrada pelos cientistas em resolver um “dilema” com que se depararam. O avanço da ciência pôs a descoberto a contradição entre o carácter ondulatório e corpuscular da matéria. A matéria era, ao mesmo tempo, onda e corpúsculo. A complementaridade foi a solução encontrada por Bohr para lidar com esta contradição posta a descoberto pelo avanço da ciência. Esta contradição objectivamente existente manifestava-se agora na teoria. Isto é, aquela que é uma contradição material reflectia-se agora idealmente. Ora, a história do conhecimento científico fornece-nos inúmeros exemplos de contradições deste tipo e mostra-nos como elas não só são inerentes à própria natureza do conhecimento, como, mais do que isso, constituem uma peça do motor para a sua progressão. Daí que a minha crítica incida na forma não dialéctica e idealista com que Bohr abordou esta contradição e nas suas consequências.

### **Crítica à complementaridade**

Tomemos, então, o chamado dualismo onda-corpúsculo. Bohr – e isto é um passo muito importante – reconhece e identifica a contradição como tal. No entanto, não a resolve. Fixa-a. Absolutiza a contradição existente entre onda e corpúsculo, lidando com ela de forma não dialéctica, e, portanto, impedindo a sua negação, a sua superação.

Ao apreender a realidade, o homem traça antagonismos e distinções. O traçar dessas linhas faz parte do próprio processo do conhecimento. No entanto, esses antagonismos e distinções têm apenas validade relativa. A natureza demonstra não possuir linhas rígidas e fixas. Como dizia Engels ao tratar este problema, a rigidez imaginada e a validade absoluta foram introduzidas na natureza pelas nossas mentes – e este reconhecimento é o cerne da concepção dialéctica da natureza (cf. Engels, 1894: 14). A distinção entre onda e corpúsculo é o exemplo disso mesmo: uma distinção válida, mas que deve ser reconhecida como relativa. Ora, perante o desmoronar dessa linha rígida na natureza, Bohr manteve-a fixa na teoria. Ou melhor, perante o avanço da ciência que demonstrava que a validade da distinção entre onda e corpúsculo era apenas relativa, Bohr, que não teve em devida conta a dialéctica, estabeleceu uma linha rígida entre onda e corpúsculo: ou onda ou corpúsculo.

O dualismo onda-corpúsculo na forma como Bohr o apresenta, bem como todos os outros pares complementares que mutuamente se excluem, é característico do pensamento não dialéctico. Ficamos então perante uma dessas “antíteses absolutamente irreconciliáveis” de que falava Engels. Por outras palavras, porque o pensamento de Bohr não foi guiado por uma abordagem dialéctica, Bohr caiu numa análise restrita, limitada, caiu em contradições insolúveis e, além do mais, na medida em que Bohr as apresenta como uma questão de “princípio”, fixadas para todo o sempre. Por esta razão, Bohr, para quem a matéria era ou onda ou corpúsculo, não pôde pôr a hipótese de a matéria ser simultaneamente onda e corpúsculo.

A complementaridade de Bohr acaba assim por efeito da recusa da possibilidade de compreensão da contradição. De acordo com este tipo de pensamento, ela deve ser removida como exigência de racionalidade. Ora, como Bohr não pode despedir a contradição com que se deparou (uma vez que se trata de uma contradição material objectivamente existente), ele vai introduzir, com o objectivo de lidar com ela no quadro das suas exigências de “racionalidade”, o tal novo meio lógico, a complementaridade. O

objectivo é alcançar no plano da teoria uma descrição onde os pólos contraditórios não sejam colocados em conflito, onde não se interpenetrem.

Sucede que essa contradição é ela própria reflexo da relação objectiva entre onda e corpúsculo. A realidade é ela própria contraditória e as suas contradições deveriam transportar-se para a teoria que pretenda ser um reflexo adequado da realidade objectiva. Portanto, Bohr, ao não perguntar pelo fundamento objectivo a que corresponde a contradição onda-corpúsculo, não está a ter em conta a própria realidade objectiva de que a teoria quântica deveria ser reflexo. É a própria realidade objectiva que deixa de se ver reflectida pela teoria científica e, assim, a mais fundamental exigência de cientificidade que não é atendida.

Mas não é só o fundamento objectivo da contradição onda-corpúsculo que não é tido em conta. Como consequência, é também esse mínimo ontológico que é o ente quântico que não se vê tomado na sua unidade e como pertencente a uma totalidade.

Bohr reduz o ente quântico à sua manifestação fenoménica e apresenta-o como uma soma de determinações postas lado a lado. A formulação do princípio da complementaridade é disso expressão directa. Quando Bohr afirma, por exemplo, que os fenómenos são complementares no sentido em que “apenas a totalidade dos fenómenos esgota a informação possível acerca dos objectos” (Bohr, 1949: 40), está precisamente a apresentar o ser como uma mera soma de determinações, como uma soma de elementos isolados retirados da totalidade em que se inserem, isto é, do sistema de relações e de condicionamentos mútuos com leis de estruturas próprias. Este isolamento é abstracto porque é absolutizado, parcelar, unilateral. Bohr reforça esse isolamento ao exigir expressamente a mútua exclusividade dos fenómenos e, consequentemente, das leis e teorias que procuram dar conta deles. Daí a complementaridade entre a descrição espaço-temporal e descrição dinâmica, entre a teoria electromagnética e mecânica e entre corpúsculo e onda.

Bohr, por tomar o ente quântico por aquilo que é imediatamente dado ou por achar que não pode tomar do ser mais do que a sua manifestação fenoménica (aqui a identificação tipicamente positivista e a cisão idealista de fenómeno e essência estão postas lado a lado, o que para o caso acaba por ser indiferente pois ambas desaguam na mesma consequência) acaba por estabelecer limites definitivos para o conhecimento no domínio quântico. É a imediatez da aparição dos fenómenos que não pode ser transposta. É a sua conexão interna que não pode ser descoberta. No fundo, é esta a posição que Bohr adopta quando diz que os fenómenos quânticos são indivisíveis. Tudo o que deles podemos conhecer é a impressão que deixam numa placa fotográfica.

Ficamos, assim, com um ente quântico que é tomado pela soma das suas determinações cuja eventual unidade não é possível apreender. “Por maiores que sejam os contrastes exibidos por fenómenos atómicos sob diferentes condições experimentais”, diz Bohr, “tais fenómenos devem ser designados complementares no sentido de que cada um é bem definido e que juntos esgotam todo o conhecimento definível acerca dos objectos em questão” (Bohr, 1955: 90). Bohr exclui, assim, a possibilidade de a teoria, a consciência, ser capaz de reflectir a realidade objectiva tal como ela é: una.

É certo que Bohr não deixa de apresentar os dados da experiência numa relação conflitual, como opostos. É o que faz ao reconhecer a dualidade onda-corpúsculo como contradição. Mas fá-lo fora da sua unidade. E por isso não a pôde resolver.. Em vez disso, fixou-a, tornou-a intransponível.

Porém, quando Bohr afirma que “apenas a totalidade dos fenómenos esgota a informação possível acerca dos objectos” está, ao mesmo tempo, a pretender negar que essa perspectiva ponha limites à ciência. Não, diria Bohr, há sempre um novo arranjo experimental que pode pôr em evidência uma nova determinação ainda não descoberta a qual podemos somar ao conjunto de todas as outras determinações. Mas isso tem precisamente que ver com aquele que, na decorrência das suas posições, acaba por ser o seu entendimento sobre o que é o conhecimento científico, sobre qual é o valor da teoria.

### **O valor da teoria**

Bohr vai, assim, colocar como a tarefa da ciência a coordenação de regularidades, a descoberta de uniformidades. A preocupação de Bohr é estabelecer “regularidades”, é “recuperar a ordem lógica” (Bohr, 1954: 74), “estabelecer relações entre as observações” (Bohr, 1954: 74).

A mecânica quântica é “como um meio de ordenar uma imensa quantidade de evidências” (Bohr, 1958: 390). Para Bohr, o interesse principal é “restaurar a ordem lógica neste campo da experiência” (Bohr, 1949: 61), evitar as “inconsistências lógicas” (Bohr, 1949: 56). De facto, o próprio põe claramente a questão: “quando falamos de quadro conceptual, referimo-nos meramente à representação lógica não ambígua de relações entre experiências”(Bohr, 1967: 68). Porém, exigir, como condição suficiente, que a teoria não contenha possibilidades de interpretações ambíguas dos resultados das medições não é mais do que uma exigência de coerência interna. A complementaridade seria, assim, o expediente que permitiria uma “descrição completamente racional dos fenómenos físicos”(Bohr, 1935: 696). Põe-se, no entanto, a questão do que significa para Bohr esta “racionalidade”.

Bohr manifesta várias vezes a preocupação de garantir “objectividade”, de garantir “não ambiguidade na comunicação”. Ora, Bohr, identifica objectividade com comunicação não ambígua. Passo a citar: “Qualquer cientista, [...], está constantemente confrontado com o problema da descrição objectiva da experiência com a qual queremos significar comunicação não ambígua” (Bohr, 1967: 67). Não há dúvida de que a objectividade, para Bohr, se funda ao nível da linguagem. Dado que Bohr entende a ciência como uma forma de coordenar regularidades é de facto natural que isso tenha implicações necessárias ao nível do que Bohr entende como objectividade. O próprio estabelece essa relação consequente. Diz Bohr: “Uma vez que o objectivo da ciência é aumentar e ordenar a nossa experiência, toda a análise das condições do conhecimento humano deve assentar em considerações do carácter e âmbito dos nossos meios de comunicação” (Bohr, 1955: 88).

Portanto, para Bohr, a ciência funda-se e é interna à linguagem. Em suma, a objectividade de Bohr é, na verdade, intersubjectividade, é o subjectivo colectivamente aceite.

Como vimos, para Bohr, o que está principalmente em causa é a teoria ser uma descrição objectiva da experiência de medição entendida esta como comunicação não ambígua. Mas isto nada garante quanto à objectividade da teoria, entendida como o reflexo da realidade objectiva (realidade essa que é mais do que o fenómeno e muito mais ainda do que um fenómeno que só o é quando é interacção com instrumentos de medida). Para Bohr, a objectividade é essencialmente um problema de comunicação. Racionalidade é não contradição lógica, é não ambiguidade. À teoria nada mais é exigido. Temos, assim, uma dita “objectividade” que, para Bohr, é interna à própria teoria e uma racionalidade esvaziada de conteúdo objectivo. Essa objectividade, em vez de se fundar numa correspondência entre as ideias descritas e as relações objectivas que a descrição (a teoria científica) procura reflectir, funda-se no interior do próprio plano ideal pois diz respeito a uma avaliação da “boa definição” de ideias. Em rigor, é a realidade objectiva, aquela que existe independentemente do sujeito, que não encontra aqui lugar. As teses de Bohr estão assim marcadas por um idealismo profundo. E é-o a três níveis fundamentais.

Em primeiro lugar porque, de um ponto de vista materialista, não se trata de negar o papel e a importância do correcto e rigoroso apuramento e desenvolvimento dos conceitos e da linguagem para o próprio desenvolvimento da ciência. Trata-se, sim, de negar que a ciência se estabelece unicamente na linguagem e é interior à linguagem. A ciência não se reduz a um esquema formal internamente coerente.

Em segundo lugar porque, de um ponto de vista materialista, não se trata de negar a necessidade de abstrações cada vez mais complexas no processo do conhecimento – pelo contrário, este é um momento necessário desse processo. Trata-se, sim, de rejeitar uma posição que nega a realidade objectiva como o ponto de partida e referente último do conhecimento científico.

A ciência carece de fundamento objectivo. É o ser que é o seu objecto e é ele que a ciência deve procurar reflectir com um grau cada vez maior de aproximação (sem que com isso queiramos dizer que a ciência possa esgotar o seu objecto ou que o processo do conhecimento não se faça com avanços e recuos). Como diz Marx, toda a ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência das coisas imediatamente coincidissem<sup>1</sup>.

Em terceiro lugar porque, de um ponto de vista materialista, o ser que a ciência visa e quer reflectir não se reduz à sua manifestação fenoménica. Por isso, a ciência deve procurar, como sua condição de cientificidade, a conexão interna (cf. Barata-Moura, 1997: 91)<sup>2</sup> dos fenómenos e não apenas uma sua descrição ou coordenação como pretende Bohr. Não se trata de uma conexão imposta ou criada por uma consciência ordenadora e enformadora, mas sim de um movimento real e objectivo. É por esta razão que, sendo a própria realidade objectiva contraditória, deve a ciência incluir, conter em si mesma, dar conta dessa contradição. Ora, Bohr deparou-se com a contradição

---

1 “Toda a ciência seria supérflua [überflüssig] se a forma de aparecimento [Erscheinungsform, forma fenoménica ou fenomenal] e a essência [Wesen] das coisas imediatamente coincidissem”. K. Marx cit. por Barata-Moura (1997: 74). A partir de Marx, K.: *Das Kapital*, III, 7, 48; MEW, vol. 25: 825.

2 A partir de Marx, K.: *Das Kapital*, III, 7, 48, II; MEW, vol.25: 825.

entre onda e corpúsculo, uma contradição objectiva que o avanço da ciência pôs a nu. Mas precisamente por não ter a dialéctica materialista em devida conta, tomou aquela que era uma contradição dialéctica por uma contradição lógica a qual deveria a todo o custo ser eliminada por não caber no quadro das suas exigências de racionalidade. Como não pôde eliminá-la, pois a própria realidade não o permitia, necessitou estabelecer o princípio da complementaridade criando assim uma espécie de figura lógica que permitisse lidar com aquela contradição de forma a que os pólos contrários não fossem, ao nível do pensamento, colocados em confronto.

### **A negação da possibilidade da verdade objectiva**

A consequência destas posições epistemológicas de Bohr acaba por ser, em última instância, a negação da possibilidade da verdade objectiva. É nessa negação que inevitavelmente se cai quando se entende a ciência como mera forma de ordenar a experiência humana, como Bohr o faz (cf. Bohr, 1967: 80), mesmo que esse caminho não seja percorrido consequentemente até ao fim. Se se entende a ciência desta forma, se se lhe retira o seu fundamento objectivo, se se nega a possibilidade de ela visar ou ser reflexo da realidade objectiva que não depende do sujeito, então a ciência não se distingue de outras formas de conhecimento não científico.

Vimos como Bohr faz depender os fenómenos da sua posição por um sujeito, como reduz a objectividade àquilo à intersubjectividade, como reduz a ciência à ordenação de fenómenos declarando impossível ir-se para além da sua imediatez e vimos como Bohr pôde tomar o ente quântico como uma mera soma de determinações, fora da unidade e totalidade contraditória em que necessariamente se insere.

O ponto nevrálgico é o facto de Bohr antepor, como a instância inaugural em que o conhecimento ao nível da mecânica quântica se funda, uma correlação entre objecto e instrumento de medida, para além da qual não se pode ir. Recordando as suas palavras: “a interacção inevitável entre os objectos e os instrumentos de medida coloca um limite absoluto à possibilidade de falar de um comportamento dos objectos atómicos que seja independente dos meios de observação” (Bohr, 1939: 25). Bohr afirma que isto levantaria um problema novo em filosofia natural. Mas, na sua essência, este problema não é novo em filosofia. É precisamente o problema da verdade objectiva.

Para Bohr, não é possível conhecer o objecto quântico fora da relação deste com o sujeito (na medida em que é este quem o experimenta com os seus instrumentos). Não se trata aqui directamente de fazer depender o objecto da consciência ou de outra instância ideal, como no caso mais tradicional das filosofias idealistas. No entanto, Bohr não deixa de fazer depender as determinações do ente quântico (e isto é particularmente evidente no caso do chamado colapso ou redução instantânea do trem de ondas) e o conhecimento a respeito desse ente de uma instância que depende do sujeito, neste caso de uma instância material, a prática humana, o experimento. A orientação idealista subjacente mantém-se: é o ser que aparece como função da sua posição pelo sujeito. A sua independência é esbatida e deixa de constituir a instância inaugural do conhecimento. No seu lugar, Bohr coloca uma correlação sujeito-objecto. Em suma, julgo estarmos perante aquilo a que José Barata-Moura chama um “idealismo da práxis” (1986).

**Referências**

- Barata-Moura, José (1997): *Materialismo e Subjectividade*, Estudos em Torno de Marx. Lisboa: Edições Avante!
- Barata-Moura, José (1986): *Ontologias da «Práxis» e Idealismo*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Bohr, Niels (1933): «Light and Life». In Bohr, Niels (2010): *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Dover Publications Inc.
- Bohr, Niels (1935): «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? » in *Physical Review*, Vol. 48 (Oct.1935): 696-702.
- Bohr, Niels (1939): «Natural Philosophy and Human Cultures». In Bohr, Niels (2010): *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Dover Publications Inc.
- Bohr, Niels (1949): «Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics». In Bohr, Niels (2010): *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Dover Publications Inc.
- Bohr, Niels (1954): «Unity of Knowledge». In Bohr, Niels (2010): *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Dover Publications Inc.
- Bohr, Niels (1955): «Atoms and Human Knowledge». In Bohr, Niels (2010): *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Dover Publications Inc.
- Bohr, Niels (1958): «Quantum Physics and Philosophy». In J. Kalckar, ed. (1996), *Niels Bohr Collected Works, Vol. 7, Foundations of quantum physics II (1933-1958)*. Amsterdam: North-Holland.
- Engels, Friedrich (1894): «Anti-Dühring». In *Karl Marx-Frederick Engels Collected Works*. New York: International Publishers, v.25, 1987.



## Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal<sup>†</sup>

Rodrigo Martínez Reinoso\*

### Resumen

En el presente texto se exponen algunos aspectos centrales de la crítica realizada por el filósofo francés Gilles Deleuze al historicismo. A partir de la obra de Nietzsche, especialmente de su *teoría del último hombre* expuesta en *Así habló Zaratustra* y de su texto “Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida”, se puede acusar el carácter mistificado de las ideas de progreso y evolucionismo del pensamiento de la Ilustración en el cual se inserta la filosofía de Hegel. También se establecen algunas relaciones entre la concepción circular y lineal de la historia y sus connotaciones políticas y éticas. Y a la vez, se subraya la relación entre historia y mito a partir de alusiones a Platón, Kant y el Relato de la Modernidad.

**PALABRAS CLAVE:** Historicismo, Nihilismo, Teoría del último Hombre, La muerte del Hombre, La muerte de Dios.

### Abstract

In the present text there are exposed some central aspects of the critique realized by the French philosopher Gilles Deleuze to the historicism. From Friedrich Nietzsche's work, specially of his *Theory of the last man* exposed in *Thus Spoke Zarathustra* and of his text “On the Use and Abuse of History for Life”, it is possible to accuse the character mystified of the ideas of progress, evolutionism and of the thought of the Illustration in which Hegel's philosophy is inserted. Also some relations are established between the circular and linear conception of the history and his political and ethical connotations. And simultaneously the relation is underlined between history and myth from allusions to Plato, Kant and the Great Statement of the Modernity.

**KEY WORDS:** Historicism, Nihilism, Theory of the Last Man, The Death of the Man, The Death of God

---

<sup>†</sup> Este artículo forma parte de mi proyecto de investigación doctoral “Sociedad y deseo a la luz de la relación entre ontología y política a partir de la obra de Gilles Deleuze”. Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad de Barcelona, Programa de Doctorado “Ciudadanía y Derechos Humanos”, línea de investigación: “Sociedad Civil e Instituciones Políticas”. Contacto: [rodrigomartinez75@outlook.es](mailto:rodrigomartinez75@outlook.es)

“El nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre como historia universal. Nihilismo negativo, reactivo, pasivo: para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jalonada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre” (Deleuze, 1986: 213).

“El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en contra de quién va dirigida” (Deleuze, 1986:17).

### 1.- Influjo del historicismo sobre la teoría y praxis política moderna y contemporánea

La filosofía de Friedrich Nietzsche —siguiendo la célebre interpretación realizada por el filósofo francés Gilles Deleuze, contenida en su obra de 1962 *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1986) —<sup>1</sup> permite pensar la historia de una manera absolutamente diversa e incompatible respecto de la manera que nos ha sido enseñada a partir del historicismo pergeñado por los filósofos e historiadores del siglo XIX.

Dentro de esta última perspectiva, la cual entre otras cosas viene a reducir lo histórico a la forma de un relato lineal y a la vez circular, por implicar una lógica de

---

1 La obra *Nietzsche y la filosofía* permitirá renovar los criterios de los estudios nietzscheanos a partir de su publicación. Recuérdese que hasta 1962 dichos estudios estaban sujetos, a grandes rasgos, bajo dos líneas de interpretación: primero, una línea que podemos rastrear en György Lukács y más recientemente en Don Dombowsky y Domenico Losurdo, donde se reduce la comprensión de la obra de Nietzsche al anatema de precursor del fascismo y de las ideologías totalitarias y autoritarias (Lemm, Vanessa, 2010: 83 y 112); y, segundo, la interpretación más académica de Martin Heidegger, la cual se centra en el carácter estético y metafísico del nietzscheanismo, más que en sus consecuencias ético-políticas y crítica a los valores de la moral, como es el caso de la interpretación que sostiene Deleuze. Por otro lado, y a un nivel ontológico, si bien Deleuze reconoce que en Heidegger hay un evidente desarrollo del tema de la diferencia ontológica (Deleuze, 2009: 15), dejará claro en dos importantes notas de su tesis doctoral *Diferencia y repetición* que Heidegger se mantiene dentro de lo que Deleuze llama los presupuestos subjetivos de la imagen dogmática y moral del pensamiento: primero, por su fidelidad al tema de lo Mismo (Deleuze, 2009: 223); y segundo, por su interpretación del eterno retorno nietzscheano. A propósito de estos dos puntos se pregunta Deleuze: “Haría que preguntarse si Heidegger no favoreció los malos entendidos, por su concepción de la «Nada», por su forma de «tachar» el ser en lugar de poner entre paréntesis el (no) de no-ser. Además, ¿es suficiente oponer lo Mismo a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones? [...]. ¿Concibe el ente de tal manera que éste sea sustraído a toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica del eterno retorno nietzscheano” (Deleuze, 2009: 113-114, nota 21). En cuanto a la distancia que separa la interpretación de Deleuze con Heidegger, la siguiente nota de *Nietzsche y la filosofía* resulta aclaratoria: “Heidegger da una interpretación de la filosofía nietzscheana más próxima a su propio pensamiento que al de Nietzsche. En la doctrina del eterno retorno y del superhombre, Heidegger ve la determinación «de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser» (cf. ¿A qué se llama pensar?) [...]. Esta interpretación descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre” (Deleuze, 1986: 257).

desarrollo que presupone tanto un *principio* como un *fin* que aunados contendrían el *sentido* del desarrollo de la historia, una suerte de *teología moderna secularizada* (Reszler, 1984: 172),<sup>2</sup> sobre la cual advierten Deleuze y Guattari con relación a la idea de Historia Universal: “La historia universal no es más que una teología, si no conquista las condiciones de su contingencia, de su singularidad, de su ironía y de su autocrítica” (Deleuze y Guattari, 1986: 279)—; modo que se encuentra vigente todavía hasta hoy, si pensamos en el *sentido común* cotidiano (*doxa*) que predomina incluso en gran parte de la academia, ciencias sociales, ciencias humanas y la propia filosofía (Descola, 2012: 15-21)—; ante dicha manera de concebir el curso de la historia, que ha sido crucial para constituir a la “tradición política occidental (...) como política de la totalidad y la universalidad” (Lazzarato, 2006: 18), no cabría dudarle, una de las figuras más preeminentes resulta ser George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Dejando para más adelante lo relativo a las diferencias dadas entre Nietzsche y Hegel a propósito de sus respectivas comprensiones de la historia —diferencia que Deleuze radicalizará en favor de Nietzsche—, pertinente resulta recordar dos preguntas que se hace François Châtelet ante la monumental obra de Hegel. Éstas nos servirán como prelude para enmarcar dos de los posibles sentidos en cómo se ha interpretado en términos histórico-políticos los sucesos acaecidos en el siglo XX a partir del hegelianismo y marxismo. Se pregunta Châtelet: “¿Ha descrito Hegel en lo esencial el Estado moderno hasta nuestros días como creían Alexandre Kojève y Eric Weil? [o] ¿No es más bien el teórico genial que ha intentado enmascarar las contradicciones de la sociedad burguesa, como juzgaba Marx?” (Châtelet, 1992: 82).

Tales preguntas, a pesar de su deferencia en cuanto a su sentido, igualmente implican el influjo que el propio Hegel ha ejercido sobre la *teoría* y *praxis* de la política moderna y contemporánea; y, en segundo lugar, permiten apreciar la antagónica valorización que se hace de la *forma-Estado* en cuanto a su relación con la idea de progreso histórico. Para unos, en efecto, el Estado moderno que Hegel ha encumbrado a una suerte de *concreción de la Razón en el mundo*, no sería más que la culminación del viaje emprendido por el Espíritu (*Geist*) a lo largo de la historia; para otros, en cambio, dicho Estado no sería más que la *mistificación* que ocultaría el verdadero trasfondo de la historia y sus desarrollos: el *problema de la dominación y explotación del hombre por el hombre*, a partir de un entramado jurídico-político que se viste con los ropajes del lenguaje de la Razón.

Ante estas dos preguntas que esgrime Châtelet, relativas a la preeminencia de la *filosofía de la historia* y de la *filosofía del Estado* que Hegel desarrolló y su innegable

---

2 Dice André Reszler, a propósito del Gran Relato Moderno y su carácter teológico secularizado: “El moderno se quita el sombrero ceremoniosamente ante las grandes construcciones teológicas de Saint-Simon, Hegel y Marx, pero en realidad va directamente a los mitos escatológicos judeocristianos —y a las profecías de Giachino da Fiore— que consolidan las estructuras de esas construcciones. En último análisis, su filosofía de la historia es en realidad una mística del cambio que prolonga las esperanzas de las herejías gnósticas y anarquistas de la Edad Media y de la época de la Reforma”. Deleuze, a propósito de la relación de las concepciones cíclicas de la historia y da Fiore, en *Diferencia y repetición* dedicará una importante nota donde aludirá a Vico y sus tres edades (Dioses, Héroes y Hombres), a Marx y el problema de la repetición histórica, a Hördelin y los mitos de Edipo y Hamlet, todo en el contexto del problema de la repetición histórica (Deleuze, 2009: 149-151).

influencia en el pensamiento político del siglo XX, lo primero que vamos a decir, respecto del propósito que persigue el presente texto, es que no nos interesa en absoluto abordar el problema de la *violencia* o *negatividad* que tales cuestiones implican, tal como lo ha abarcado, por ejemplo, Georges Bataille en su obra *Teoría de la religión* (Bataille, 1998), bajo un punto de vista que establece complejas relaciones entre el espíritu dialéctico, el deseo como fundamento de la esencia humana y el trasfondo religioso que presupone la teoría hegeliana en cuanto a su distinción taxativa entre espíritu y naturaleza. Desinterés nuestro que podría ser resumido asumiendo el hecho que en las filosofías de Deleuze y Nietzsche existe un rechazo absoluto respecto de la *concepción dialéctica de la metafísica y la filosofía* misma, cuestión que ha sido extensamente desarrollada por Deleuze y actualmente por la antropología post-estructuralista que ha surgido de la recepción de la *ontología de la pura diferencia* que Deleuze desarrolló en su tesis doctoral *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2009: 81-84 y 92-98). También son importantes su breve pero aclaratorio ensayo “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” (Deleuze, 2005: 21-25) y su artículo “Simulacro y filosofía antigua” (Deleuze, 1994: 255-280), donde Deleuze trata con sumo detalle el problema de la *dialéctica*, la *negatividad* y la *contradicción*, bajo un sentido crítico que apunta a desplazar tales categorías, sin duda fundamentales para el hegelianismo, a un ámbito derivado y secundario respecto de nociones que para Deleuze son preeminentes: *diferencia*, *multiplicidad* y *univocidad*. Dos obras recientes que se pueden consultar a propósito de la influencia de Deleuze sobre una lectura *an-historicista* y *anti-dialéctica* de la historia contemporánea, especialmente respecto de sus desarrollos relacionados con el capitalismo bajo un punto de vista neomarxista, son Maurizio Lazzarato, su obra *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (Lazzarato, 2006: 17-34),<sup>3</sup> y Giuseppe Cocco, su obra *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo* (Cocco, 2012: 199-264).<sup>4</sup> Ambos adhieren rigurosamente el repudio de Deleuze ante cualquier intento de caracterizar a la sociedad y su historia bajo el punto de vista *dialéctico* y *totalizador* (como es el caso de Hegel o Marx). Un rechazo que, en última instancia, obedece a la distancia que asume la *filosofía de la diferencia* ante todo afán por concebir la *verdad* y el *saber* cómo si fuesen un *sistema cerrado* y *total*. Sobre dicho carácter y el movimiento que describe la historia y la filosofía bajo el mismo, dirá Châtelet a propósito de Hegel:

“El movimiento que conduce de la experiencia al conocimiento de la *verdad*, la constitución de un razonamiento cerrado y sistemático que hace inteligible el devenir de los hombres y explica, descendiendo hasta los detalles, las preocupaciones sociales: acciones históricas, acontecimientos militares, rituales religiosos, obras de arte y textos literarios o filosóficos. Este razonamiento es la *filosofía de la historia* misma” (Châtelet, 1976: 203).

Lo que nos interesa en esta primera parte del presente opúsculo es articular, por un lado, el doble sentido que expresan las preguntas de Châtelet con algunos hechos que se insertan en la *forma del relato mítico*<sup>5</sup> del pensamiento político moderno, para así, por otro lado, pasar a exponer la crítica que va a erigir Deleuze al historicismo. Espe-

3 Introducción: “Multiplicidad, totalidad y política”.

4 Capítulo 3: “De las máquinas antropológicas a una ontología maquínica”.

5 Respecto de la relación entre política, épica y mito, notables son las aportaciones de A. Reszler.

cialmente, respecto de los presupuestos ontológicos y del método que presupone la filosofía de la historia de Hegel: la *dialéctica*; y en cuanto dichos presupuestos permiten la configuración de lo que más arriba hemos denominado una *teología secularizada moderna* (Reszler). O, en otras palabras, lo que nos importa de la lectura de Deleuze sobre la filosofía de Nietzsche y los aspectos donde éste aborda una crítica a la historiografía y el historicismo, punto de vista que parte de lo que el pensador francés considera como una de las aportaciones más valiosas y notables de Nietzsche, a saber: su idea de que el *nihilismo* resulta ser, ni más ni menos, el *a priori* de la Historia Universal, su condición de posibilidad y comprensión. Y no, por tanto, un rasgo peculiar que haya que situar en determinados momentos históricos. Si cabe hablar de *repudio* por parte de Deleuze ante la filosofía de Hegel y el hegelianismo, dicha animadversión debe ser inscrita en la advertencia siguiente que erige Michael Hardt respecto de la valoración crítica que Deleuze efectúa sobre la obra de Hegel:

“Deleuze trató de oponerse a Hegel y al pensamiento dialéctico frontalmente (...), con una poderosa refutación filosófica; Deleuze abordó el hegelianismo, no con la intención de rescatar sus elementos valiosos, ni para extraer «el núcleo racional de la cáscara mística», antes bien, lo hizo para articular una crítica total y un repudio del marco dialéctico negativo, de modo de lograr una autonomía real, una separación teórica de la problemática hegeliana en su totalidad” (Hardt, 2004: 17).<sup>6</sup>

Bajo estas consideraciones y advertencia de carácter metodológico, que nos salva de confrontarnos con la interminable serie de investigaciones y monumental bibliografía dedicadas al hegelianismo y sus tópicos más célebres, lo que permite la disyunción planteada por Châtelet sobre la obra de Hegel, primero que nada, es aludir al despliegue de dos líneas filosófico-políticas antagónicas que serán desarrolladas a partir del historicismo y de la filosofía de la historia. Desarrollos que tendrán innegables repercusiones a propósito de determinados hechos e ideas acaecidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como a partir de principios y fines del siglo XX.

Nos referimos, por una parte, al estallido de la Revolución Rusa de 1917 en cierto modo “nieta” del hegelianismo e “hija” del marxismo. Hecho crucial además para ponderar el influjo del marxismo sobre la historia fáctica de la historia reciente. Y, por otra parte, al resurgimiento del *espíritu conservador-liberal*, el cual estamos experimentando hoy con más fuerza que nunca, a pesar de que éste se ha mantenido vivo a lo largo del todo el siglo XX. Resurgimiento que parece haber ganado un prestigio y fuer-

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar, respecto del repudio en el pensamiento de Deleuze por la dialéctica de Hegel y el hegelianismo, la influencia temprana dentro de tres pensadores que van a determinar su simpatía y fidelidad por el empirismo, el pluralismo y una concepción de la diferencia que no se subordine a la contradicción, como es el caso de Hegel: Jean Wahl, Georges Gandillac y Jean Hyppolite. Fue el primero, Jean Wahl, quien aconsejó a Deleuze “exhumar a Hume” (Dosse, 2009: 145), resultando de dicho trabajo: *Empirismo y subjetividad*, de 1953. Georges Gandillac y Jean Hyppolite también lo influirán enormemente, no sólo porque ambos participen en el primer trabajo sobre Hume de Deleuze y el primero por ser su director de su tesis doctoral principal: *Diferencia y repetición*, sino por haber determinado ambos la revalorización que hará Deleuze de la obra de Bergson, bajo una lectura que perseguirá, negativamente, despsicologizar y desantropologizar la obra de Bergson y los temas relacionados con Hume y Kant, como es el caso de la imaginación, y en términos positivos, ontologizar dichos temas (Pardo, 2011: 237).

za inusuales desde hace al menos tres décadas y hasta la actualidad. Primero, dentro de las universidades norteamericanas de élite y, subsiguientemente, dentro del mundo gubernamental y político en los Estados Unidos. Todo ello gracias al lugar que ocupan los integrantes de dichas élites universitarias y académicas en el mundo de la política y en cuanto los mismos han resultado claves para el fortalecimiento de la *teoría de las decisiones* que respalda la gestión gubernamental, sea nacional o internacional, en la primera potencia mundial: Estados Unidos (Roca, 2009; 2010).<sup>7</sup>

En cuanto a la relevancia del acontecimiento aludido, relativo al renacimiento del pensamiento conservador-liberal y a su intensificación y propagación en el último tiempo, nos parece pertinente citar lo que dice el filósofo español Juan Ramón Capella, a saber: que este fenómeno de exaltación del espíritu liberal-conservador de las últimas tres décadas implica una suerte de “auténtico «fin del mundo», una contrarrevolución totalizante”, un verdadero “proceso de restauración del capitalismo”. Lo que el filósofo español no dudará en identificar como un acontecimiento político que compromete no otra cosa que la *gran restauración* del espíritu que ha motivado al capitalismo desde el mismo momento que se ha originado (Capella, 2007: 143 y ss).

El fenómeno al cual se refiere Capella, también puede ser comprendido a partir de algunas ideas sostenidas por la periodista y activista política Naomi Klein, quien sostiene que tales hechos representan un desenmascaramiento del neoliberalismo, en cuanto su verdadero rostro y alma han de ser comprendidos bajo el sentido de lo que ella denomina como el *capitalismo del desastre* o *doctrina del shock*. Con dichas caracterizaciones lo que pretende decirnos Naomi Klein es indicar cuál es el sentido concreto que implica el *proceso de derechización y mercantilización* que está padeciendo la sociedad mundial a partir del llamado fenómeno de *globalización* que surgió en la década de los 90 del siglo XX, tras la Caída del Muro de Berlín y el desplome de la URSS y la Cortina de Hierro. Proceso que no es más que la exhaustivización del propio modelo *economicista* que ella reconoce como inherente al *capitalismo salvaje*. O, si pensamos en el campo de la ideología y la lucha de las ideas políticas y académicas que han hecho resurgir los criterios del *marginalismo*: el triunfo de la *ideología neoliberal* impulsada por Friedrich von Hayek y Milton Friedman, los herederos del *monetarismo* de la Escuela Económica austriaca que nació a fines del siglo XIX.

Dicho triunfo del neoliberalismo, sostendrá el presente artículo a partir de la lectura de la obra de José Manuel Roca *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*, resulta imposible de comprender si no advertimos la importancia de la connivencia aludida más arriba entre los propios ámbitos académicos neoconservadores (por ejemplo: Universidad de Chicago) y las élites políticas conservadoras que forman a sus cuadros en tales centros de pensamiento; élites que a partir de ahora será

---

7 José Manuel Roca, en su artículo “Arrepentidos. Los primeros neocons” y en su obra *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*, destaca el rol ejemplar que cabe al filósofo Leo Strauss — un crítico tanto del historicismo como del liberalismo moderno — respecto de su influencia sobre Samuel Huntington, Francis Fukuyama, Harvey Mansfield y Paul Wolfowitz, personajes claves dentro del ámbito gubernamental político y económico estadounidense. Todos se formaron con Strauss en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago, y son claves por su influencia sobre la política norteamericana de los últimos 30 años: su giro cada vez más acentuado hacia una derecha conservadora en cuanto a lo político, pero marcadamente liberal en cuanto a lo económico.

preciso definir como *neo-conservadoras* o, como las denomina Roca, como los *neo-cons*, versátil concepto que expresa no un *oxímoron* respecto de lo político y sus ideales sino el carácter pragmático de los *neocons*. Esta última advertencia gana aún más consistencia si se observan los lineamientos generales de la política nacional e internacional que ha sido desarrollada por los gobiernos republicanos de Estado Unidos dados entre los años 1981-2009 (Ronald Reagan, George Bush padre y George Bush hijo). Tendencia que aún se mantiene vigente hoy, a pesar de haber percibido la opinión pública, tras el triunfo de Barack Obama, un posible giro de las políticas norteamericanas hacia políticas menos agresivas. Tal percepción, es un hecho, sólo fue producto de la euforia ante la novedosa noticia de que el país del norte fuese, por vez primera en su historia, gobernado por un hombre de color. En los hechos, Estados Unidos continúa siendo la primera potencia mundial y el árbitro del mundo, gracias al entramado económico-científico-militar que lo ha sostenido después de terminada la Segunda Guerra Mundial.

Será gracias a la hipertrofia de dicho aparato científico-económico-militar, surgido por las necesidades de producción de la Segunda Guerra Mundial, que lo económico-político comenzará a sufrir transformaciones tan drásticas que significarán un auténtico giro en 180 grados de lo que hasta ese entonces se comprendía en la relación entre economía y política. Para Deleuze y Guattari quien ha dejado constancia de la realización de tal giro es el filósofo francés Paul Virilio:

“Entre todos los autores que han desarrollado un sentido apocalíptico o milenarista, corresponde a Paul Virilio el haber señalado cinco puntos rigurosos: cómo la máquina de guerra había encontrado su objeto en la paz absoluta del terror o de la disuasión; cómo efectuaba una «capitalización» técnico-científica; cómo esta máquina de guerra no era terrible en función de la posible guerra que nos prometía como un chantaje, sino, por el contrario, en función de la paz real muy especial que ella promovía y ya instauraba; cómo esta máquina de guerra ya no tenía necesidad de un enemigo cualificado, sino que, conforme a las exigencias de una axiomática, se ejercía contra el «enemigo indeterminado», interior o exterior (individuo, grupo, clase, pueblo, acontecimiento, mundo); cómo de ella surgía una nueva concepción de la seguridad como guerra materializada, como inseguridad organizada o catástrofe programada, distribuida, molecularizada” (Deleuze y Guattari, 2006: 471).

Por otra parte, al resurgimiento de dicho movimiento liberal-conservador cabe asociarlo a un punto de inflexión, si pensamos en el momento en que comienza su implementación exitosa en el mundo contemporáneo: su triunfo en el Laboratorio de Chile, a partir del golpe de Estado de 1973 y de la implantación de lo que Deleuze y Guattari reconocerán —siguiendo nuevamente a Virilio— como la eclosión del *Estado mínimo* del *anarcocapitalismo* de Chile (Deleuze y Guattari, 2006: 467). Lo que significa, además, dar a Chile el tristemente célebre título de ser el primer país en haber ensayado el actual sistema neoliberal.

Sobre este último aspecto, Naomi Klein hará la siguiente precisión relativa a la dictadura militar de Pinochet, el terrorismo de Estado que ésta ejerció con su sistemática violación a los Derechos Humanos, y al rol que expresa la eficacia de la *tortura* en cuanto medio exitoso para instalar un sistema económico-político afín a la *anomia social* y por tanto ajeno al republicanismo dado en Chile hasta 1973. La precisión de

Naomi Klein es la siguiente: “El choque del golpe militar preparó el terreno de la terapia del *shock* económica. El *shock* de las cámaras de tortura y terror que causaban en el pueblo impedían cualquier oposición frente a la introducción de medidas económicas. De este laboratorio vivo emergió el primer Estado de la Escuela de Chicago, y la primera victoria de la contrarrevolución global” (Klein, 2007: 106).<sup>8</sup> Victoria que se ha traducido en la implementación de las 10 siguientes reglas que constituyen lo medular de la economía-política neoliberal, la cual comenzó a ser ensayada en Latinoamérica y sólo después ampliada al resto del mundo, tal como vemos lo que ha estado sucediendo desde 2008 en Europa, reglas que fueron sistematizadas en el llamado *Consenso de Washington*, de 1990:

- “1) Disciplina presupuestaria del gasto fiscal (no puede haber déficit);
- 2) Reordenamiento de las prioridades del gasto público de áreas como subsidios (subsidios indiscriminados) hacia sectores que favorezcan el crecimiento, y servicios para los pobres, como educación, salud pública, investigación e infraestructuras;
- 3) Reforma Impositiva (buscar bases imponibles amplias y tipos marginales moderados);
- 4) Liberalización financiera, especialmente de los tipos de interés;
- 5) Un tipo de cambio de la moneda competitivo;
- 6) Liberalización del comercio internacional (*trade liberalization*);
- 7) Eliminación de las barreras a las inversiones extranjeras directas;
- 8) Privatización (venta de empresas públicas y de monopolios estatales);
- 9) Desregulación de los mercados;
- 10) Protección de la propiedad privada” (Williamson, 1990).

Antes de abocarnos a la relación dada entre Deleuze, Nietzsche y el problema del historicismo, retornemos a Hegel y al fenómeno de disyunción del curso de su influjo sobre las teorías políticas historicistas del siglo XIX y XX. Así podremos entablar algunas relaciones coherentes entre la síntesis recién realizada sobre el proceso de cambios políticos del siglo XX y el rol que ha jugado la *mitología política* (Reszler, 1984: 282), sea bajo sus interpretación de derecha como de izquierda.

El origen de uno de estos cursos del hegelianismo será reconocible en lo que suele denominarse como la *derecha hegeliana*. Se constituirá, primero, por sus discípulos directos Ph. C. Marheineke, K. F. Góschel, Fr. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, K. F. Michelet y K. Rosenkrantz. Línea que en el siglo XX será continuada por Alexander Kojève y Eric Weil, como lo ha hecho notar más arriba Châtelet. Y, últimamente, en los Estados Unidos, por Samuel Huntington y Francis Fukuyama. Sumariamente, la derecha hegeliana se puede reconocer por su tendencia política liberal-conservadora: liberal, en cuanto es favorable a reformas políticas, si éstas son graduales y no afectan el modelo capitalista estructuralmente; y, conservadora, por su explícita *hostilidad a los conflictos abiertos y a la lucha de clases* (Roca, 2009). Destaca, respecto de esta versión del espíritu conservador-liberal consolidada a partir de la segunda mitad del siglo XX, su admirable capacidad para ceñirse a los cambios más radicales en el orden económico, gracias a los nuevos métodos que implica la *tecno-política* inaugu-

---

<sup>8</sup> Naomi Klein, en su obra *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, desarrolla un interesante apartado intitulado: “2. El otro doctor Shock: Milton Friedman y la búsqueda de un laboratorio *laissez-faire*”. En este apartado se dan consistentes argumentos para asumir que fue Chile el primer laboratorio del neoliberalismo que domina actualmente la economía mundial.

rada a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sobre este aspecto singular, conviene agregar a la cita anterior de Deleuze y Guattari relativa al desarrollo e hipertrofia del aparato científico-económico-militar de los Estados Unidos efectuada por Virilio, la siguiente precisión:

“Sólo después de la II Guerra Mundial la automatización, luego la automatización de la máquina de guerra, han producido su verdadero efecto. Ésta, si tenemos en cuenta los nuevos antagonismos que la atraviesan, ya no tenía por objeto la guerra, sino que se responsabiliza de la paz y tenía por objeto la paz, la política, el orden mundial, en resumen, la finalidad. Ahí es donde aparece la inversión de la fórmula de Clawsewitz: la política deviene la continuación de la guerra, *la paz libera técnicamente el proceso material ilimitado de la guerra total*. En este sentido, ya no hay necesidad de fascismo. Los fascistas sólo habían sido precursores, y la paz absoluta de la supervivencia lograba lo que la guerra total no había logrado. Ya estábamos en la tercera guerra mundial. La máquina de guerra reinaba sobre toda la axiomática (los autores se refieren al *sistema de registro monetarista* inherente al capitalismo: el dinero y la cuantificación que posibilita el mismo bajo un criterio puramente economicista) como la potencia del continuo que envolvía la «economía-mundo»” (Deleuze y Guattari, 2006: 471).

El nuevo modelo de la tecno-política al cual estamos refiriendonos, había sido advertido ya por uno de los autores importantes para Deleuze y Guattari, citado en su primera obra escrita conjuntamente en 1972, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*: Lewis Mumford. Este último en su obra *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)* (2011), va a caracterizar precisamente a los Estados Unidos (país de origen del mismo) como el Estado que logró afianzarse y consolidarse a partir precisamente de dicha *tecno-política*, que en rigor había nacido en las administraciones y burocracias totalitarias de la primera mitad del siglo XX, lo que Carl Schmitt había reconocido como el surgimiento, a partir de los totalitarismos, como el *Estado total*, sobre el cual comenta el propio Schmitt: “En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada que pueda considerarse como absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del siglo XIX, poniendo fin así al axioma de una economía libre (apolítica) y de un estado libre respecto de la economía” (Schmitt, 2002: 56).

En efecto, tecno-política que tuvo sus precursores en el *fascismo* de la Italia de Musolini, en el *nazismo* de la Alemania de Hitler y en el *comunismo* de la URSS de Stalin. Tres modelos concretos totalitarios que hoy en día se encuentran ya absolutamente sepultados, a no ser que comprendamos la advertencia de Mumford relativa a que fue Estados Unidos quien resultó ser el auténtico heredero de las mutaciones e innovaciones que implicó el Estado total al cual se refiere Schmitt. Sobresale aquí, sin duda, la idea de que *lo económico y lo político de ahora en adelante estarán imbricados*. Aunque a partir de la *propaganda* y el *marketing* político se sostenga todo lo contrario, es decir, que se siga insistiendo en que el capitalismo y el Estado son instancias opuestas. Para Deleuze y Guattari, nada más falso:

“El papel del complejo político-militar-económico es tanto más importante en cuanto garantiza la extracción de plusvalía humana en la periferia (...) El Estado, su policía, sus ejércitos, forman una gigantesca empresa de antiproducción,

pero en el seno de la producción misma, y condicionándola (...). La efusión del aparato de antiproducción caracteriza a todo el sistema capitalista (...). Nunca hubo capitalismo liberal” (Deleuze y Guattari, 1995: 243 y 260).

A propósito de este complejo político-militar-económico es que Mumford va a erigir sus conceptos de *nueva megamáquina* y *pentágono del poder*. Ya que para este pensador, el *neocapitalismo* que surgirá tras la Segunda Guerra Mundial es impensable sin la existencia de dicho complejo, fenómeno que para Mumford cabe ser comprendido a partir de la hegemonía en el sistema social de los cinco siguientes elementos: *property*, *productivity*, *profit*, *power* y *publicity*, que serían el corazón de dicho complejo. Todos elementos constituyentes de lo que el propio Mumford reconoce como un *conglomerado militar-industrial-científico* que resulta ser, en última instancia, el que ha preparado el *neo-totalitarismo* y *neo-despotismo* surgido en la segunda mitad del siglo XX, neo-despotismo y neo-totalitarismo que resulta imperceptible gracias a las nuevas condiciones de un sistema que ha vuelto difusa las propias fronteras entre el capital y el Estado, entre lo público y lo privado, en gran medida gracias a las nuevas técnicas de los *mass-media*, al *consumismo* y a la propaganda y marketing, cuestión ante la cual todos los modelos anteriores resultan ser auténticos aprendices. En palabras del propio Mumford: “De esta unión surgiría — *property*, *productivity*, *profit*, *power* y *publicity*—, entre 1940 y 1961, la megamáquina modernizada, dueña de unos poderes de destrucción «totales»” (Mumford, 2011: 265-273, 418-421 y 412).

Bajo tales observaciones, que la política liberal-conservadora haya renacido con nuevas formas y nuevos ropajes, proceso que se ha intensificado sobre todo a partir de la década de los 80 del siglo XX, no nos debe sorprender. Más aún si nos detenemos en la doble tendencia de renovación y conservación que manifiesta el movimiento liberal-conservador. Puesto que, por un lado, una de estas tendencias obedece a su apuesta por defender los órdenes relacionados con los *valores morales tradicionales*, sean los de la familia o los de aquellos ideales que se identifican con supuestos principios o dogmas que definen una *naturaleza humana inamovible e incuestionable*. De allí su afinidad con el etnocentrismo, el machismo, el espíritu religioso y una jerarquía social proclive al *statu quo*. En suma: un darwinismo social que asimila las relaciones sociales y su estratificación a leyes supuestamente naturales y donde se sostiene que las desigualdades sociales y políticas dadas de facto entre los hombres son fruto de las distintas capacidades humanas individuales (meritocracia, competencia, adaptación) y no producto de las relaciones de dominación.

Por otro lado, sobresale la capacidad de dinamismo y mutación que acusa el conservador-liberal, sobre todo en el ámbito de los cambios tecnológicos, económicos y en todo cuanto permita el desarrollo del capitalismo, cuestión que precisamente es la que ha reactualizado el neoliberalismo a partir de la década de los 80, lo que Gilles Deleuze ha denominado como la era de las *sociedades de control* (Deleuze, 1995b). Siendo sumarios, una versión del capitalismo donde el Estado se ha convertido en el *garante* de un sistema que traspasa la jurisdicción de los Estados soberanos, forma que era propia del paradigma de las *sociedades disciplinarias* o *sociedades de encierro* (Foucault), que logró su mayor desarrollo en el modelo del Estado de Bienestar, la era del *fordismo* o *keynesianismo*. Una vez entrado en crisis este último modelo, el capitalismo abrazará una lógica que trascenderá a todas las categorías políticas y económicas tradicionales, en gran medida, gracias a las tecnologías surgidas de la Tercera Revolu-

ción Industrial (telemática, cibernética, comunicación, informática). Aspecto que Deleuze anunció en dos textos célebres: *Control* y *devenir* y *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (Deleuze, 1995b: 265-286). Las connotaciones de tales ideas para el neomarxismo actual han sido ampliamente desarrolladas tanto por Maurizio Lazzarato y Giuseppe Cocco en las obras citadas más arriba, como por Toni Negri y Michel Hard en *Imperio* (2002) y por Giuseppe Cocco y Toni Negri en *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada* (2002).

Sobre la relación dada entre esta tendencia conservadora de derechas y el hegelianismo en el desarrollo del siglo XX, existe un aspecto que Deleuze y Guattari van a destacar como fundamental para comprender su lazo con los fines que se propone el historicismo, es decir, con la exaltación del tópico de la Razón. Dicen Deleuze y Guattari:

“Hay un hegelianismo de derechas que continúa vivo en la filosofía política oficial y que une el destino del pensamiento y del Estado. Kojève [...] y [...] Weil [...] son sus representantes más recientes. De Hegel [...] a Weber se han desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón, a la vez como racional-técnico y como razonable-humano. Si se objeta que esta racionalidad, ya presente en el Estado imperial arcaico, es el *optimum* de los propios gobernantes, los hegelianos responden que lo racional-razonable no puede existir sin un mínimo de participación de todos. Pero el problema más bien es saber si la propia forma de lo racional-razonable no es extraída del Estado, a fin de darle necesariamente «razón»” (Deleuze y Guattari, 2006: 380).

Por otro lado, Hegel será determinante también respecto del desarrollo de la llamada *izquierda hegeliana* o *jóvenes hegelianos*. Son autores que parten de la convicción teórico-práctica que apuesta por confrontarse a la *estructura metafísica, teleológica y teológica* del pensamiento de Hegel. Confrontación que implica en los más moderados una suerte de *matización* y en los más radicales una *demolición* del *sistema dialéctico* hegeliano (Marx decía: *invertir el edificio dialéctico*). Todo ello con el fin de *liberar al hombre de la ideología burguesa-cristiana* que Hegel sintetiza de modo notable. Mistificación que la tradición marxista reconocerá como la *falsa consciencia* inherente a la historia de *capitalismo burgués* (Pardo, 2011: 202-204). Permitiendo dicha matización o destrucción, una nueva lectura de la historia y su curso, una lectura inseparable del concepto de *emancipación* en términos políticos y sociales.

Respecto de los exponentes más prestigiosos de esta tendencia de izquierda del hegelianismo, conviene distinguir al menos los tres siguientes movimientos: el *liberal nacional*, de H. Heine y M. Hess; el *radical*, de L. Feuerbach y D. F. Strauss; y el *materalismo histórico*, cuyos fundadores son Karl Marx y Friedrich Engels, y donde sobresalen en el siglo XX también V. I. Lenin, G. Luckacs y M. Tse-tung.

Ciertamente, es la última tendencia la que se presenta como la antítesis y antípoda más radical del hegelianismo de derechas *liberal-conservador*, sea del siglo XIX o del siglo XX. Puesto que en vez de reconocer los avances de la Razón de modo paulatino y progresivo, la clave de la interpretación de la historia del marxismo estará basada en una *linealidad quebrada* que corresponde a los momentos contradictorios de los

acontecimientos históricos. Aunque haya que reconocer que igualmente seguirá apostando por una *teleología* que será clave para el desenlace histórico: la consecución del *reino de la libertad*, suerte de Edad de Oro que ha sido puesta, en vez de al comienzo de la humanidad, en la conclusión de su desenlace (Reszler, 1984: 282-296). Es decir, un relato donde se busca situar el desenlace final de la historia invirtiendo el valor y rol del propio Estado: en términos absolutos, al *buscar la disolución del Estado* (Schmitt, 2009: 22-23), por ser éste la clave del dominio burgués moderno; y, perentoriamente y con antelación a la disolución del Estado, al considerar al propio Estado como un *instrumento* que necesariamente debe conquistarse y administrarse primero, antes de llevar a efecto su destrucción. Sólo así podría abolirse el espíritu burgués y las relaciones que dicho espíritu consagra dentro de la sociedad capitalista: abolir las *relaciones de clases* y las *relaciones de explotación*. Momento de mediación que ha sido entendido por el marxismo como la *dictadura del proletariado* en cuanto se presenta como el proceso de *toma del poder*, paso previo para propiciar la *disolución del Estado burgués*. O, como lo subraya Carl Schmitt en su obra *La dictadura*: que “desde el punto de vista de una teoría general del Estado, la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica en la que el Estado «se extingue», presupone el concepto de una dictadura soberna” (Schmitt, 2009: 263).

Ahora bien, independiente de tales derivaciones teóricas y de los acontecimientos políticos provocados en el siglo XX, como de las distintas valoraciones de tales hechos que podamos efectuar, afirma Châtelet respecto del conjunto de la obra de Hegel, ahora para reconocer uno de sus aciertos y su propia grandeza en tanto teórico de la modernidad, primero, que: lo “que es seguro, es que se trata del pensador más riguroso y más profundo de esa forma histórica que es el Estado-Nación” (Châtelet, 1992: 80); y, segundo, que su pensamiento en el contexto del desarrollo de la filosofía occidental representa nada menos que el “triumfo y [...] conclusión de la filosofía clásica o, si se prefiere, de la metafísica” (Châtelet, 1972: 9). A propósito de dicha grandeza de Hegel comenta más ampliamente el propio Châtelet:

“[...] su *filosofía de la historia*, nutrida de una información considerable, examina la sucesión de los pueblos que han encarnado, en su época, con los medios que se les deben y sus invenciones singulares, la voluntad de libertad y de racionalidad del hombre. Cada uno de ellos —asiáticos, egipcios, griegos, romanos, hebreos, cristianos primitivos, musulmanes, europeos— ha elaborado al mismo tiempo que unas costumbres, universos religiosos, obras de arte, formas políticas: el despotismo oriental, la Ciudad, el Imperio, el Sacro Imperio, el Estado moderno (de la Reforma a la Revolución Francesa y al centralismo napoleónico). Cada uno de ellos, superando al precedente al descubrir sus insuficiencias e integrando sus invenciones a las propias, marca una etapa en el devenir de la humanidad libre y racional. El momento presente, según Hegel —aquel en que la formación de Estado, que toma, precisamente, como principio de su organización la razón y la libertad— permite finalmente conocer ese devenir y, por lo tanto, darse cuenta de su conclusión. Tal es el «enigma resuelto» del saber absoluto: la existencia del estado como razón en acto” (Châtelet, 1992: 80).

Esta cita tiene el mérito, además de resumir de modo notable la hipótesis del progreso que presupone el historicismo hegeliano, la de evidenciar que en éste predomina

mina la forma de un *evolucionismo* que descansa en la idea de que en Occidente es posible encontrar un estadio de cultura superior, justo al finalizar su desarrollo y despliegue. Y por tanto, que en esta forma de evolucionismo existen formas sociales históricas que supuestamente deberían ser superadas, a medida que la Razón vaya despuntando, paso a paso, a lo largo del devenir histórico. Proceso que será consumado finalmente en la institución decimonónica del *Estado moderno constitucional*, suerte de corolario de todas las formas sociales-institucionales del pasado. Para Hegel esta última forma que asume el Estado —el Estado constitucional— sería la auténtica *concreción de la Razón* en la historia humana. Concreción que él vinculará con el llamado *milagro griego*: el *logos* en el *origen* y *final* de la historia occidental, en Grecia en tanto la filosofía anuncia en tal pueblo el despertar del Espíritu (*Geist*) y en la Europa decimonónica su estadio de madurez y consumación.

Por otra parte, presupone esta apuesta filosófica y política de Hegel, esta suerte de *teodicea metafísico-práctica*, abrazar una *concepción* absolutamente *juridicista de la sociedad* (Deleuze, 2007: 175-177). Es decir: donde no serían más que las leyes y la Constitución moderna que se erige gracias a éstas, la manifestación misma de la Razón en el mundo. Y por tanto, concepción donde se concibe al propio hombre como un *sujeto abstracto*, como un *sujeto escindido* entre un *mundo privado*, en calidad de *propietario*, y un *mundo público*, en calidad de *ciudadano*.

Ha sido el propio Hegel quien ha dejado una caracterización exacta del sujeto al cual nos estamos refiriendo: el *ciudadano-burgués*, quien no es otra cosa que un ser que se debate entre las contradicciones propias de una *moralidad personal* y *solipsista* (*Moralität*) y una *moral colectiva* y por tanto *social* (*Sittlichkeit*). Doble instancia que, idealmente, debería propiciar el desarrollo de unas *virtudes cívicas* (realizables gracias al Estado) y a la vez el surgimiento de unas *virtudes privadas* (que paradójicamente nacerían de la superación de las contradicciones dadas en el seno de la *sociedad civil*). Comenta Carl Schmitt, citando a Hegel y a Fichte (en cursivas y entre «» estos dos últimos autores):

“*Bürger* comprende [...]: *citoyen* y *bourgeois*. El contraste de ambas [...] es [...] tan grande como la diferencia de un liberalismo apolítico, ético-económico, respecto de la Democracia, que es un puro concepto político. La primera y más importante manifestación sobre el *Bourgeois* como concepto contrapuesto al ciudadano, *Staatsbürger*, que existe en la esfera de lo político, se encuentra en el joven Hegel [...]: «*Se determina según esto la potencia de esa clase (el Bourgeois) de modo que en la posesión y en la justicia que sobre la posesión es posible, se encuentra que... todo individuo es capaz, en sí, de una posesión, se sostenga contra todos, como... ciudadano, en el sentido de bourgeois: para la «nulidad» política... esta clase son personas privadas, el sustitutivo se encuentra en los frutos de la paz y de la industria, y en la completa seguridad del goce de los mismos, tanto a partir del individuo como de la totalidad de los individuos. ...se encuentra dispensado de la valentía y exento de la necesidad, que es propia de quien pertenece a la clase alta..., de arriesgarse a una muerte violenta, peligro que... es la inseguridad absoluta de todo goce y posesión de derecho*». Para mostrar la [...] conexión [...] con la filosofía [...] post-kantiana baste citar... Fichte: «*La humanidad se divide en...: los que tienen propiedad y los que no la tienen*». Los primeros no son el Estado,

*sino que sostienen el Estado, «y el último está de hecho a su servicio». «Es indiferente al poseedor quién la proteja...; la única consideración es: al menor coste posible. El Estado es para el propietario un mal necesario, y todo mal debe reducirse en lo posible» (Schmitt, 1985: 247).*

## 2.- El sentido teleológico y circular del historicismo.

Sobre el rol que cabe aquí a la Razón, con relación a la apuesta por el Estado moderno constitucional por parte de Hegel, advierte Juan Ramón Capella, especialmente respecto de la utilidad de tal resolución para la clase burguesa, que: la “razón será la encargada de construir una legitimación laica, secularizada, del poder. Los conceptos nuevos [...] como soberanía, ciudadanía, revolución [...] son a menudo conceptos religiosos secularizados” (Capella, 2008: 134). El autor de esta última idea, en rigor, es Carl Schmitt, de quien resulta pertinente citar lo que sigue de su obra *Teología política*, ideas que nos servirán para orientarnos cuando más adelante confrontemos una de las recusaciones de Deleuze dirigida contra la metafísica hegeliana y contra algunas de sus mistificaciones inseparables de la teología, la antropología y la estructura mítica que se adopta en esta perspectiva. Dice Schmitt:

“Todos los conceptos centrales de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene una análoga significación que el milagro en la teología” (Schmitt, 2009b: 37).

Por otra parte, la idea del desarrollo de la historia humana en un *sentido lineal*, la cual implica a la vez a la idea de *progreso* como el *fin* propio del curso histórico, sólo es posible de ser sostenida apostando por la *fe* o *creencia* en la Razón en cuanto ésta sería la fuente, el fin y el resorte que señala el sentido ideal de dichos desarrollos y progresos. Es lo que ya Kant había establecido en su *Crítica de la razón pura* cuando se refería a los *finés supremos* de la filosofía y la cultura occidental, según una cita que recoge Deleuze en su estudio sobre la *doctrina de las facultades* que Kant erigió en sus tres críticas, cita donde se señala además que la relación entre filosofía y Razón encuentra todo su sentido en la siguiente definición de la propia filosofía: “«la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana», o como «el amor que experimenta el ser racional por los fines supremos de la razón humana»” (Deleuze, 1997: 11).

En su texto *¿Qué es la Ilustración?*, el propio Kant dejó establecido que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* o *Ilustración* implicaba necesariamente un *salto* dado desde un supuesto estadio primitivo o infantil de la sociedad humana hacia un estadio social de adultez, el cual cabe reconocer como la *edad civil* del hombre. En palabras de Kant:

“La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* « ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!», he aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2010: 21).

Esta concepción sobre la historia y sobre el hombre considerado como un todo orgánico, que ciertamente no es sólo una apuesta de Kant, sino una idea imprescindible para la propia filosofía de la historia de Hegel, pero que este último identificará más con la *Razón* que con el *Entendimiento* y más con el *Espíritu del Pueblo* (*Volkgeist*) que con la *conciencia subjetiva*, para Nietzsche y para Deleuze implica necesariamente abrazar la forma de un *gran relato*, la forma de una *mistificación* que articula todo el proyecto de la modernidad. Mistificación que presupone, siguiendo a Deleuze, por parte del historicismo, la apropiación de la *estructura circular del mito*. Cuestión no extraña a la tradición filosófica occidental, pues ya Platón había hecho de dicha estructura uno de las claves del sentido global de su pensamiento, tal como lo comenta el propio Deleuze: “La estructura del mito aparece claramente en Platón: es el círculo, con sus dos funciones dinámicas, girar y volver, distribuir o repartir; la distribución de las partes pertenece a la rueda que gira, así como la metempsicosis al eterno retorno” (Deleuze, 2009: 127). A propósito de Platón y el lugar que ocupa en términos políticos dicho esquema circular, precisa Deleuze:

“*El Político* invoca la imagen de un Dios que rige al mundo y a los hombres en el período arcaico; sólo este Dios merece propiamente el nombre de Rey-Pastor de los hombres [...]. Conforme a la más antigua tradición, el mito circular es, en efecto, el relato-repetición de una fundación [...]. La división es la verdadera unidad de la dialéctica y de la mitología, del mito como fundación y del logos como  $\mu$  ” (Deleuze, 2009: 108-109).

A dicha estructura circular, inherente al mito arcaico griego y, en general, común a todos los mitos primitivos y salvajes —según el entender de Mircea Eliade (Eliade, 2001) — habría que agregar, si consideramos la concepción historicista moderna, la estructura *teleológica*, *escatológica* y por lo mismo *lineal* del relato mítico del *judaismo*, estructura que el *cristianismo* hará suya más tarde, conciliándola con la idea de un sujeto individual provisto de interioridad (alma, conciencia moral). Permitiendo esta apropiación por parte del cristianismo la construcción de una perspectiva que va a considerar a todos los acontecimientos humanos en su totalidad dentro de un despliegue progresivo y culminante de la propia historia de Occidente. Proceso que en Hegel, según el entender de Nietzsche, conformará el *humanismo*.

Así es como al menos se entiende a partir de las consideraciones que hace Nietzsche en el texto segundo de sus *Consideraciones intempestivas*, texto intitulado: “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Se entrelazan en esta obra las críticas de Nietzsche al *humanismo* (*Menschentum*) y a la *historiografía*, a partir de tres formas de hacer historia que Nietzsche reconocerá: la *historia monumental*, que afirma el presente en vistas de las necesidades políticas de una determinada sociedad en su apogeo de crecimiento y expansión; la *historia anticuarial*, que mira más

hacia el pasado con el fin de exaltar determinados valores que inspiran al presente; y, la *historia crítica o intempestiva*, modo que según Nietzsche guarda una relación privilegiada con el futuro (Nietzsche, 1988: 63). Además de ser, esta última modalidad, la única forma libre de los vicios que entrevé en los estudios históricos del siglo XIX. El defecto y mistificación que esconde para Nietzsche la historia entendida tal como la concibe Hegel consiste en que: la “Historia, concebida como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida” (Nietzsche, 1988: 62). Lo que más arriba hemos comprendido como el despliegue del sentido de la historia en su momento culminante. Y, por tanto, un modelo que para Nietzsche dejaría en segundo plano lo más relevante para el hombre mismo: *el valor y sentido de la vida* (Deleuze, 1986: 7). Concluyendo Nietzsche respecto de tal afán histórico:

“De esta forma el sentido histórico vuelve pasivos y retrospectivos a sus adeptos [...]. En este sentido vivimos todavía en la Edad Media y la historia es todavía teología encubierta; del mismo modo que la reverencia con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una reverencia legada por el clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque en menor escala, con la ciencia” (Nietzsche, 1988: 94).

En efecto, no sería la historia más que un *Gran Relato* que permite considerar al devenir de la humanidad como *Historia Universal*, es decir, donde todos los acontecimientos humanos estarían circunscritos a un comienzo y un fin predeterminados por la forma englobante que implica el mito. O, como concluye Deleuze en *Diferencia y repetición* respecto de la propia estructura formal del movimiento dialéctico hegeliano: “Pero incluso en Hegel, todos los *comienzos* posibles, todos los presentes, se reparten en un círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro, así como los distribuye en su circunferencia” (Deleuze, 2009: 404).

Lo que Hegel presupone, en términos de mistificar determinados momentos de la historia para asentar su concepción global del desarrollo histórico de la cultura occidental, según Deleuze: “es haber concebido la relación de Grecia y la filosofía como un origen y por ende como el punto de partida de una historia interior de Occidente, de tal modo que *la filosofía se confunde necesariamente con su propia historia*” (Deleuze y Guattari, 1993: 96).

Lo que sucede aquí, en última instancia, según el entender de Deleuze, es el hecho que en la filosofía moderna, a partir de Kant y sobre todo en Hegel: “la teología se convierte en antropología” (Deleuze, 1986: 222). Sumariamente, porque en el mundo moderno e ilustrado, optimista y progresista del siglo XIX, *es el hombre quien ha terminado ocupando el lugar dejado por Dios*, tras su muerte; es el hombre quien ha terminado rescatando los valores y atributos que anteriormente se adjudicaban a Dios y a la divinidad, en suma, el hombre: “Se pone en lugar de Dios” (Deleuze, 1986: 211).

La *muerte del hombre* y la *muerte de Dios*, son dos temas que Deleuze desarrollará ampliamente en su obra *Nietzsche y la filosofía*, especialmente en el apartado intitolado: “Dios ha muerto” (Deleuze, 1986: 214-219). El tema de la *muerte de Dios* y su relación con la historia y la secularización, no sólo será un problema desarrollado por Deleuze, sino que también será un tema fundamental en la obra de Michael Foucault,

particularmente, de su célebre y polémica obra *Las palabras y las cosas*, de 1966. Especialmente en su parte final Foucault desarrollará la tesis de la *muerte del hombre* como correlato de la *muerte de Dios*. Siendo ambos aspectos claves para comprender la propia crítica que elevará Foucault al *mundo de la representación clásica*. Forma que es pertinente recordar, pues es en dicho modelo y sus ideas terminales (Dios, Hombre y Mundo) donde descansa el sentido teleológico que asume el propio historicismo. Ambos problemas serán recogidos más tarde por el propio Deleuze en su obra *Foucault*, de 1986, estableciendo en la misma una serie de relaciones entre el problema de la *muerte del hombre* y el de la *muerte de Dios*. Sobresale en tal homenaje que Deleuze rinde a Foucault el problema de la *finitud* que va caracterizar a las ciencias humanas del siglo XIX y la consiguiente crítica que podrá establecerse sobre las pretensiones historicistas de Hegel y su concepción del saber, todo a partir de nuevos criterios que aportarán las ciencias de la *biología*, la *lingüística* y la *economía-política*. Tres ciencias precisamente abocadas a subrayar el carácter finito del hombre. Tres campos que, en otras palabras, servirán para desmitificar el carácter absoluto dado al hombre en la *filosofía de la representación* y en la cual cabe inscribir a la filosofía hegeliana. Tema desarrollado con precisión por Deleuze en el anexo final de su *Foucault*: “Sobre la muerte del hombre y el superhombre”, donde precisa Deleuze:

“En la vida ya no sólo existe una fuerza de organización, sino planos de organización espacio-temporales, irreductibles entre sí, según los cuales los vivientes se diseminan (Cuvier). En el lenguaje ya no sólo existe una fuerza de flexión, sino planos sobre los cuales las lenguas afijas o en flexión se distribuyen (...); el lenguaje ya no se define por sus designaciones y significaciones, sino que remite a «voluntades colectivas» (Bopp, Schlegel). En el trabajo, ya no sólo existe fuerza de trabajo productor, sino condiciones de producción según las cuales el trabajo se adapta al capital (Ricardo), antes de que aparezca lo inverso, la adaptación del capital al trabajo extorsionado (Marx) (...). Mientras que Dios exista, es decir, mientras que la forma-Dios funcione, el hombre todavía no existe. Pero cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo ya la muerte del hombre, de tres maneras por lo menos. Por un lado, en ausencia de Dios, ¿dónde podría encontrar el hombre el garante de una identidad? Por otro lado, la forma-Hombre sólo se ha constituido en los pliegues de la finitud (...). Por último, las propias fuerzas de finitud hacen que el hombre sólo exista a través de la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción, que implica que la única «crítica del conocimiento» sea una «ontología de la aniquilación de los seres» (Deleuze, 2010: 164-167).

Al situarnos en el problema de la *finitud del hombre* y al sustraer con dicho problema el carácter mítico que implica la infinitud entendida no como actualidad, sino como esencia, lo que se está haciendo en cierto modo es obliterar de modo violento la relación que el propio Hegel había establecido entre su interpretación del cristianismo y el acontecimiento fundamental que él reconoce determina la historia occidental. Es decir, restarle relevancia a su tesis de la *conciencia infeliz* o *conciencia desventurada* (la etapa germánica del Espíritu) en cuanto resulta ser esta tesis la bisagra crucial para establecer una relación de *continuidad* entre los ideales forjados a finales de la Edad Media y los valores que fundamentarán el espíritu propiamente moderno, valores y resultado que podemos sintetizar en dos palabras que son clave para la reconciliación de

lo finito y lo infinito, de lo mortal y lo divino: *subjetividad e interioridad*, las mediaciones para el acceso a lo que Hegel denomina como *absoluto*. Pretensión de reconciliación entre lo divino y lo humano, que, hay que subrayarlo, Hegel comenzó a desarrollar en su período de juventud, tal como lo confirma la autoridad de uno de los estudiosos de la filosofía de Hegel, Jean Hyppolite, cuando señala: “Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la conciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media” (Hyppolite, 1974: 36). En otras palabras, el tránsito de un período marcado por el cristianismo y la religión, tránsito que ha de comprenderse como preludio de la eclosión de lo que hará posible a la propia modernidad: el surgimiento del *sujeto* y de la *interioridad*, que tras despuntar, lograrían supuestamente acercar al propio hombre a su destino: la *reconciliación con lo absoluto*; la realización de la razón en el mundo. Todo esto, bajo la interpretación deleuzeana y nietzscheana de la historia, no serían más que mistificaciones que pretenden legitimar un desarrollo histórico continuo que no reconoce ni corte ni ruptura entre lo divino y lo secular, a no ser bajo las supuestas superaciones que permite la *aufhebung*, superaciones que conservan lo esencial.

Respecto de este último punto, dirá el propio Deleuze que lo que en el siglo XIX culmina con la filosofía de la historia de Hegel, es nada menos que el hecho de que “el hombre y Dios se reconcilian” (Deleuze, 1986: 22). O, más ampliamente, que la “muerte de Cristo interpretada por Hegel significa la oposición superada, la reconciliación de lo finito y de lo infinito, la unidad de Dios y el individuo, de lo inmutable y de lo particular” (Deleuze, 1986: 220). Reconciliación entre lo infinito y lo finito que, en términos políticos y prácticos, significa no otra cosa que una reconciliación de carácter retrógrado y conservador, a saber: que “la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia” (Deleuze, 1986: 226).

Dice Nietzsche, a propósito de este modo de reconciliación dado entre lo finito y lo infinito, entre lo humano y lo divino, entre el mundo del aquí y del ahora y el mundo del más allá; reconciliación que ciertamente merece ser reconocida además como una solución *escatológica* al apostar por el desarrollo de un *fin final* histórico entendido como *realización de lo racional en la tierra*; dice Nietzsche, sobre este supuesto *fin final* que se define como *concreción de la razón en el Estado*:

“A esa historia entendida a lo Hegel se la ha llamado, en son de burla, el *desenvolvimiento de Dios en la tierra*, un Dios, sin embargo, que por su parte tan sólo ha sido fabricado por la Historia. Este Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las seseras hegelianas y ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación: de modo que *para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa*. Mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todas las cosas posteriores a él habrían de valorarse como una mera coda musical del rondó histórico universal (*Weltgeschichtlich*), más propiamente, como una *superfluidad*” (Nietzsche, 1988: 96-97).

### 3.- La teoría del último hombre como denuncia del historicismo: el discurso de los vencedores.

Profundizando en la interpretación de Deleuze sobre la obra de Nietzsche y sobre su perspectiva crítica de la historia, lo que intenta este último cuando erige su *teoría del hombre superior* y *teoría del último hombre*, expuestas en su obra *Así habló Zaratustra*, es nada menos que *denunciar la ficción del historicismo* que resume ejemplarmente la filosofía hegeliana. Recuérdese que en *Así habló Zaratustra* se verá desfilar a toda una serie de personajes que preceden a la constitución de lo que Nietzsche denomina como el advenimiento del *hombre superior* u *hombre histórico*, propio del siglo XIX. Ejemplos de ello son: “El adivino [...], representante del nihilismo pasivo”; “el mago [...], el falso trágico”; “el hombre más horrible representa el nihilismo reactivo: el hombre reactivo ha vuelto su resentimiento contra Dios, se ha colocado en el lugar de Dios que ha matado”; “los dos reyes son las costumbres, la moralidad de las costumbres, y los dos extremos de esta moralidad, las dos extremidades de la cultura”(Deleuze, 1986: 231); “el hombre de la sanguijuela representa el producto de la cultura como ciencia [...]. Deseo de certeza, y de apoderarse de la ciencia y la cultura” (Deleuze, 1986: 232). Todas figuras que Nietzsche presenta bajo una forma paródica que en cierto modo acusa el carácter mistificado de la propia modernidad y sus pretensiones: “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído” (Deleuze y Guattari, 1995: 41).

Tal sería el sentido general de la teoría del Hombre Superior y el Último Hombre que desarrolla Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra*, teoría que según Deleuze debe comprenderse rigurosamente ceñida al contexto del *nihilismo* como horizonte que precede a la historia en términos de comprensión. Nihilismo que para Deleuze cabe comprender como el presupuesto que permite el despliegue del movimiento dado a lo largo de la historia, reconociendo en tal despliegue precisos y diversos momentos que singularizan determinados hitos culturales, que no son más que variaciones del nihilismo, variaciones de la mistificación del sentido de desarrollo lineal y circular de la historia. En palabras más precisas de Deleuze:

“Así explicada, la historia nos conduce aun a la misma conclusión: el *nihilismo negativo* viene sustituido por el *nihilismo reactivo*, el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo*. De Dios al asesino de Dios, del asesino de dios al último hombre. Pero esta conclusión es el saber del adivino [...]. Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregar sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre. Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Estos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios. Los últimos hombres dicen todavía: «hemos inventado la felicidad»” (Deleuze, 1986: 212).

El proceso histórico que denuncia el nihilismo lo comprende Deleuze a partir de determinados desarrollos que la cultura decimonónica consagrará, entendiendo aquí a la propia cultura del siglo XIX y en especial a la filosofía alemana, de la cual Hegel sería su representante más eminente. Aunque también Deleuze matizará distintos momentos de la historia respecto de determinados caracteres que pueden ser reconocidos bajo el concepto de nihilismo y sus matices. Tal es el sentido de la distinción dada en la cita anterior entre *nihilismo negativo*, *nihilismo reactivo* y *nihilismo pasivo*. Precisa Deleu-

ze, sobre tales distinciones y lo que representan las mismas respecto de nuestra raíz cultural judeocristiana y greco-latina que sobrevive en la cultura decimonónica, las siguientes importantes observaciones:

*“Desde el punto de vista del nihilismo negativo: momento del conocimiento judío y cristiano. La idea de Dios expresa la voluntad de nada, la depreciación de la vida; «cuando no se coloca el centro de gravedad de la vida en la vida, sino en el más allá, en la nada, se ha quitado a la vida su centro de gravedad» [...] El principio y la consecuencia. La conciencia judía o conciencia del resentimiento [...]. El Dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío [...]. Al dar muerte a Dios ha hallado la manera de hacer de su Dios un Dios universal «para todos» y verdaderamente cosmopolita” (Deleuze, 1986: 214-215).*

*“Desde el punto de vista del nihilismo reactivo: momento de la conciencia europea. Hasta ahora la muerte de Dios significa la síntesis en la idea de Dios de la voluntad de nada y de la vida reactiva [...]. Nos dice que nosotros somos los que damos muerte a Dios. Con ello segrega su propio ateísmo, ateísmo de la mala conciencia y del resentimiento. La vida reactiva en lugar de la voluntad divina, el Hombre reactivo en lugar de Dios, el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el *hombre europeo*” (Deleuze, 1986: 217).*

*“Desde el punto de vista del nihilismo pasivo: momento de la conciencia budista. Si se dejan a un lado las falsificaciones que empiezan con los Evangelios y que hallan su forma definitiva en san Pablo, ¿qué queda de Cristo, cuál es su tipo personal, cuál es el sentido de su muerte? Debe iluminarlos lo que Nietzsche llama «la abierta contradicción del Evangelio». Lo que los textos dejan adivinar del verdadero Cristo: el *alegre* mensaje que aporta, la *supresión* de la idea de pecado, la *ausencia* de cualquier resentimiento y de cualquier espíritu de venganza, el *rechazo* de cualquier guerra incluso como consecuencia, la *revelación* de un reino de Dios aquí abajo como estado del corazón, y sobre todo la *aceptación de la muerte como prueba de su doctrina*” (Deleuze, 1986: 217-218).*

Si caben estas referencias de la interpretación que hace Deleuze de la obra de Nietzsche, para comprender su crítica del historicismo, se debe fundamentalmente a que para el primero la obra de Nietzsche se dirige precisamente contra la mistificación que ha efectuado la propia filosofía moderna, especialmente Kant y Hegel: la consagración de los valores religiosos y morales de la cultura occidental en sus distintos momentos, a partir de un movimiento que los interioriza bajo la forma de la moral y la conciencia. Mistificación que evidentemente implica un *proceso de secularización* de los contenidos religiosos y míticos de las instituciones teológico-políticas del pasado, tal como lo recordábamos más arriba cuando citábamos a Carl Schmitt y su texto *Teología política*. Proceso de secularización que aclara en muchos sentidos la animadversión de Nietzsche, no sólo contra la religión judía y cristiana, sino contra el propio humanismo como último refugio de los valores y supersticiones de tales religiones; y más todavía, repudio del carácter pseudo-lógico de la dialéctica, que para Nietzsche y Deleuze representa no otra cosa que el *elemento místico* por excelencia de la filosofía hegeliana, la instancia *mágica* que permite resolver todas las contradicciones, seas lógicas o históricas. Y es

por tal cosa que precisamente señala Deleuze lo que sigue respecto de la relación dada entre Nietzsche y Hegel, entre Nietzsche y la dialéctica: “El antihegelianismo atraviesa toda la obra de Nietzsche, como hilo de agresividad [...]. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por eso debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze, 1986: 17).

Es a partir de tales aspectos críticos dirigidos contra la dialéctica, que se ha de comenzar a comprender la serie de personajes y situaciones que Nietzsche presenta en su teoría del hombre superior. Teoría que en el fondo es la expresión *plástica* de una *denuncia del curso nihilista de la historia* y que la filosofía hegeliana permite reconocer ejemplarmente. Sobre todo cuando se erige a la *negación* y la *negatividad* como los motores de la lógica de desarrollo de la historia y del propio pensamiento occidental. Problema que no sólo es una mistificación o una ficción de carácter especulativo, en cuanto representa un *falso movimiento* (Hardt, 2004: 53), sino también un falso movimiento que compromete consecuencias negativas de índole práctica. Y, también, en cuanto permite la dialéctica que los contenidos mistificados se conviertan a lo largo del *devenir concreto de las sociedades e instituciones occidentales*, en *valores reactivos* que repercutirán en los modos de vida del hombre concreto. Para Nietzsche y Deleuze, en resumen, lo que culmina con la filosofía de la historia de Hegel, no es más que un error que ya se encontraba presente en las mistificaciones del humanismo, error dentro del cual, puntualiza Deleuze, subsiste un carácter pseudo-lógico inherente a la dialéctica misma en cuanto ésta es capaz de mezclar y combinar todo tipo de creencias y convicciones: “Desde Hegel, la filosofía se presenta como una extraña mezcla de ontología y de antropología, de metafísica y humanismo” (Deleuze, 1986: 255).

Y en términos lógicos y ontológicos, por no alcanzar la dialéctica hegeliana jamás lo concreto y lo singular, la multiplicidad inherente a lo real, es decir, la realidad considerada en sus peculiaridades y caracteres que se sustraen a lo general, la realidad considerada en su carácter múltiple irreductible: “la principal acusación de Deleuze no es que la dialéctica sea incapaz de reconocer el ser en términos de una dinámica, un proceso; lo que en realidad sostiene es que el movimiento de la dialéctica es un falso movimiento [...], al pretender reconstruir lo real con ideas generales” (Hardt, 2004: 53 y 47). Es lo que ya había advertido Henri Bergson, según Michel Hardt, cuando sostenía que: “una dialéctica de opuestos continúa siendo una mera «combinación» de dos términos, no una síntesis, porque los términos siguen siendo exteriores y, por lo tanto, no pueden formar una cadena causal coherente y necesaria” (Hardt, 2004: 47).

O, si intentamos dar contenido a dos metáforas que recuerda Deleuze y recoge del propio Bergson: la primera, para elogiar a la dialéctica platónica como el *arte del buen cocinero*, por saber cortar a la realidad en sus articulaciones; y, la segunda, para desvirtuar a la dialéctica hegeliana aludiendo al *arte del mal sastrero*, que trata de vestir a la realidad con trajes demasiado holgados (conceptos generales como: el Ser, la Nada, el Devenir; Tesis, Antítesis, Síntesis; dos de las fórmulas trágicas más célebres de Hegel); a propósito del carácter abstracto que implica la dialéctica bajo estas observaciones, dirá Deleuze en su obra *El bergsonismo*:

“Conocemos muchas teorías que combinan lo uno y lo múltiple. Todas ellas tienen en común la pretensión de recomponer la realidad con ideas generales.

Se nos dice: el Yo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), luego es la unidad de lo múltiple (síntesis). O bien, se nos dice: lo Uno es ya múltiple, el Ser desaparece en el no-ser y produce el devenir. Las páginas donde Bergson denuncia este movimiento del pensamiento abstracto forman parte de las más bellas de su obra: tiene la impresión de que en este método *dialéctico* se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados (...). Jamás se alcanza lo concreto combinando la insuficiencia de un concepto con la insuficiencia de su opuesto, jamás se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por otra generalidad (...). Pero también se manifiesta la incompatibilidad del bergsonismo con el hegelianismo, e incluso con cualquier método dialéctico. Bergson le reprocha a la dialéctica ser un *falso movimiento*, es decir, un movimiento del concepto abstracto que, a fuerza de imprecisión, sólo va de un contrario a otro contrario” (Deleuze, 1996: 42).

Que sea importante señalar la oposición de Nietzsche contra el método dialéctico y especialmente contra el método dialéctico hegeliano y su utilización de la negación, la contradicción y la oposición, que son los elementos pseudo-lógicos que permiten el despliegue de la *dialéctica* a partir de sus célebres *síntesis triádicas*, se comprende porque son precisamente tales elementos lo que hacen que sea el pensamiento hegeliano, según Deleuze, una auténtica *amalgama de ideologías* (Deleuze, 1986: 236). Amalgama desde la cual se entiende también la capacidad de la dialéctica de articular el desarrollo abstracto y vacío del movimiento del Espíritu (ontología) con el desarrollo de determinados hechos a lo largo del acontecer humano concreto (historia). Amalgama sobre la cual se constituye lo que Nietzsche denomina como la *cultura superior* característica de la consciencia hegeliana, que pretende *conservar* con tal método y sus síntesis todo cuanto sirva del pasado, todo cuanto valga para situar al hombre decimonónico como el heredero y por tanto la cúspide de la historia y sus desarrollos. Esta teoría — la del hombre superior o último hombre — Nietzsche la erigió exactamente para desvirtuar a la cultura propia de lo que Kant reconociera como el hombre de la *Aufklärung*. Desvirtuándose así también la supuesta implicación para el hombre, en términos genéricos, de la Ilustración: el pretendido abandono por parte del hombre de una minoría de edad y su supuesto devenir razonable, racional y consciente en la etapa adulta de la historia.

Este modo de razonar sobre la historia, donde se desprecian los modos de vida arcaicos, primitivos y salvajes, para Nietzsche no resulta ser más que una idea que parte de la demonización y olvido de una serie de valores que el hombre erigió en la etapa más importante y larga del acontecer humano: lo que en la segunda disertación de la *Genealogía de la moral* se denomina como el periodo de la *eticidad de las costumbres* (Nietzsche, 2011: 85-87).

En efecto, esta amalgama de ideologías se fundamenta en la *mezcla* (síntesis), en la compatibilización y capitalización, de las más diversas *creencias y artículos de fe* dados en los distintos momentos de la historia humana. Y, es por tal cosa que Nietzsche entiende al *sentido histórico* como un *sentimiento semi-bárbaro* y a la vez *cosmopolita*, inherente a la conjunción desmedida de una serie de modos de vida y modos de pensar, que la historia y su afán aglutinador permite visualizar y atesorar. Distintos momentos que, sintetizados, convergerán en el producto terminal que Nietzsche reconocerá como la *cultura superior* del hombre burgués del siglo XIX.

Sobre este punto, relativo la síntesis y convergencia de cuanta creencia haya existido en la historia y su relación con la ideología burguesa, inherente al capitalismo decimonónico, dirán Deleuze y Guattari: “Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en «la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído»” (Deleuze y Guattari, 1995: 40-41).

Es para dichos autores, en efecto, no otra cosa que “la edad del cinismo que viene acompañada por una extraña piedad” (Deleuze y Guattari, 1995: 232). Y donde dicho cinismo y piedad “constituyen el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un *Urstaat* espiritualizado” (déspota) (Deleuze y Guattari, 1995: 232). Es lo que más arriba habíamos denominado como la *falsa consciencia* inherente al hombre burgués decimonónico, al hombre liberal-conservador.

Toda esta historia sobre el hombre-burgués del siglo XIX y sus supuestas virtudes inherentes al producto histórico terminal de la humanidad, hay que decirlo, parte de la convicción de que *el hombre estaba destinado a dominar a la naturaleza*, a hacerse *señor* de la misma, con el fin de conquistar el hombre su propia *libertad* entendiéndose: la *libertad burguesa* : sea mediante la apropiación de todos los recursos técnicos heredados del pasado; sea mediante la *conservación y superación (aufhebung)* de los tesoros espirituales que el hombre ha visto desfilarse a lo largo de la historia universal; sea mediante el rescate de los valores contenidos en las instituciones más variadas como lo serían la Iglesia, la Moral, el Estado, la Religión y el Arte. Pretendiendo Hegel, en este contexto, ser él mismo un *testigo (tertium: un tercero)* privilegiado de la historia que se devela de modo definitivo. Es decir, donde Hegel estaba convencido que era posible auscultar el sentido del despliegue del *Absoluter Geist* o *Espíritu Absoluto*, luego de su largo viaje desde el mundo judaico, griego, romano y, finalmente, germánico. Todo entendido como el pleno desenvolvimiento del proceso de culminación de la historia. Hecho que terminará identificándose con el humanismo protestante y más tarde con su último desarrollo: la filosofía alemana. Al grado de poder prever dicho espíritu el propio *destino* de la historia humana, es decir, lo que Hegel entendía como *el fin de la historia*.

Esta última tesis, tras la caída del Muro de Berlín y tras el derrumbe de la URSS, llevó a Francis Fukuyama, asesor de la Casa Blanca y discípulo de Leo Strauss, a decretar el *fin de las ideologías* y el comienzo de un nuevo tránsito histórico Nueva Jerusalén: paz en el orden mundial . Y donde lo que se debería deducir respecto de lo que hay que hacer a partir de ahora en adelante, políticamente hablando, a partir de este fin final de la historia, es simplemente *administrar las cosas del mundo*. Tal sería el sentido para Fukuyama del *fin de la lucha por el reconocimiento político*, es decir, del *fin de la dialéctica del amo y el esclavo* propuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Y en términos marxianos: esto significaría el *fin de la lucha de clases* y, por tanto, el *advenimiento de un mundo sin contradicciones sociales y políticas* que interrumpan el desenvolvimiento de la sociedad de mercado y de la democracia liberal y en el caso de Marx el despliegue de un hombre nuevo (Reszler, 1984: 194-212). Para Fukuyama es la sociedad de mercado la depositaria final de la *aufhebung* (superación)

hegeliana, según su polémica obra: *El fin de la historia y el último hombre* (Fukuyama, 1992).<sup>9</sup>

Retornando a Hegel y su concepción *totalizante de la historia*, lo que Nietzsche y Deleuze rechazan de esta tesis es la idea de que en la cultura occidental puedan concentrarse, asimilarse y sintetizarse, toda suerte de artículos de fe y creencias, gracias al método de la dialéctica y al propio *movimiento dialéctico* que según Hegel describen la realidad concreta y el devenir histórico. Y es por tales pretensiones, donde supuestamente se conjugarían los más diversos fenómenos y los disímiles hitos, que para Nietzsche y Deleuze cabe decir que “el cristianismo, el humanismo, el egoísmo, el socialismo, el nihilismo, las teorías de la historia y de la cultura (todos estos aspectos, no representarían más que) la dialéctica en persona” (Deleuze, 1986: 230).

Que todas estas formas sean posibles de ser englobadas en un único gran relato, es sumariamente el gran error del historicismo, su equívoco, su auténtica *hybris* teórica-práctica. Error que, como lo ha indicado Deleuze más arriba, nace del desacierto de Hegel de haber identificado el propio devenir racional de la humanidad con el movimiento lineal que parte desde el mundo griego hasta la propia filosofía alemana entendida como culminación del desarrollo y despliegue de la Razón. Específicamente, a partir de su *creencia* en el *logos* como superación del carácter mítico de las formas de pensamiento anteriores y como el motor del desarrollo espiritual de Occidente. Lo que se conoce, escuetamente, como el *milagro griego de la Razón* (Renan).

Esta última hipótesis —la del milagro griego de la Razón— ha sido desmitificada por el célebre filósofo francés Jean Pierre Vernant, en su célebre obra: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Fundamentales son algunas observaciones que realiza en su capítulo dedicado a desvirtuar el supuesto salto del mito al logos, capítulo que precisamente lleva por título: “Del Mito a la razón”. Detengámonos en algunas de tales observaciones, de suma relevancia para vislumbrar algunos prejuicios que todavía son sostenidos en la actualidad, tales por el racionalismo, el evolucionismo y el propio historicismo:

“El pensamiento racional tiene una fecha civil [...]. Es el siglo VI antes de nuestra era [...] tal es el sentido del «milagro» griego [...]. En el transcurso de los últimos cincuenta años [...] la confianza de Occidente en el monopolio de la razón ha sido puesta en entredicho [...]. El pensamiento racional, en el tiem-

---

9 Fukuyama, politólogo neoconservador norteamericano, discípulo de L. Strauss y de A. Kojève (un hegeliano de derecha), fue asesor del gobierno de Clinton y propulsor del Proyecto para el Nuevo Siglo Americano. Además fue uno de los que firmó, en 1998, junto a Robert Kagan, Richard Perle, William Kristol y John Bolton, una carta al presidente Bill Clinton, propulsando el reinicio de la guerra contra Irak. Más tarde fue asesor del gobierno de G. W. Bush, quien sabemos reeditó la guerra iniciada por George Bush padre contra Irak. Respecto de los años 1989-1992, años en que cayeron el Muro de Berlín y la URSS, son precisamente las fechas que indican, primero la publicación de su artículo: “El fin de la historia” (1989), y luego la obra ya citada. En esta obra sostiene la idea de que el triunfo de la democracia liberal y el mercado libre, luego del derrumbe de la URSS, vienen a confirmar que el capitalismo es el único modelo político capaz de trascender históricamente. Quien critica de modo riguroso esta tesis y su carácter resueltamente superficial, respecto de la lectura de Hegel y Kojève, es Jacques Derrida en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*.

po que siente preocupación por su porvenir y que pone en duda sus principios, se dirige hacia sus orígenes; interroga su pasado para situarse, para comprenderse históricamente” (Vernant, 1973: 334-335).

“Dos fechas jalonan este esfuerzo. En 1912, Cornford publica *From religion to philosophy*, en la que intenta, por primera vez, precisar el vínculo que liga al pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional [...]. Y es en 1952 nueve años después de su muerte cuando aparecen, agrupados bajo el título *Principium sapientiae* [...], las páginas en las cuales estatuye el origen mítico de la primera filosofía griega” (Vernant, 1973: 335).

“La razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres; de todas estas técnicas de las que el lenguaje es el instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva [...] sobre los hombres [...]. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como la hija de la ciudad” (Vernant, 1973: 364).

Para acabar de matizar el problema de la historia y su forma superlativa, es decir, las pretensiones omnímodas del historicismo y la puesta en entredicho de la concepción que Hegel nos ha heredado, Vincent Descombes dirá, en una frase inequívoca que viene a sintetizar magistralmente lo que hemos estado intentando sostener y destacar a lo largo de este artículo a partir de la *concepción histórica quebrada de la historia* que Nietzsche y Deleuze oponen a Hegel, respecto de todo esto, dirá Descombes: la “Historia es el mito occidental” (Descombes, 1998: 147). Mito del cual participa la propia historia de la filosofía, desde Hegel y hasta al menos Heidegger, según Deleuze y Guattari: “Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en la medida que plantean la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (Deleuze y Guattari, 1993: 96).

Ante este tipo de tentativas, que permiten justificar *lo intolerable*, y recordando que en el pensamiento de Hegel la *guerra es el motor de la historia* y que incluso el pensamiento de Heidegger en el periodo nazi también cedió a una suerte de canto de sirena que lo llevó a entusiasmarse, políticamente hablando, con determinados humores arcaicos propios del Espíritu del pueblo alemán; ante este tipo de extravíos, parece correcto decir que el *sentido la historia* aquí ha sido asumido como uno propio del *relato de los vencedores*. Es lo que al menos podemos deducir si asumimos la siguiente conclusión a la cual llega Deleuze, respecto del historicismo que atraviesa a la filosofía alemana y su obsesión con el pensamiento griego: que la “historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplica para legitimarlas” (Deleuze, 2000: 30).

Si ampliamos esta recusación de Deleuze al ámbito de quiénes han resultado ser los grandes perdedores de la historia, respecto de la configuración de los grandes relatos de la Historia Universal, pertinente nos parece citar la siguiente idea Pierre Clastres de su obra *La Sociedad contra el Estado* (obra que recibió una fuerte influencia del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari): “La historia de los pueblos que tienen una historia es, se

afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de la lucha contra el Estado” (Clastres, 2010: 230).

*Quebrar* la Historia Universal y las pretensiones del historicismo, en los términos desarrollados hasta aquí por el presente artículo, no significa otra cosa que desarticular y recusar la pretensión de abarcar bajo una sola mirada el devenir total de la historia. Es decir, rechazar la supuesta posibilidad de erigir bajo una *Figura mítica* y sólo una, de carácter omnímodo y totalitario, a la historia total, gesto que es propio de los procedimientos del mito, la religión y la teología, no de la filosofía. No sería propio de la filosofía, según el entender de Deleuze y Guattari, proceder por *figuras* en el ejercicio filosófico, al menos bajo una concepción inmanentista:

“Es “el antiguo sabio procedente de Oriente (quien) piensa tal vez por Figura, mientras que el filósofo inventa y piensa el Concepto (...). Resumiendo, los primeros filósofos son lo que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los sabios, que son los personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde un afuera por un gran déspota o por un dios superior a los demás (...). Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay filosofía cada vez que hay inmanencia” (Deleuze y Guattari, 2009: 93 y 47).

La pretensión de adscribir el nacimiento, desarrollo y fin, momentos que articulan supuestamente el sentido de los acontecimientos históricos, a un Gran Relato determinado por fines trascendentes que se realizarían en un momento privilegiado histórico, momento que además se autoproclama como el fin de los fines, es precisamente presuponer que toda la historia humana tiene un sentido continuo adscrito a una *necesidad intrínseca del propio desarrollo histórico*. Además de significar también la legitimación de cuanto haya acaecido bajo el reino de dicha necesidad (*anaké*). Al menos desde la perspectiva de Gilles Deleuze y su lectura de la obra de Nietzsche, hacer historia a lo Hegel es simplemente abrazar el relato de lo necesario y por tanto dar la espalda al carácter singular y plural que describe la historia misma y las sociedades diversas que la configuran. Al respecto, Deleuze y Guattari harán la siguiente precisión en *El Anti-Edipo*: “es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortés y límites, pero no la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que (...) hubieran podido no producirse nunca” (Deleuze y Guattari, 1995: 145).

Para concluir, las consecuencias prácticas que se puedan seguir de las objeciones que Deleuze y Nietzsche efectúan contra todo intento de totalizar los acontecimientos de la historia y los hechos que subyacen a los mismos, más allá de que sea un gesto estratégico de legitimación al servicio de los vencedores o poderosos, hay que buscarlas precisamente en la *quiebra de sentido* de la historia misma, siempre y cuando aceptemos, claro está, que aquí el sentido que se derrumba es algo dado como presupuesto, predeterminado, dado de antemano, y no respecto del sentido que Deleuze desarrollará en su obra *Lógica del sentido*. Es en esta obra que Deleuze va a concebir al sentido

como resultado, encuentro, punto de llegada, creación e invención, sentido que presupone un no-sentido que le precede. El *sentido*, en tal contexto, no es algo por encontrar o descubrir, sino algo por crear e inventar. El sentido no está ni en la concreción de la Razón en la forma del Estado constitucional (Hegel), ni en la toma del poder o en la revolución tal como la entendían Lenin, Mao o Castro. El sentido, para Deleuze, se ha de erigir hoy en día, por ejemplo, considerando a aquéllos que precisamente les ha sido vedado el tener una voz y discurso, a aquéllos que Deleuze reconocerá como los actores más relevantes en la era de las sociedades de control: las *minorías*. Y: “Si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente le convienen (Deleuze y Guattari, 2006).

Esta última cita, relativa a la cuestión de las *minorías* y la distancia tanto con el Estado como con los procesos revolucionarios tradicionales del marxismo que las mismas guardan, permite abrir una brecha y distancia respecto de las desastrosas noticias que más arriba hemos abordado cuando recordábamos las transformaciones del capitalismo dadas a partir de la segunda mitad del siglo XX, dadas tras el surgimiento del complejo político-económico-militar a que aludían Mumford, Deleuze y Guattari. Puesto que si bien tales constataciones permiten pensar en una suerte de fatalidad y determinismo que nace de la constatación de la hegemonía del neoliberalismo en la era de las sociedades de control, por el triunfo de los mecanismos y la tecno-política, no es menos cierto que son las propias mutaciones y transformaciones que explican este imbricado problema las que han permitido desarticular una serie de dogmas y artículos de fe de la politología, las ciencias sociales y los discursos revolucionarios. Originando así una nueva percepción y sensibilidad sobre lo político que corresponde precisamente las minorías. En palabras de Maurizio Lazzarato:

“Es aquí donde nos enfrentamos a una novedad radical de los comportamientos políticos contemporáneos, ya que hacen emerger la oposición, el antagonismo, entre dos tipos de instituciones: las instituciones que crean y reproducen el modelo, el patrón, la medida de una mayoría, y las instituciones que crean y repiten las condiciones de la política como experimentación, como *empowerment*, como devenir. En las sociedades de control estamos enfrentados a una pluralidad de modelos mayoritarios («el Hombre blanco, cristiano, cualquier habitante macho adulto que habite las ciudades americanas o europeas de hoy en día»), el telespectador de medidor de audiencia, el régimen de salariado (...). Minoría, en cambio, designa antes que nada un deseo, es decir, el movimiento de un grupo que, cualquiera sea su número, está o bien ocluido por la mayoría, o bien incluido, pero como fracción subordinada” (Lazzarato, 2006: 187-188).

La respuesta de Deleuze, ante la disyuntiva expuesta en la cita de Lazzarato entre una manera de hacer y comprender la política tradicional de modo mayoritario y molar (estadística) y otra manera de concebir la política, minoritaria y molecular (singular), será categórica:

“Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos

tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros (...). La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables (...). Lo indecible (otra manera de mencionar para Deleuze y Guattari lo no-numerable, lo que escapa a la axiomática capitalista) es por excelencia el germen y el lugar de las decisiones revolucionarias (...). No hay lucha que no se realice e través de todas las proposiciones indecibles, y que no construya conexiones revolucionarias contra las conjugaciones de la axiomática (capitalista)” (Deleuze y Guattari, 2006: 474-476).

Para finalizar, un ejemplo de análisis concreto del lugar que ha correspondido a las *minorías* en la creación e invención de instituciones que permiten comprender *procesos de democratización* que escapan a las lógicas de la política mayoritaria en la actualidad (por ejemplo: el asistencialismo), es la obra de Giuseppe Cocco: *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del Mundo* (Cocco, 2012). Ésta obra describe el propio devenir de las grandes metrópolis del capitalismo global contemporáneo y su compleja relación con la *tercermundiarización* o *créolisation* universal que experimentan, por ejemplo: Londres, París, Madrid, Barcelona, Sao Paulo, New York y todas las megalópolis que forman parte de la red del Capitalismo Mundial Integrado (Deleuze y Guattari). Todo gracias a los grandes movimientos migratorios hacia las zonas de desarrollo y riqueza mundial. Todo esto se refiere a la concreta irrupción de *terceros mundos* en el corazón del Primer Mundo y a la concentración de grandes capitales en las grandes ciudades del Tercer Mundo, rompiendo en cierto modo los límites tradicionales entre países desarrollados y sub-desarrollados. Entre otras cosas, tal fenómeno vendría a resumir el fin de las distinciones clásicas del capitalismo entre *centro* y *periferia*, tópicos propios del mundo de la era del Estado de bienestar, no de nuestro presente. Un modo de resumir el valor de esta bella y asombrosa obra, quizás consista en decir que cumple a cabalidad con el sentido de lo que Deleuze y Guattari han denominado como una *política menor*, *política minoritaria* o *política de la diferencia*. Paradójicamente, si bien derriba tal perspectiva una serie de dogmas del liberalismo y marxismo, tal mirada no se queda en un diagnóstico fatídico y determinista (como sería el economicismo y la denuncia del capitalismo financiero contra el capitalismo industrial del *fordismo* y *keynesianismo*). Para Giuseppe Cocco, más bien los fenómenos aludidos deben ser comprendidos a partir de las propias fuerzas vitales, a partir de la *potencia de las minorías* que *se resisten* al intento del capitalismo por controlarlas con el fin de expoliarlas. Es una perspectiva que se asume como una *política de la multiplicidad*, una *política pluralista*, que se opone radicalmente a la *mirada monoculturalista* y *etnocentrista* del hegelianismo y del marxismo. Tal es precisamente el doble sentido de *MundoBraz*: mostrar cómo, tras los propios efectos desastrosos de la globalización y teniendo presente las propias estrategias de luchas de clases del siglo XX, junto con sus fracasos, irrumpe un movimiento contrario, que Jean-Luc Nancy ha denominado como movimiento de *mundialización*, proceso opuesto a la *globalización*, y que se presenta como la *potencia que resulta irreductible al sistema capitalista* y a la *mirada mayoritaria que lo legitima* en cuanto implica “«un mundo hecho de otros mundos», de muchos mundos” (Cocco, 2012: 23). En suma, una perspectiva que sólo cabe identificar con las minorías que pueblan el *devenir-Sur del mundo*, que es otra manera de identificar lo que ha sucedido tras la quiebra de la Historia Universal etnocentrista y su fundamental artículo de fe, seudo-teológico, seudo-mitológico y seudo-filosófico: el historicismo.

## Bibliografía

- Bataille, Georges (1998): *Teoría de la religión*: Taurus, Madrid.
- Capella, Juan Ramón (2007): *Entrada a la barbarie*: Trotta, Madrid.
- Capella, Juan ramón (2008): *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado*: Trotta, Madrid.
- Clastres, Pierre (2010): *La sociedad contra el Estado*: Virus, Barcelona.
- Cocco, Giuseppe (2012): *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*: Traficantes de Sueños, Madrid.
- Châtelet, François (1976): “La historia”, en Châtelet, François, *Historia de la filosofía: Ideas, doctrinas* (Tomo IV): Espasa-Calpe, Madrid.
- Châtelet, François (1992): *Historia del pensamiento político*: Tecnos, Madrid.
- Châtelet, François (1972): *Hegel según Hegel* : LAIA, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1986): *Nietzsche y la filosofía*: Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1988): *Diferencia y repetición*: Júcar, Madrid.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1993): *¿Qué es la filosofía?* : Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1994): *Lógica del sentido*: Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1995a): *Conversaciones*: Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1995b): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*: Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1996): *El bergsonismo*: Cátedra, Madrid.
- Deleuze, Gilles (1997): *La filosofía crítica de Kant*: Cátedra, Madrid.
- Deleuze, Gilles (2000): *Nietzsche*: Arena Libros, Madrid.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2006): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*: Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2007): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 – 1995)*: Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2009): *Diferencia y repetición*: Amorrortu, Buenos Aires – Madrid.
- Deleuze, Gilles (2010): *Foucault*: Paidós, Madrid.
- Derrida, Jacques (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*: Editorial Trotta, Madrid.

- Descola, Philippe (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*: Amorroutu, Buenos Aires-Madrid.
- Descombes, Vincent (1998): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1993-1978)*: Editorial Cátedra, Madrid.
- Dosse, François (2009) : *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*: Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Eliade, Mircea (2001): *El mito del eterno retorno*: Emecé, Buenos Aires.
- Hardt, Michel (2004) : *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*: Paidós, Buenos Aires.
- Hardt, Michel y Negri, Toni (2002): *Imperio*: Paidós, Buenos Aires
- Hyppolite, Jean (1974): *Génesis y estructura de “La Fenomenología del espíritu de Hegel”*: Península, Barcelona.
- Lazzarato, Maurizio (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*: Traficantes de Sueños, Madrid.
- Lemm, Vanessa (2010): *La filosofía animal de Nietzsche*: Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Mumford, Lewis (2011): *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)*: Pepitas de Calabaza, Logroño.
- Nietzsche, Friedrich (1972): *Así habló Zaratustra*: Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2011): *La genealogía de la moral*: Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*: Península, Barcelona.
- Pardo, José Luis (2011): *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*: Pre-Textos, Valencia.
- Reszler, André (1984): *Mitos políticos modernos*: Fondo de Cultura Económica, México.
- Roca, José Manuel (2010): “Arrepentidos. Los primeros neocons” en *Revista El Viejo Topo*, 2010, 264. Barcelona: El Viejo Topo.
- Roca, José Manuel (2009): *La reacción conservadora. Los neocons y el capitalismo salvaje*: La Linterna Sorda, Madrid.
- Schmitt, CARL (2002): *El concepto de lo político*: Alianza Editorial, Madrid.
- Schmitt, Carl (1982): *Teoría de la Constitución*: Alianza Editorial, Madrid.
- Schmitt, Carl (2009): *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*: Alianza Editorial, Madrid.
- Schmitt, Carl (2009b): *Teología política*: Trotta, Madrid.
- Vernant, Jean Pierre (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*: Ariel, Barcelona.

Williamson, John (2002), *What Washington Means by Policy Reform?* En Peterson Institute for International Economics. Consulta 15 de noviembre de 2013: <http://www.ie.com/publications/papers/paper.cfm?researchid=486>



## La Fenomenología como ciencia originaria a propósito de las lecciones de 1919 de Martín Heidegger<sup>†</sup>

Héctor Pinto Benavides\*

### Resumen

El presente ensayo tiene como propósito, describir y presentar –a modo de aproximación– el proceso investigativo e intelectual que desarrolla Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo (1919), *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las cuales intenta configurar una cierta idea de filosofía como ciencia originaria. Al mismo tiempo, este ensayo intenta ser una contribución a la difusión y conocimiento de una etapa intelectual de Heidegger que –en mi opinión– permitiría una comprensión más profunda e integral del conjunto de su obra y pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, fenomenología, ciencia originaria (Urwissenschaft), vivencia (Erlebnis), vida fáctica.

### Abstract

This paper aims to describe and present, as approach, the research and intellectual process that develops Heidegger his first lessons in Fribourg (1919), *The idea of philosophy and the problem of worldview*, in which attempts to set up some idea of philosophy as the original science. At the same time, this paper is intended as a contribution to the dissemination and knowledge of Heidegger's intellectual stage, which in my opinion, allow a deeper and a comprehensive set of understanding his work and thought.

KEY WORDS: Heidegger, Phenomenology, Original Science (Urwissenschaft), Experience (Erlebnis), Factical Life.

### I

Desde que a mediados de los años ochenta se iniciara la publicación en la *Gesamtausgabe* de las primeras lecciones de Martín Heidegger durante su primera estadía en la Universidad de Friburgo (1919-1923), en aquel tiempo como un prominente *Privatdozent*, las investigaciones en torno a su obra han tomado una nueva y fructífera dirección.

---

<sup>†</sup> Ponencia leída en el III Congreso Nacional de Filosofía (Valparaíso, Chile) el día 7 de noviembre de 2013. Agradezco al Prof. Dr. Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado) sus asertivos y orientadores comentarios respecto del ensayo, así como al evaluador anónimo que ha contribuido a mejorar la versión final. Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad de Chile, [hpinto1789@gmail.com](mailto:hpinto1789@gmail.com)

En la actualidad, existe ya una documentada y exhaustiva literatura acerca de esta etapa de su trayectoria intelectual. Sin embargo, y pese al excelente y riguroso trabajo realizado por autores como Jesús Adrián Escudero, Francisco De Lara, Ramón Rodríguez, Carmen Segura, Alejandro Vigo, Ángel Xolocotzi, entre otros, en nuestra lengua es comparativamente escaso el estudio y la dedicación a las temáticas que preocupaban al, entonces, joven Heidegger.

La vasta mayoría de los estudios concuerdan en señalar que el problema que trasunta las primeras lecciones friburguesas de Heidegger es el de la *interpretación, comprensión y sentido* de la vida humana (cf. Rodríguez, 1997; Adrián Escudero, 2007). No obstante, es el propio pensador quien nos presenta de puño y letra –en un breve curriculum redactado en 1922– el horizonte de trabajo de aquellos años. Heidegger:

“Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica”.<sup>1</sup>

De la cita en cuestión se desprende –con cierta claridad– que el trabajo de las primeras lecciones de Heidegger está asentado en la preparación de un camino y búsqueda de aquellos fundamentos que logren consolidar y configurar, en el tiempo, aquella sistemática interpretación ontológica-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica: ontológica, en cuanto pregunta por el ser de la vida fáctica; fenomenológica, en cuanto el cómo ha de mostrarse (develarse) el fenómeno de la vida fáctica.<sup>2</sup>

En este intento de abrirse camino hacia la interpretación del fenómeno de la vida fáctica Heidegger debe –como bien lo señala Adrián Escudero– enfrentarse a dos decisiones fundamentales para su proyecto: 1) una decisión *temática* que pueda desembocar en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana, y 2) una decisión netamente *metodológica*, pues, para acceder al fenómeno de la vida es necesario desarrollar un método que permita aprehender originariamente el sentido de la vida y de sus vivencias (cf. Adrián Escudero, 2007).<sup>3</sup>

Clave en este incipiente proyecto heideggeriano, sobre todo para lo que dice relación con la decisión metodológica, resultan ser las primeras lecciones del semestre de emergencia [Kriegsnotsemester] del año 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la*

---

1 Heidegger, M. Vita, GA 16. Traducción parcial citada por Adrián Escudero en: Heidegger, M (2002: 13): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. (Informe Natorp).

2 La noción de vida fáctica [faktisches Leben] es formalizada concretamente por Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1919-1920: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58). Esta noción, la mayor parte de las veces debe entenderse –en el conjunto de la obra temprana– como análoga a vida humana: la vida humana se despliega en su facticidad. Cf. GA 58.

3 Si bien el diagnóstico de Adrián Escudero es acertado, se ha de ser cuidadoso con el concepto de decisión. Una decisión siempre implica –como apunta muy bien Ortega y Gasset– una elección. En ese sentido, podría pensarse que Heidegger se vio enfrentado a una elección al momento de emprender su proyecto de interpretación de la vida humana dejando otros proyectos de lado. Nada más alejado de ello. Cuando Heidegger decide emprender su proyecto existe una convicción personal respecto al asunto mismo de su labor filosófica.

*concepción del mundo*,<sup>4</sup> en las cuales Heidegger intenta configurar una cierta *idea de filosofía* que permita acceder de manera originaria a la comprensión del fenómeno de la vida humana.

Estas lecciones constituyen el primer curso formal de la actividad docente de Heidegger y se aprecia en ellas un exhaustivo rigor conceptual y académico por parte de nuestro autor (propio de la época) –quien por lo demás– se muestra documentado y conocedor de las obras y autores en las cuales gira la problemática de la lección. Rickert, Windelband, Natorp (representantes del neokantismo imperante del momento), y fundamentalmente Husserl, son apropiados críticamente constituyendo el trasfondo desde donde Heidegger dará luz a esta cierta idea de filosofía.

Si bien las lecciones muestran una serie de discusiones y temas en torno a los autores recién mencionados, lo central de ellas –como reitero–, es el intento por parte de Heidegger de poder configurar una cierta idea de filosofía entendida –en su sentido más fundamental y radical– como una *ciencia originaria* [Urwissenschaft]. Influenciado fuertemente por el desarrollo y quehacer de la filosofía decimonónica; por esos años Heidegger aún piensa la filosofía como una ciencia, esto es, como un comportamiento cognoscitivo [erkennendes Verhalten] respecto a algo o de algo. Aun así, para el joven profesor –como lo expresa De Lara– “esta científicidad posee en la filosofía un sentido fundamentalmente propio y distinto a la de aquellos modos de conocimiento que suelen conocerse bajo el nombre de ciencias” (De Lara, 2007: 4-5).<sup>5</sup> En este sentido, la ciencia originaria no es una ciencia derivada como por ejemplo, la biología, la teología, la física, la matemática, la psicología u otra, las cuales sólo estudian una parte de la totalidad de la realidad y como tal poseen un conocimiento predominantemente *teorético* [theoretisch].<sup>6</sup> La ciencia originaria, por el contrario, –he aquí el modo de conocimiento propio y distinto– ha de ser *pre-teorética, pre-temática*: más allá –o más acá– de lo teorético.

En este contexto, Heidegger conduce el desarrollo de sus lecciones hacia aquel fenómeno desde donde surge toda reflexión científica: *la vida misma*. Heidegger: “...la idea de ciencia y cada elemento de su genuina realización irrumpen en la conciencia inmediata de la vida...” (IF: 3). Vida que en la trama de estas lecciones se despliega y estructura como *vivencia* [Erlebnis] (como *experiencia de vida*). La ciencia originaria ha de abordar –de este modo– originariamente esta experiencia de vida, o lo que es lo mismo, a la vivencia en cuanto tal.<sup>7</sup>

---

4 Publicadas en el marco de GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, con el título de “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (en adelante, IF).

5 Cabe destacar que el término ciencia para calificar el quehacer filosófico irá, poco a poco, desapareciendo en la temática de las obras tempranas de Heidegger manteniéndose sólo hasta fines de los años veinte (Cf. De Lara, 2007; Rodríguez, 1996).

6 Teorético en el sentido de “algo que está cargado de teorías” o “una actitud en demasía abstracta o especulativa”. Cf. nota 9 de la traducción de IF.

7 El concepto de vivencia [Erlebnis], en estas primeras lecciones, Heidegger lo comprende en el sentido que aparece en el pensamiento de su maestro Husserl –sobre todo en *Investigaciones lógicas*– como sinónimo de acto de conciencia. Sin embargo, también está pensando el concepto en el sentido que tiene en Dilthey, para

Aunque las lecciones adolecen de cierta falencia –o más bien un carácter críptico– respecto al cómo surge la vivencia en cuanto tal, en el desarrollo de ellas Heidegger llega a la conclusión de que la investigación filosófica (la ciencia filosófica) se ha movido –hasta entonces– en una esfera teórica en donde lo que hay son *objetos* (los cuales son susceptibles de abstracción teórica, objetivables y descriptibles). Mas, para Heidegger no todo es un objeto [Objekt] ni todo es objetivable. Al contrario, existe una esfera en la cual se abre un horizonte no-objetivante en donde no todo se reduce a una cosa u objeto descriptible: *la esfera de las vivencias*.<sup>8</sup>

Para describir esta esfera de las vivencias recurriré, en esta ocasión, a la vivencia del mundo circundante [Umwelterlebnis] ejemplificada por el mismo Heidegger en la *vivencia de la cátedra*. En ella se nos insta a poner atención en la experiencia de entrar al aula para presenciar la cátedra. ¿Qué vemos cuando entramos al aula? ¿Acaso vemos superficies de color en ángulo recto o una superficie sobre otra? ¿Acaso vemos cajas de colores superpuestas por tamaño que dan forma a una mesa de estudio? (cf. IF).

¿Qué vemos entonces? Heidegger:

“Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo ya he hablado. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. *Yo veo la cátedra de golpe*, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación en una iluminación, en un trasfondo” (IF: 86; lo cursivo es mío).

En este pasaje –que me permito citar en extenso– se aprecia el modo en cómo se da inmediatamente una vivencia. No nos detenemos a pensar y buscar relaciones entre objetos que luego en conexión se transforman en una cátedra. Lo que vemos es la cátedra de golpe. La vivencia de la cátedra –insisto– se nos da inmediatamente: sin rodeo teórico alguno.

---

quien la vivencia refiere a un modo de estar la realidad ahí para un sujeto (un yo). La vivencia no es algo dado, si no más bien, vivido (Cf. Dilthey, 1980). A pesar de todo, Heidegger aún ve en esta noción (tanto en Husserl como en Dilthey) una cierta carga teórica, y si bien no es posible evadirla como concepto –al menos por esos años– intenta llevar a cabo una comprensión radical de ella. Más tarde, Heidegger reemplazará esta expresión por la de comportamiento [Verhalten, Verhaltung]. Cf. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20).

<sup>8</sup> Es importante señalar la diferencia –que existe para Heidegger– entre el objeto entendido como “Objekt” (determinación concreta en el sentido de lo disponible y fijo) y como “Gegenstand” (determinación formal que expresa el sentido [Sinn] de contenido del comportamiento-cognoscitivo). Es en el sentido de “Objekt” al que alude Heidegger cuando señala que no todo es objetivable.

Pero –preguntamos con Heidegger–, ¿qué vería alguien ajeno a la cátedra? Evidentemente no vería la cátedra o, dicho de otro modo, no vería lo mismo que quienes asisten a la cátedra. No obstante, en ambos casos se ve algo: la vivencia sigue manteniendo su *momento significativo* (aunque para el extraño no signifique lo mismo que para los que están en la cátedra). De este modo, en la vivencia de la cátedra se me da algo inmediato, en su plena significación, sin ningún rodeo intelectual que cosifique el objeto de la vivencia. Lo significativo es lo primero. El mundo aparece primariamente –y siempre– significativo. Heidegger: “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, mundeia [es weltet]” (IF: 88).<sup>9</sup>

De este análisis de la vivencia damos cuenta que en ella se da siempre un algo. Un algo que por lo demás comprende en sí mismo un momento significativo. ¿Cómo aprehender el sentido de la vivencia?

En un primer momento –dirá Heidegger– caemos en la tentación de considerar la vivencia como algo que pasa por delante de nuestra consciencia, esto es, como un proceso [Vorgang] como si la vivencia aconteciera objetivamente, como un acontecer que tan sólo pasa delante de un yo cognoscente y que establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva (cf. IF: 88). Esta forma de aprehender la vivencia comporta un acceso teórico a ella. Esto último es lo que, justamente, se busca evitar y superar.

Heidegger –sostendrá, por ello– que la vivencia no es un proceso, sino más bien una *apropiación* [Ereignis], un *no-proceso*: “La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la *a-propio*, y ella se *a-propia* de sí misma en su esencia” (IF: 91).<sup>10</sup>

Esta forma de aprehensión de la vivencia es previa a toda objetivación que podamos hacer de ella (en ese sentido, no pensamos en términos de sujeto y objeto, fuera y dentro, físico y psíquico). “Las vivencias –indica Heidegger– son fenómenos de apropiación [Ereignis], en tanto viven de lo que es propio y en tanto que la vida vive sólo así” (IF: 91). La vivencia como fenómeno de apropiación es, por tanto, pre-teórica, pre-cognoscitiva y pre-objetiva.

---

9 Mundeia [es weltet]: enigmática expresión heideggeriana en donde se observa de forma primitiva el prototípico lenguaje del Heidegger maduro. Con ella se intenta designar a aquello que nos pasa normalmente desapercibido por ser o estar demasiado próximo a nosotros. En el contexto de la cátedra, Heidegger alude a experimentar la significatividad de ella congregando todo un mundo espacial y temporal. Cf. nota 17 de la traducción de IF.

10 En el contexto de IF me parece un poco forzado –sin que por ello sea errado– traducir la expresión “Ereignis” como acontecimiento-apropiador (como lo hacen algunos autores), pues, es un término que el mismo Heidegger reconoce asimilarlo recién en los años treinta; pero al mismo tiempo la traducción de Adrián Escudero como apropiación, no dice el sentido íntegro que quiere expresar Heidegger: que en la vivencia no existe una separación entre un yo (que ve pasar la vivencia delante de sus ojos) y un mundo, sino que ambos acontecen al mismo tiempo. En el contexto de este ensayo mantengo la traducción de Adrián Escudero por ser la edición utilizada de la traducción de IF.

Llegado a este punto, Heidegger pareciese haber encontrado un modo de acceso originario al fenómeno de la vivencia. No obstante, debemos recordar que el propósito de nuestro joven pensador es dar con una idea de filosofía que se comprenda como ciencia originaria. Mas, la ciencia tiende a determinar sus objetos de estudio de manera objetiva y teórica. Una ciencia de las vivencias, en ese sentido, objetiva a la vivencia despojándola de su carácter no-objetivo y de su apropiación [Ereignis]. ¿Cómo ha de ser comprendida, entonces, esta idea de filosofía como ciencia originaria? ¿Cómo salir de la esfera teórica para un originario acceso a la vivencia?

## II

La respuesta a estas interrogantes conduce a Heidegger a una cuestión *metodológica*, puesto que en lo central, apuntan a saber *cómo* es posible una ciencia de la vivencias en cuanto tal. Heidegger encontrará en el método fenomenológico de Husserl, el *método* de la ciencia originaria.<sup>11</sup>

Husserl en su texto de 1911, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, plantea –entre otras cosas– que “sólo por medio de actos experimentados reflexivamente damos cuenta de la corriente de la vivencia. Cada vivencia puede convertirse en algo observado a través de la mirada reflexiva. El método fenomenológico se muestra enteramente en actos de reflexión. Las reflexiones son a su vez vivencias y como tales, pueden volver a ser consideradas reflexivamente <<y así *in infinitum*, como un principio universal>>” (cf. Husserl, 1985: 172 -179).

Sin embargo, Heidegger verá en ese modo de ser reflexivo del método fenomenológico husserliano una forma teórica de aprehender la vivencia, pues, en cuanto reflexiva, se torna descriptible y objetivable (puede ser determinada y fijada) encubriéndola en su inicial despliegue: se detiene la corriente de vivencia convirtiéndola en mero objeto [Objekt]. En la reflexión adoptamos una actitud teórica y en todo comportamiento teórico –nos dice Heidegger– está implícito una *privación de vida* [Entlebens] (cf. IF: 120-122).

¿Cómo salvar, entonces, el método fenomenológico de lo eminentemente teórico?  
¿Cómo abrir fenomenológicamente la esfera de las vivencias?

Heidegger encuentra una salida –precisamente– en el principio de los principios de la fenomenología, el cual, al parecer –en su opinión– Husserl perdió de vista: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*” (Husserl, 1985: 58).<sup>12</sup> Este principio no debe entenderse en términos de una proposición teórica, pues, de lo que se trata es del *principio de los principios*: precede a

---

11 Es importante destacar que si bien Heidegger intenta llevar a cabo una transformación radical de dicho método durante sus primeras lecciones en Friburgo y Marburgo, tal transformación tiene tanto de apropiación como de crítica de la propuesta fenomenológica de Husserl. Tal es así, que para la literatura al respecto es difícil trazar, a ciencia cierta, una línea legítima de diferencia radical entre ambas propuestas (Cf. Escudero, 2007; Rodríguez, 1996; 1997).

12 Citado por Heidegger en IF: 132.

todos los principios, es *no-teorético*.<sup>13</sup> Heidegger: “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida*, que es idéntica con el vivir mismo” (IF: 133).

Esta particular forma de asimilar la fenomenología implica una cierta *actitud fundamental* [Grundhaltung] que queda expresada en la expresión *simpatía con la vida* [Lebenssympathie] (cf. Barrientos, 2001: 55). Actitud fundamental que es asumida cuando nos liberamos del camino teórico en el cual se está inmerso y hacia donde siempre estamos orientados. Actitud fundamental que comienza a ser absoluta –dice Heidegger– “cuando vivimos en ella –y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión” (IF: 133).<sup>14</sup>

Preguntamos ahora, ¿se ha logrado con esta actitud fundamental de la fenomenología aprehender lo vivenciable en cuanto tal?

Si comprendemos la investigación fenomenológica como un cierto comportarse hacia algo (un dirigirse hacia algo) ello pareciese conducirnos necesaria y nuevamente hacia una objetivación y teoretización inevitables. Mas –indica Heidegger– ello no es del todo absoluto.

Al volver sobre la experiencia de la vivencia de la cátedra, Heidegger nos hace notar que podemos teorizar progresivamente desde la inmediatez de la vivencia: la cátedra es marrón, marrón es un color, el color es un dato sensorial, el dato sensorial es una suma de procesos físicos y psíquicos...y así hasta llegar a los elementos más simples...*los elementos en general* (cf. IF: 136). Cada uno de estos estadios es un algo en general. Así, todo lo que es vivenciable es un posible algo (independientemente de su carácter mundano: todo lo circundante del mundo es un algo). Esta indiferencia del *algo en general* –afirma Heidegger– no se identifica de ninguna manera con el grado máximo de privación de vida, la teoretización más elevada, ni tampoco remite a ralentización del proceso de privación de vida o a una insensible constatación teórica de algo vivenciable. Al contrario, es el indicador de la máxima *potencialidad de la vida* (cf. IF: 139). Heidegger: “Se trata del ‘todavía-no’, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente premundano” que no ha de ser teóricamente concebido, sino más bien *comprensivamente vivido* (IF: 139).<sup>15</sup> Con esto último, se juega –para Heidegger– una radical transformación del comportamiento que comprende y aprehende la vivencia.

---

13 En esta dirección podemos pensar en el sentido del término “principio” que Heidegger da más tarde en su curso de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20) : “el principio de la investigación es el principio por el cual se alcanza el campo del asunto, el principio por el cual se crea la mira desde la cual se va a investigar el asunto y el principio por el cual se va a desarrollar la manera de tratarlo, el método” (2006: 103).

14 Barrientos traduce: “...la vida fenomenológica en su creciente intensificación”. (Cf. Barrientos: 55).

15 Safranzki indica que este término premundano, Heidegger lo recoge –probablemente– como complemento de la expresión transmundano de Nietzsche, “la cual había de caracterizar aquella curiosidad que entiende los fenómenos como supuestamente carente de substancias, y así quiere llegar a la esencia, que está detrás, o por debajo, o por encima”. (Cf. Safranzki, 1997: 135).

¿Cuáles son los alcances de este algo premundano? ¿Cómo se relaciona con lo mundano de la vivencia circundante?

Si bien aquí las lecciones caen en un punto no del todo claro, se puede inferir que Heidegger manifiesta que todo algo remite en último término a un momento significativo, el cual —a juicio de nuestro autor— es originariamente vivido y experimentado en un sentido premundano o en un sentido mundano. Es más, “las funciones significativas premundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen” (IF: 141). Heidegger:

“La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente” (IF: 142; lo subrayado es mío).

Esta noción de intuición hermenéutica [hermeneutische Intuition] se encuentra ya bastante alejada de la intuición categorial de la fenomenología de Husserl, y se trata más bien de una *intuición comprensiva* de la propia vitalidad en situación.<sup>16</sup> En cuanto comprensiva, la intuición hermenéutica tiene más un carácter vital que cognoscitivo. Heidegger ha llegado a tal compenetración con la fenomenología que parece identificarla con la vida misma, con la vida auténticamente comprendida (cf. Barrientos, 2001: 56). Es más, llega a decir:

“La fenomenología es la investigación de la vida en sí misma... (Ella) nunca esta acabada, es siempre provisional en su inmersión absoluta en la vida en cuanto tal. En ella no hay teorías en disputa, sino sólo intelecciones genuinas versus las no genuinas. Las genuinas sólo pueden obtenerse a través de una inmersión honesta y sin reservas en la vida misma en su autenticidad, y esto sólo es posible, en definitiva, a través de la autenticidad de una vida personal”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Es pertinente matizar este tal distanciamiento respecto a la intuición categorial o reflexiva de Husserl. La intuición es un momento clave del método fenomenológico (así como el momento crítico), tanto en Husserl como en Heidegger. Dicho momento dice relación con el darse o donación de las cosas y como tal es irrenunciable en la actitud fenomenológica. El momento intuitivo crítico-intuitivo, está siempre presente. Sin embargo, Husserl entiende la actitud fenomenológica como una actitud reflexiva (convirtiendo la vivencia en objeto de la descripción). Heidegger rechaza la reflexión como la forma más adecuada de apropiarse de la vivencia por su eminente carga teórica. Con todo, la intuición hermenéutica conserva el momento intuitivo del darse de las cosas, más no contiene ya la repetición reflexiva de la vivencia (Cf. Rodríguez, 1996).

<sup>17</sup> Citado por Kiesiel, T (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and time* (Barrientos, 2001: 59). Estas palabras no fueron recogidas en la edición de GA de IF.

### III

En suma. Es necesario reiterar –para ir concluyendo– que el objetivo que mueve a Heidegger en sus primeras lecciones es configurar una cierta idea de filosofía que ha de ser comprendida como ciencia originaria. En el transcurso de esta presentación hemos descrito el proceso que lleva a Heidegger a afirmar que aquella ciencia originaria sólo es posible si es concebida como *fenomenología*. Esta última, es ese ejercicio investigativo-metodológico que permite una comprensión que –podríamos decir– no da nada *por supuesto*, a saber, no supone teorías, objetivaciones, ni direcciones temáticas que impidan un originario acceso a aquel fenómeno que se pretende acceder (que en el contexto de estas lecciones se ha mostrado como la vivencia en cuanto tal).

La fenomenología –como ciencia originaria– es ese comportamiento cognoscitivo que no pretende ganar *desde fuera* su objeto temático, sino por el contrario, inmerso en él, desde él: *intuido comprensivamente*.

En el camino hacia su proyecto de alcanzar una interpretación ontológico-fenomenológica del fenómeno de la vida humana, éstas –sus primeras lecciones– le permiten configurar el método de acceso fundamental para aprehenderla originariamente. Como hemos visto, este método es el fenomenológico. Pero no sólo eso.

La fenomenología es para Heidegger la ciencia originaria, es decir, aquella cierta idea de filosofía buscada. La fenomenología es identificada –por esta razón– con la filosofía misma. Más aún. La filosofía como *ejercicio investigativo* sólo es posible cuando se comprende a sí misma como una comprensión radical de la vida misma en su despliegue: exenta de consideraciones teoréticas que dirijan su tematización.

En las lecciones siguientes a las del semestre de emergencia, Heidegger desarrollará con mayor profundidad estas importantes cuestiones.<sup>18</sup> En ellas se irán haciendo cada vez más explícitas las íntimas relaciones entre filosofía, fenomenología y vida humana. Así, por ejemplo, en las lecciones de invierno del año 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger llega a afirmar: “la fenomenología es la ciencia originaria de la vida misma. *La fenomenología es idéntica a la filosofía, no es una ciencia previa*”.<sup>19</sup>

Finalmente. Los asuntos expuestos aquí, brevemente, han de ser –por supuesto– desarrollados aún con mayor detención y profundidad, puesto que, una correcta apropiación de ellos nos permitirá una aproximación auténtica (ocupando una expresión propia de nuestro autor) a una etapa de la trayectoria intelectual de Heidegger que merece una mayor atención de la que hasta el día de hoy posee –sobre todo en nuestro entorno–. Y no solamente por el alto aporte que puede significar para la comprensión de la

---

18 Las lecciones del semestre de verano de 1919, *Fenomenología y Filosofía trascendental de los valores*, GA 56/57; las lecciones de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, GA 58 (no deben confundirse con las lecciones del mismo nombre llevadas a cabo en Marburgo el semestre de verano de 1927, GA 24); y el curso del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y la expresión*, GA 59.

19 GA 58: 233 (Barrientos, 2001:61).

obra toda de nuestro pensador. Sino, por que además, en ella se juega una comprensión radical y esencial del ejercicio filosófico que –a mi juicio– puede ser una de las contribuciones más significativas de Heidegger al desarrollo de nuestra disciplina y que las muchas de las veces es pasada por alto en la investigación y apropiación de su pensamiento.

### **Bibliografía**

Adrián Escudero, Jesús (2007): “El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo)”. *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. N° 7. Barranquilla.

Barrientos, Juan Pablo (2001): *La interpretación de la vida. El pensamiento del joven Heidegger (1910-1921)* – Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía (bajo la guía del profesor Jorge Acevedo G.). Santiago: Universidad de Chile.

De Lara, Francisco (2007): “Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger”. En Cardona, Fernando (edit.), *Heidegger. El testimonio del pensar*. Bogotá: Editorial Javeriana.

Dilthey, Wilhem (1980): *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de José Gaos (Prólogo de José Ortega y Gasset). Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial.

Heidegger, Martin (1987): “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester, 1919)”. *Gesamtausgabe 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (tomo I). Traducción de José Gaos. México: Editorial F.C.E.

Rodríguez, Ramón (1996): “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. N° 13. Madrid: Publicaciones UCM.

Rodríguez, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de la obra de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

Safranski, Rüdiger (1997): *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabas. Barcelona: Tusquets Editores.

## Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch<sup>†</sup>

Hugo Alberto Finola\*

### Resumen

El siguiente trabajo intenta vincular las nociones de *resistencia* y *táctica*, presentes en la obra de Michel de Certeau, con la de *fagocitación* acuñada por Rodolfo Kusch. La gran historia, definida por Kusch y vinculada por nosotros a la cotidianidad, opera como horizonte de comprensión. Nos valemos para eso de un recorrido por algunas obras de los autores, a lo que sumamos nuestra propia experiencia de campo, durante nuestra estancia de ocho años en el precordillerano pueblo de San Pedro de Atacama (hoy Chile).

PALABRAS CLAVE: Fagocitación, gran historia, creencia, rito, símbolo.

### Abstract

This paper attempts to link the concepts of *resistance* and *tactics* present in the work of Michel de Certeau, that of Rodolfo Kusch coined by *phagocytosis*. The big story, defined by Kusch and bound by us to daily nature, operates as a horizon of understanding. We use for that a tour of some works of the authors, to which we add our own field experience, during our eight years in the foothills town of San Pedro de Atacama (Chile today).

KEY WORDS: Phagocytosis, Big History, Belief, Rite, Symbol.

### Introducción: Historia y resistencia

“Para él, hacer obra de historia era, al mismo tiempo, someter a la experimentación crítica los modelos forjados en otros campos, ya fueran sociológicos, económicos, psicológicos o culturales, y movilizar, para entender el sentido de los signos encerrados por el archivo, las competencias de semiótico, etnólogo y psicoanalista que le eran propias. De los cruzamientos inesperados, libres, paradójicos entre esos saberes que dominaba, nace una escritura singular en la que los historiadores de profesión reconocen, soberbiamente respetadas, las reglas del oficio, al mismo tiempo que aprecian la dimensión de sus propias carencias. Esta inteligencia sin límites inquietó o irritó a veces a los espíritus de-

---

<sup>†</sup> Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad Nacional de Quilmes, [hugofinola@yahoo.com.ar](mailto:hugofinola@yahoo.com.ar)

masiado pequeños para comprenderla, y lo bastante numerosos, no sólo en el campo de los historiadores sino también entre ellos, para que dos instituciones científicas francesas no hayan querido abrirle sus puertas” (Chartier, 1996:58).

Cámbiese en este texto de Chartier referido a de Certeau, *historia por filosofía*, réstesele un poco de reconocimiento, y lo mismo podría haberse predicado de Rodolfo Kusch y su relación con el ámbito de su disciplina.

Hay algo en común, esencial, entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch, a pesar de la distancia geográfica, disciplinar y cultural que los separa: su preocupación por rescatar, como hecho relevante, la vida de los que hoy aparecen abarcados bajo el genérico y anodino concepto de “la gente”. Los anónimos, los que no toman decisiones relevantes para la marcha de una nación, de una empresa, del mundo. Y lo hacen desde dos perspectivas que sólo aparecen explícitas, o como idea conductora, cada una en un autor. *Resistencia*, en el caso del francés, *gran historia* en el caso del argentino. Esta última parece ser tratada de manera casi tangencial en *América Profunda*, pero en esa gran historia como historia del *estar* encontramos una de las claves para comprender la idea de *resistencia seminal*, utilizando la expresión con la que Arturo Sala titula el libro en el que rastrea los elementos comunes entre las rebeliones indígenas y los movimientos piqueteros<sup>1</sup>. Este breve trabajo tiene sentido si es leído desde ese enfoque, porque los medios en los que se mueven e investigan ambos autores son distintos –aunque Kusch, cuyo interés último es, desde nuestro punto de vista, el mestizaje, tenga siempre como telón de fondo la aparición de estas conductas ligadas a la resistencia en el ciudadano-, por lo cual sólo podemos identificar analogías, pero estas nos llevan a fundamentos comunes, como la concepción de la historia y los mecanismos de resistencia. En este punto conviene aclarar que, así como a Kusch se lo interpretó en algunos ámbitos como antropólogo, e incluso se lo criticó como tal por no utilizar ni explicitar una metodología apropiada para tal disciplina, el presente ensayo corre el mismo riesgo. Al igual que él, no pretendemos hacer antropología sociocultural sino una reflexión filosófica situada territorialmente o, utilizando un concepto acuñado por el mismo Kusch, geoculturalmente. De hecho, el artículo no nace de ningún proyecto de investigación desarrollado en terreno, sino del cruce entre la aproximación subjetiva que su autor, residente entre las comunidades originarias, hace a sus prácticas; y sus estudios de Filosofía Política y Social en el marco de una Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. El cruce resultó en una provocación: establecer –imaginar- entre los dos autores el diálogo que nunca se materializó, pero siempre desde los elementos filosóficos que sustentan sus miradas.

---

<sup>1</sup> “Llamamos *resistencia seminal* a aquella que se basa en lo que Rodolfo Kusch ha denominado *pensar seminal*, ese que se opone a la sospechosa racionalidad meramente causal y que se manifiesta, más bien, como *seminal* en el sentido latino de *semen*, como “*semilla, germen, origen, fuente*”. [...] Lo seminal implica necesariamente el fértil humus y el amado vientre “como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de *semel*, lo que se da ‘una sola vez’, o ‘una vez para siempre’” (Kusch, 1999a: 481). El ejercicio de lo seminal, sea en la erótica o en la natalidad, siempre abre al tiempo poético y “extracotidiano”.

El pensar seminal se concreta en una negación de todo lo afirmado; no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior que sistemáticamente o los niega o los explota. [...] Suele confundirse la milenaria pasividad con dejadez; no se comprende que en el interior de estos seres se caldea el universo, de allí su potencia y su capacidad de resistir. Llegado el momento de tener que actuar, dejan tan sólo emerger la energía acumulada” (Sala, 2005:56-57).

Dentro de todas las formas de resistencia que especialmente de Certeau explicita y despliega en su obra, hemos elegido una, que en el caso de Kusch tiene un rol principal, digamos que atraviesa a todas las otras, fundándolas: la creencia. Nótese que no decimos “las creencias” (lo cual pondría el acento en los objetos), el singular dirige nuestra mirada más bien al acto mismo de creer, a la forma de hacerlo y de expresarlo. Con esto no estamos despreciando el contenido u objeto –que en Kusch aparece como más relevante que en de Certeau- sino acentuando el acto. Pero no sólo el de creer en la esfera de la intimidad de cada persona, sino y especialmente el de la expresión de esa creencia, la *leit ourgía*, ese saber hacer que, antes y más allá que en los profesionales del culto instituido, aparece en la vida de los pueblos como acción ritual. En ellos también se despliegan tácticas, que tienen una doble aunque correspondida finalidad: mantener vivas las creencias profundas frente a la religión impuesta e institucionalizada, y hacer “vivable” la vida, proveyéndoles de un horizonte de sentido y de conjuros ante el miedo, que en mayor o menor medida portamos todos, a lo inmanejable, al “vuelco” (pachacuti)<sup>2</sup> del que hablaban los antiguos quechuas.

Queremos enfocarnos en las creencias que han podido resistir –y ayudado a resistir- a lo largo de más de cinco siglos, y que nos han llamado a la reflexión a partir de nuestras propias vivencias, participando de lo que llamaremos *mitos ritualizados*. ¿Por qué esta denominación? En los *pagos* y *convidos a la Pachamama*, como el que abordaremos más abajo, da la sensación de que hay un rito ancestral, que ha incorporado muchos elementos católicos, pero que no tiene un relato más o menos estructurado que lo sustente o que le otorgue unidad narrativa a los distintos gestos, más allá del actuar mismo, y porque este *siempre ha sido así* (a pesar de que tampoco haya una única forma de realizar e interpretar el rito entre los yatiris). Es común encontrar en la fenomenología de la religión la teoría de que el rito precede temporalmente al mito, pero parecería que al menos en la religiosidad andina, esa precedencia no se restringe a lo temporal, ya que la liturgia va refiriendo a una simbología que sí se puede ir expresando, pero que no ha tomado forma de narración.

En *Simbolismo Religioso*, Louis Dupré sostiene una teoría del rito que refuerza nuestra idea:

“El antropólogo británico R. R. Marret escribió alguna vez: “La religión primitiva no se piensa; se danza”. En mi concepto, la primacía del acto sobre la palabra se preserva mucho tiempo después de que la religión ha dejado de ser primitiva... Los actos ceremoniales del culto a los que nos referimos con el término general de rito ocupan entonces el primer lugar entre los símbolos religiosos” (Dupré, 1999:65).

---

2 Pachacuti o pacha kuty (“pacha” puede tener el sentido de “tierra” pero también de “tiempo”, “kuty” es “vuelco”), la categoría central descrita por Kusch en *El pensamiento indígena y popular en América*; esos acontecimientos inesperados e inmanejables que hacen que la vida personal o comunitaria dé un giro repentino. Pachacuti IX es recordado como el inca que refunda al imperio, por ejemplo. Otros ejemplos cotidianos pueden ser la pérdida de una cosecha, una enfermedad mortal, en fin, cualquier acontecimiento que de algún modo nos haga sentir “a la intemperie”, o a merced de cosas que no podemos manejar y que alteran radicalmente el curso de nuestra vida.

El filósofo y fenomenólogo de la religión agrega más adelante:

“El significado religioso de los ritos ordinarios ha sido acertadamente descrito por Mircea Eliade como el de fundamentar de nuevo la existencia al revivir sus actos iniciales... No obstante, debemos evitar interpretar los ritos como si dramatizaran un mito que existe con anterioridad pues, como veremos más adelante, es por lo general el simbolismo del propio rito lo que conduce al mito” (Dupré, 1999:75).

Sobre la función del mito ritualizado de fundamentar, estructurar y reinterpretar la existencia cotidiana volveremos más adelante, analizando una experiencia ritual.

Cuando de Certeau establece una analogía entre los recorridos caminantes y la estructura del mito, en su definición de este último nos acerca algunas luces para comprender el problema:

“En el sistema tecnológico de un espacio coherente y totalizador, "ligado" y simultáneo, las figuras caminantes sustituyen recorridos que poseen una estructura de mito, si al menos se entiende por mito **un discurso relativo al lugar/no lugar (u origen) de la existencia concreta, un relato trabajado artesanalmente con elementos sacados de dichos comunes, una historia alusiva y fragmentaria cuyos agujeros se encajan en las prácticas sociales que ésta simboliza**” (Certeau, 1980:114, el resaltado es nuestro).

Estableciendo un paralelo con lo que venimos llamando *mito ritualizado*, nos encontramos con la referencia constante al origen (en sentido no sólo de temporalidad sino, y sobre todo, de fundamento); y reconocemos el carácter fragmentario del universo simbólico, por lo anterior fuertemente ligado, en su actuación ritual, a las prácticas sociales (tanto en los rituales a la Tierra, fuertemente centrados en el comer, el beber, el sembrar, el andar y en la presencia de los muertos; como en otros que poseen un contenido esencialmente comunitario como el carnaval o la “limpia” –así llamada por sus actores- de canales). Pero lo que no encontramos es el trabajo del relato en la forma totalizadora –aunque fragmentaria- de la historia, de una narración. Curiosamente, hay mitos que han perdido su ritual asociado, pero que subsisten como narraciones con una fuerte tensión histórico-escatológica. Tal es el caso del *relato del Inca* que rescata, mitificada, la presencia de su figura en la zona (que estuvo un tiempo bajo su dominación, aunque no se puede afirmar históricamente que haya estado el emperador en persona, cosa más bien improbable). En tiempos pretéritos alimentó la esperanza de liberación política y hoy se inviste de un aura mesiánica que hace que en ocasiones se lo vea (hemos recogido testimonios al respecto) y que se siga esperando su restauración, como reivindicación y liberación. Es probable que en otros tiempos se haya conocido también aquí una representación teatral del relato de la muerte de Atahualpa, tal como se da desde hace casi cinco siglos en muchos lugares de los Andes (cf. Kusch, 1997:214-220), y que es un verdadero rito ligado a la figura del Inca en general, pero en esta zona se ha perdido, subsistiendo el mito.

Recapitulando, en la religiosidad andina existen ritos muy ricos en simbología, pero que no van acompañados de lo que estrictamente sería un relato (como en las religiones “históricas”), y la misma interpretación de los símbolos y acciones simbólicas, si

uno interroga al yatiri o a algún otro participante, puede llegar a ser diversa; así como el modo de realizar la acción. Esto es posible gracias a que la forma de pensar lo cotidiano en general es simbólica más que abstracta (nadie podría definir Pachamama, por ejemplo), no existe la división marcada entre sagrado y profano (para casi todas las acciones cotidianas, sobre todo las más ligadas a la vida como comer, viajar o sembrar, se le pide permiso a la Madre Tierra)<sup>3</sup>, y no existe una institución que nombre, valide y discipline a la autoridad religiosa, más allá del reconocimiento de la propia comunidad. Como consecuencia, es una religión sin dogmas, donde no funciona el principio de no contradicción ni el tercero excluido, y sin prescripciones rituales rígidas; es decir, participa del modo de vivir y de pensar andino. Esto la hace abierta y capaz de *fagocitar* cualquier estructura ritual y simbólica que pueda serle útil, sin violencia ni imposición. La contracara de esta incorporación es la resistencia, debajo de estos nuevos-viejos símbolos y ritos, de formas de creer y de pensar ancestrales.

### **Estar, ser, historia**

Para comprender los conceptos de *gran historia* y de *fagocitación* debemos hacer un breve recorrido por la diferencia que Kusch establece entre el *ser* y el *estar*. Su análisis se funda en las diferencias gramaticales que nuestro idioma –el castellano– permite establecer entre los verbos, pero va más allá y se sitúa en la posición que las personas adoptan *frente* y *en* el mundo.

Gramaticalmente, el *estar* se refiere más a la circunstancialidad de los hechos, mientras que el *ser*, en cuanto cópula de las definiciones, está más ligado a estados permanentes. El *estar* señala el mundo, sin intervención del sujeto: “estar implica falto de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de las circunstancias” (Bordas, 1997:48).

Al ser previo a la definición, el *estar* se encuentra en el ámbito de lo preconceptual, “en donde no cabe la reflexión sobre un ser constituido sino más bien sobre la propia experiencia originadora del ser... El estar se va nutriendo de la creación simbólica que surge como obra colectiva imaginaria. Su instalación reconoce una lectura raigal que no se desprende de lo divino” (Bordas, 1997:51). La preocupación recae más sobre la significación de las cosas que sobre su conceptualización, es por eso que, como esbo-

---

<sup>3</sup> En formas de vivir todavía fuertemente ligadas a la tierra, muchas cosas tomadas por los ciudadanos como simples objetos se invisten de sacralidad. Y esto sucede porque se ligan de otra manera a la vida. Todavía hay gente que siembra la semilla con la que hará el pan. En ese horizonte el pan (aunque no sea en todos los casos el elaborado por la persona o la familia) no es un mero objeto, representa y porta el ciclo completo de la vida. Racionalmente, sería terrible vivir con esa conciencia cada vez que utilizamos o consumimos algo. Pero durante mucho tiempo, aun hoy entre algunas personas, han persistido ciertos ritos que nos trasladan a esa conciencia, como la bendición de la mesa. Ha quedado fuertemente arraigado en memoria del autor de este trabajo, un gesto de su padre (un funcionario bancario cuya infancia transcurrió en un medio cercano a la agricultura y que no era una persona extremadamente religiosa): cuando tenía que tirar a la basura un trozo de pan, por pequeño que fuera, antes lo besaba. Ritual cotidiano que, en medio de la ciudad, indudablemente resistía remitiendo a otro modo de vida. Para analizar este simbolismo del pan (y de lo cotidiano en general. Véase: Kusch, 1999a: 518-519).

záramos arriba, no se rige por los principios lógicos propios del *ser*. Significante y significado se identifican, la montaña es un punto de referencia geográfico, el peligro inminente de una erupción volcánica, el territorio de veraneo de los pastores y también es el cerro tutelar o *Malku* (y por consiguiente está viva). No solo simboliza lo sagrado, lo encarna, es en sí misma lo sagrado. Durante un carnaval, de visita en la casa a la que le tocaba recibirlo (en el ayllu de Quito, cercano a San Pedro de Atacama), el dueño, un poco relajado por las bebidas compartidas desde la mañana y visiblemente feliz, nos decía: “tenemos todo con nosotros, aquí están la tierra, que es la madre (*Pata Hoiry* en kunza, la Pachamama quechua), la Virgen María; y el monte (nos señalaba al Licancabur, cerro tutelar o Malku de los atacameños), Dios Padre”<sup>4</sup>.

Según Kusch, esta diferencia semántica entre los verbos, presente en el castellano, se remonta a sus etimologías latinas. *Estar* proviene de *stare*, estar de pie, lo cual implica una inquietud. En cambio *ser* proviene de *sedere*, estar sentado, lo cual connota un punto de apoyo del observador que posibilite la fijación universal de la definición (cf. Kusch, 1999a: 529). Donde no hay definición, rige lo innumerable, lo que se abre a una dimensión sagrada. *Inquietud* y *reposo*. Inquietud porque un mundo sometido a las circunstancias es un mundo del acontecer, un mundo temible, sobre el que no tenemos dominio<sup>5</sup>. Pensamiento seminal del *estar*, que ve crecer el maíz o la maleza sin poder intervenir en la germinación. En cambio la posibilidad de definir, fijar, trae reposo, dominio sobre una realidad devenida objeto. Seminalidad y causalidad, en la primera rige el crecimiento desde lo que *está*, la segunda es propia del *ser* occidental.

Como decíamos arriba, la dimensión del *estar* entraña al miedo, como experiencia a nivel de lo sagrado de quien está instalado en la incertidumbre de la vida. Occidente se empeña en exorcizar el miedo creando el “patio de los objetos” (expresión que Kusch toma de Hartmann), manifestación de una voluntad de poder<sup>6</sup>. Especialmente

---

4 “Si el pensar indígena no parece seguir la cadena, para nosotros habitual, que va de la realidad, pasa por el conocimiento, se acumula en el saber, y retorna sobre la realidad, cabe preguntar ¿en qué consiste su saber y de dónde proviene?”

Un brujo ciego de Tiahuanaco, llamado Apaza Rimachi, nos recomendó cierta vez un ritual consistente en quemar incienso. Le requerimos entonces el nombre de los dioses a quienes había que ofrendar, y dijo que eran cuatro, a saber: 1) el *achachila* o abuelo que se refiere generalmente a los picos nevados; 2) el rayo o *Kejo-kejo*; 3) la *huak'a* o ruina, seguramente las existentes en dicha localidad; y 4) la tierra. Me llamó la atención que tres de estos términos mantuvieran cierta relación. Decía el *yatiri* que el *achachila* nos crea, porque nos envía la lluvia, pero que, sin embargo, también nos crea el *Ak'apana* y el *Puma Punku*, o sea dos *huak'as* que son dos ruinas importantes distantes unos pocos metros del lugar. Según lo dicho, el *achachila* deriva de las *huak'as* la virtud de crear.

Pero luego agregé lo siguiente, según traducción del doctor Vilela: “el *kejo-kejo*, el rayo, dice, que es el *achachila*”; y que, a los efectos del ritual “vamos a decir (la oración) al Puma Punku”. Le pregunté si era el rayo o el Puma Punku el que nos creaba, y el *yatiri* contestó en aymara que era el Puma Punku. Evidentemente se planteaba una contradicción, y para remediarla, pensamos que se trataba de un problema de proximidad.

Sin embargo, el *yatiri* volvió a insistir en que el *achachila* es el rayo o *kejo-kejo*” (Kusch, 1999a: 307-308).

5 “Acontecer es el verbo propio del estar –según expresa Kusch-. Es aquello que dice lo distintivo de América, donde queda sugerido lo impredecible, aquello que trasciende al hombre y lo asocia con el silencio” (Bordas, 1997: 53).

6 Para profundizar el tema del miedo, ver la primera sección de *América Profunda*: “La era divina”. En tanto que el tema de los objetos aparece en la sección homónima del mismo libro.

con el nacimiento de la ciudad como lugar de seguro, en el que la muralla limitó a dicho patio. El indígena, en cambio, vive a la intemperie (en sentido metafórico) y convive con el miedo porque siempre le acecha la muerte, por lo cual debe recurrir al conjuro que, en última instancia le dejan la tranquilidad y el equilibrio interior de saber que se ha hecho (ritualmente) lo que debía ser hecho.

En otro contexto, con otro lenguaje, pero casi contemporáneamente, otro autor que realizara un aporte esencial a la relectura de la historia, escribía una aguda definición de lo que con Kusch venimos describiendo como *estar*:

“La falla o el fracaso de la razón es precisamente el punto ciego que la hace entrar en otra dimensión, la de un pensamiento, que se articula con base en lo diferente como su necesidad inasequible. La Simbología es indisociable del fracaso. Las prácticas cotidianas, basadas en la relación con la ocasión, es decir en el tiempo accidentado, estarían, pues, diseminadas a todo lo largo de la duración, en la situación de actos de pensamiento. Acciones permanentes del pensamiento.

Así, eliminar lo imprevisto o expulsarlo del cálculo como un accidente ilegítimo y destructor de racionalidad, es impedir la posibilidad de una práctica viva y "mítica" de la ciudad. Sería no dejar a sus habitantes más que los pedazos de una programación hecha por el poder del otro y alterada por el acontecimiento. El tiempo accidentado es lo que cuenta en el discurso efectivo de la ciudad: una fábula indeterminada, mejor articulada en las prácticas metafóricas y en los lugares estratificados que el imperio de la evidencia en la tecnocracia funcionalista” (Certeau, 1996: 223).

Esta oposición entre *ser* y *estar* abre las puertas a una consideración distinta de la historia. Desde el punto de vista del *ser alguien*, con su horizonte de progreso y dominio, se ha consagrado la división positivista *historia – prehistoria*. Hoy mucho más discutida que en los tiempos en que Kusch escribía *América Profunda*, no por ello erradicada de la mentalidad común e, incluso, de la comunidad científica.

### **La gran historia**

Para Kusch, en una concepción cercana a la de Georges Bataille, la historia (a secas) se origina cuando el hombre se siente amparado por el utensilio, que marca una distancia entre él y el mundo. Utensilio y objeto, en este sentido, son asimilados por el autor. Los criterios técnicos advenientes con la modernidad, en combinación con el trabajo de los arqueólogos (que relegan al primero a la prehistoria), son los que generan la diferencia. “El hombre supera con el utensilio su condición de mero animal porque delega en él la misión de modificar o aprovechar el medio. Y lo mismo hace el objeto-máquina” (Kusch, 1999b: 116).

Sin embargo, hay una manera más profunda de ver la historia que la heredada del positivismo, y es la que nos permite dividirla en *gran historia* y *pequeña historia*, ya no sucesivas sino contemporáneas. Tal vez de Certeau concluiría que es en la prime-

ra donde se escribe la poética de la resistencia<sup>7</sup>. Esa *gran historia* es la que, utilizando el mismo término que Kusch, *palpita* detrás de la aparición de los primeros utensilios, llega hasta hoy y durará lo que dure la especie: simplemente *está ahí*. La pequeña historia relata el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos quinientos años europeos, y desde esa perspectiva describe un pasado que va más allá, considerándolo su origen (ya que está atravesada por la idea de progreso). Es la historia de los que quieren *ser alguien*, podríamos decir, del sujeto occidental (y su razón instrumental, según la expresión consagrada por la Escuela de Frankfurt). Es la historia de los próceres y los descubrimientos, y resalta al individuo por sobre la especie, que no tiene individuos sino comunidades. “Surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad, y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora, claro está, saltando la “oscura” Edad Media” (Kusch, 1999b: 119).

La gran historia supone la simple sobrevivencia de la especie, la lucha cotidiana por subsistir, allí donde no se da el progreso (o el desarrollo, según la terminología economicista actual) sino el crecimiento. Es el escenario de la obsesión como *conato agónico* por alcanzar una vida digna (utilizando palabras del literato y filósofo venezolano Pedro Trigo). “Por eso hay prehistoria o gran historia en los suburbios de París – como dijo Frazer- y también en nuestra Plaza de Mayo cuando había actos políticos” (Kusch, 1999b: 119).

### Fagocitación

En el ámbito de este *estar*, ligado a la *seminalidad* del acontecer y al devenir de la *gran historia*, es donde se dan las condiciones para la *fagocitación*, que a la luz del marco que nos aporta de Certeau estamos considerando como una forma de resistencia.

“De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento surge la fagocitación que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica el proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el subconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y política” (Kusch, 1999b:21).

Kusch opone el concepto de fagocitación al de *aculturación*, que hoy ha perdido algo de la vigencia que entonces tenía en el ámbito de la antropología. Describía los efectos del contacto entre culturas, en especial aquellas dispares en capacidades técnicas, produciéndose una suerte de imposición de usos, costumbres, valores e instituciones. Invertiendo la mirada, se descubre un mecanismo de incorporación que no es sojuzgamiento. Concepto esencialmente emparentado –a nuestro entender- con el de *consu-*

---

7 Sin embargo, y como nos lo hiciera notar el Profesor Andrés Freijomil, hay que ser cuidadosos con los términos “gran historia” y “pequeña historia” en este contexto, ya que Michel de Certeau siempre se ha visto particularmente interesado por el ámbito de los *petits objets* marginados por la historia tradicional. Mas, si despejamos la equívocidad de los términos y vemos el fondo de la cuestión, esto es, lo marginado por la historia tradicional, no encontramos contradicción sino coincidencia entre Kusch y de Certeau.

mo<sup>8</sup>, aunque remita a realidades sociales y culturales más abarcativas y comunitarias; está concebido desde la misma perspectiva de resistencia que inspira a de Certeau. La *fagocitación* es la absorción del *ser* por el *estar* propia del pensar popular. El hombre, integrado en su *estar* como su ámbito de pertenencia, posee una fuerza capaz de ser proyectada hacia aquello con lo que entra en contacto, y en ese encuentro se da la fagocitación: reabsorberlo y volverlo propio en coherencia con su sí mismo (cf. Bordas, 1997:46).

Mientras la aculturación se produjo en el plano material, en otros órdenes – en especial en el simbólico- se pudo haber dado el proceso inverso, la fagocitación de lo blanco por lo indígena. Sugestivamente, este proceso no se restringe a lo rural o al pasado, sino que sigue operando en lo profundo de nuestras idiosincrasias (pensándolo desde Latinoamérica). “La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto de lo europeo... Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos” (Kusch, 1999b:135).

Para Kusch, el proceso de fagocitación procede de forma dialéctica, surgiendo siempre una síntesis superadora de la mera imposición o pérdida, según el punto de vista. Síntesis que, como intentaremos mostrar con algunos ejemplos, tampoco es un sincretismo, si entendemos este como una suma de elementos mixturados. Aquí se trata de una verdadera incorporación en un universo simbólico que, dada la unidad profunda que aún existe en la cultura popular –no así en la *civilización*- entre lo sagrado y lo profano, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida.

“Indudablemente, la fagocitación así tomada, como hecho universal, se produce en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos, la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización” (Kusch, 1999b: 146).

En el año 2004 subimos a Machuca, un pueblo que se sitúa a unos sesenta kilómetros de San Pedro de Atacama, a cuatro mil metros de altura. En ese entonces no contaba con más de dos habitantes permanentes. El motivo de nuestra visita fue participar de la fiesta de su patrono, San Santiago. El frío mantenía congelados los humedales, a pesar del sol altiplánico. Cuando llegamos, éramos los únicos forasteros o “afuerinos”, como se nos llama en la zona a quienes no procedemos de la etnia atacameña. Pero los dos vecinos habituales, se habían multiplicado por decenas: muchos hijos del pueblo, que migraron por estudio o trabajo, volvieron para celebrar el día de su suelo natal. Como escribe de Certeau en *La larga marcha india*:

---

8 “A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de “consumo”: ésta es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las *maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico dominante” (Certeau, 1996: XLIII).

“... las comunidades supervivientes no cesaron de practicar el regreso periódico al pueblo, de afirmar sus derechos sobre la tierra y de mantener, así, mediante esta alianza colectiva en un suelo, una fijación en la particularidad de un lugar. Más que representaciones o creencias (a menudo ocultas y fragmentadas bajo los sistemas del ocupante), esta tierra de referencia ha provisto y defendido algo "propio" contra todas las cargas. Era, y es todavía, una especie de palimpsesto: la escritura de los gringos extranjeros no elimina el primer texto, que permanece indicado allí, ilegible para los transeúntes que manipulan estas regiones desde hace cuatro siglos, sacramento silencioso de las "fuerzas maternas", tumba de los padres y sello indeleble de un contrato entre miembros de la comunidad” (Certeau, 1995:129)<sup>9</sup>.

La comunidad –que no nos conocía- nos incorporó inmediatamente al ritual que estaba por comenzar: la ceremonia de las *ceras*, en la cual se bendecían las velas que, desde la noche y durante toda la fiesta –estábamos en las vísperas-, iban a arder en la capilla dedicada al patrono. En una mesa adornada estaban las velas y algunas mitades de corderos y chivos sacrificados para la ocasión, que el último día de la fiesta serían repartidos en cuartos, mediante un juego, entre los asistentes. Alrededor de la mesa, presidida por el jefe de la comunidad y el *fabriquero* (función similar a la del sacristán católico, pero rotativa según un sistema de cargos común entre los pueblos andinos; es quien se encarga de tener todo listo para los rituales, misa incluida), ya que el sacerdote católico no había podido –o no había querido- ir, se encontraba toda la comunidad. De hecho, para este tipo de fiestas, la comunidad puede prescindir del sacerdote que, en su universo ritual resimbolizado, no deja de ser un elemento externo, a lo más útil, en la medida en que él mismo es fagocitado. Así lo describía Kusch en *Las Religiones Nativas*:

“El sacerdote no tiene vigencia entre el campesino del altiplano. El campesino no ve en el sacerdote un representante de la Iglesia, sino apenas un portador de lo sagrado, como lo definiría Mircea Eliade. Y es más, el sacerdote es sólo portador de un aspecto de lo sagrado. Es para el campesino algo equivalente a una apacheta, o una torre de iglesia, o un calvario. Sirve para determinados usos religiosos, pero siempre dentro de la cultura aymara [o atacameña, en este caso]. Por ejemplo, es útil que un sacerdote bendiga los bastones de mando, o incluso mate a los ancianos para que no se les escape el alma, pero resulta normalmente aburrido que dé sermones. En este último caso suelen decir siempre que el padre es buena gente, pero que no entiende qué es lo que está hablando. El sacerdote cristiano tiene para el campesino la categoría de un robot sacralizado. ¿Y esto está mal? De ninguna manera. Es perfectamente justificable, en razón misma de que el campesino constituye una cultura autónoma, que tiene sus propios recursos y que no necesita en el fondo de la cultura occidental” (Kusch, 1987: 33).

La bendición de las velas y de los animales sacrificados consistía en una especie de libación llamada *tinka*, interesante entre otras cosas porque no sólo unía a los

---

<sup>9</sup> Qué afortunada metáfora la del palimpsesto, describir sobre lo escrito sin eliminar el fondo, que permanece legible para su primer autor. Incorporar un nuevo texto sobre el ancestral, sin que por ello este quede borrado, aunque sí resignificado. Estamos, desde otro universo semántico, muy cercanos a la fagocitación.

presentes, sino que traía a los difuntos de cada familia a la fiesta. En efecto, cada familia llegaba al ritual portando una bebida caliente, preparada con leche condensada y *pusitunga* (un aguardiente que proviene de la vecina Bolivia y que tiene una graduación alcohólica de noventa grados). Sirve un vaso a cada uno de los presentes, este se acerca a la mesa y, luego de derramar un poco a la Pachamama (gesto común, obligatorio antes de cualquier comida e incluso cada vez que se recibe una bebida), asperge las velas y los animales –junto a unas hojas de coca que se encuentran en abundancia sobre la mesa- y se toma el resto.

Cumplido el rito con todas las familias del pueblo, ya de noche, nos dirigimos bailando al son de los sikuris a la capilla (que se situaba a unos trescientos metros, subiendo una colina), con los elementos que habían sido bendecidos. Curiosamente, llegamos en pie, a pesar de que cuando se terminó el brebaje continuó la libación con vino y toda clase de alcoholes.

En la capilla, el fabriquero presidió una oración más o menos extensa al patrono, San Santiago. Pero es este personaje el que queremos resaltar. Indudablemente, por las características del ritual (en el que no había ninguna referencia al santo como tal, ni se narraba su historia como apóstol y menos como patrono de los ejércitos españoles), y por las oraciones que se hicieron allí, inferimos que detrás de la imagen del patrono se ocultan antiguas deidades. Efectivamente, Santiago fue un santo tempranamente fagocitado. Una antiquísima relación de Murúa, citada por la antropóloga Victoria Castro en su excelente libro sobre la religión de esta zona, nos ponía al tanto:

“Y después de este Viracocha y el sol, la tercera Guaca y de más veneración era el trueno, al cual llamaban por tres nombres, chuquiilla, catuylla e intiillaipa, fingiendo ser un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover y granizar y tronar, todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los noblados (...) los serranos adoraban particularmente el relámpago, el trueno, el rayo llamado Santiago y el arco del cielo llamado cuychi, el cual también es reverenciado de los indios de los llanos” (Castro, 2009: 282 y 286).

Más adelante reafirma, a partir de una relación de Arriaga:

“Libiac es el nombre del rayo en la zona central y sur del Perú; en el territorio del Collasuyu, recibió el nombre de Illapa, que fue subsumido en la versión andina de San Santiago, durante la época colonial; de ahí que Arriaga agrega: “Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco, Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago sino Diego...” (Castro, 2009: 383).

Al otro día, luego de unas pocas horas de sueño, continuó la fiesta. Era propiamente el día del santo, y tampoco hubo misa por falta de cura. Por supuesto que no influyó, negativamente al menos. Después de las oraciones, se realizó la procesión, con ch'alla y oraciones en cada una de las esquinas del cuadrilátero que forma el atrio, y al son de los sikus y tambores. En el centro del atrio se hicieron las libaciones con las que terminaría la procesión. Justo en el calvario, manchado de sangre aún, donde cada septiembre se sacrifica la llama.

La relación de Murúa cumplió más de cinco siglos. Illapa, aunque de manera oculta, hasta inconsciente para los mismos miembros de las comunidades, sigue viviendo, cuidando cosechas y animales. Unos años después concurrimos a la misma fiesta, pero en el pueblo vecino, llamado Río Grande. Nos recibió en su casa uno de los dirigentes de la comunidad llamado Santiago. Llevar ese nombre ya no resultaba peligroso.

### **La Pachamama**

Era el 1° de agosto. Desde temprano, ya al levantarnos, nos pareció sentir el olor de las quemadas, el aroma del humo que se elevaba, como ofrenda, a esa diosa-morada, esa encarnación de la divinidad que, en el creer y vivir de las personas de este altiplano, los sustenta –o vuelca y deja de hacerlo, de ahí la necesidad de la propiciación-, los cobija y guarda en su seno a los antepasados. Creíamos que era una ilusión pero no, vimos la hondonada que se abría inmediatamente después del límite de la casa y, efectivamente, subía el humo. Escuchamos incluso las voces: un grupo estaba haciendo sus ofrendas, desde el amanecer, a la Pachamama. En muchas casas de esta zona y de muchas otras a las que los altiplánicos se llevaron el suelo puesto, ese día se realizaría un pago de agradecimiento, propiciación y conjuro. Y se le ofrecería a la Madre lo mismo que les gusta a ellos, que por algo se reconocen sus hijos: hojas de coca, alcoholes diversos, la misma comida que almorzarán luego. Se abrirían ávidas bocas en el suelo para enterrar la ofrenda, pero también –como les vemos hacer a los vecinos de abajo- se incineraría el alimento, junto a algunas hierbas especialmente escogidas para el rito, con el fin de que su aroma agradable ascienda al cielo. Puro gasto. Afirmados sobre el suelo del mundo humano, en este día los ritos conectarían las tres regiones: el mundo de arriba, el nuestro y el de abajo. Es a este último al que se le prestaría mayor atención, puesto que también es la morada de los que nos antecedieron. Casi se podría decir que representa todos los tiempos, puesto que además de guardar las raíces de la comunidad, subsistentes en los “abuelos” (los ancestros enterrados por doquier en esta zona), acogerá y dará fuerzas (es su esperanza) a las raíces de los cultivos que les proporcionará el alimento durante el largo año que tendríamos por delante. *Pacha*, dicen los entendidos del quechua, también es tiempo, así que ese día se celebraba a la madre del espacio y del tiempo que, por supuesto, nunca están desligados en la experiencia del habitante del altiplano. En realidad, nunca están separados en la experiencia humana, más que en la abstracción filosófica. ¿O en los sueños, vivencias y ensoñaciones no aparecen íntimamente imbricadas, como si cambiar un tiempo fuera cambiar también, esencialmente, el espacio (y viceversa)?

En el fondo, la pregunta por la verdad del mito –y del rito en este caso-, que tantas veces nos ha llevado a la investigación, ese día se volvía reflexión sobre la existencia, incluso sobre la nuestra.

Cerca del mediodía nos dirigimos al campo con la Sra. Elvira, una *médica* indígena de unos setenta años con fuerte investidura sacerdotal, según comprobamos esa misma tarde. Nos había ofrecido hacer un *pago* en nuestro terreno (donde estábamos construyendo una casa), y verdaderamente lo consideramos un honor y un gesto de cercanía poco habitual, ya que los habitantes de estas tierras suelen guardar celosamente sus rituales para compartirlos sólo con aquellos a quienes reconocen como sus hermanos

de etnia, o al menos de condición (indígena). Cargamos lo necesario: nuestras chuspas<sup>10</sup> llenas de hojas de coca, aguardiente, vino, cerveza; un aguayo<sup>11</sup> para mantel (ya que no tenemos incuña, el lienzo destinado específicamente al rito), vasos y unas cuantas vasijitas de barro, pequeñas cazuelitas que servirían para la comida ritual. Y, por supuesto, el almuerzo. Detallar la liturgia, en la que conviven tradiciones de la religión andina con oraciones y gestos católicos, sería de alguna manera traicionar la confianza de Elvira. En definitiva, no diremos de la liturgia más que lo que ya dijimos: conviven en ella, en una armonía que no aparece forzada, elementos andinos y católicos, Padrenuestros rezados mirando al cerro tutelar o Malku y Avemarías dirigidas a la tierra; es una comida y, como comentábamos más arriba, parte del ritual parece dirigido al mundo de abajo y otra parte (la quema y algunas oraciones) al de arriba, operando nuestro mundo (nuestro suelo) de eje y la persona que *preside* el pago de verdadera mediadora. Es una mediación que se ejerce en sentido doble, como la que pretende todo sacerdocio: la mediación entre lo humano y lo divino, y la mediación entre un saber-hacer y la ignorancia. Esta última mediación es la que fundamenta a la primera, ya que en el caso de nuestra *mediadora*, su saber no fue adquirido por la repetición, ni por la transmisión por parte de otra persona, ni por mandato de una institución, sino que –según su relato– es una suerte de revelación, tácitamente reconocida por la comunidad. Sencillamente, sabe hacerlo. *Es así*. Curiosamente, no dice lo mismo de sus artes de curación, en este caso la composición de huesos (su especialidad): entre otras fuentes, refiere un libro de anatomía que hace años le regalara un médico, del cual aprendió. Si bien lo sagrado y lo profano conviven de una manera mucho más imbricada que en occidente, se nota aquí el reconocimiento de cierta *graduación*. Las artes de la curación participan, entre los médicos aborígenes, de una dimensión fuertemente religiosa. Pero, ¿por qué la Sra. Elvira no lo atribuye a una revelación, siendo que sabemos que no se puede aprender a curar estudiando un libro de anatomía? Seguramente porque el ritual que vamos a realizar, de religación con lo *indefinible* (porque estrictamente no es lo que llamaríamos, encasillándolo, *trascendente*) está investido de otra dignidad, o de otro misterio. Finalmente, es más gratuito: no redunda en un beneficio tan utilitario e inmediato como la reparación de una articulación, o el alivio de un dolor. De todos modos la realidad es más compleja, ya que en otros tipos de curaciones y en otros médicos, el elemento religioso es mucho más fuerte. Lo cierto es que Elvira es una persona del pueblo, madre de muchos hijos, que cotidianamente cuida sus maíces y sus gallinas, y que no ha recibido su poder de mediación de ninguna institución, sino que pertenece a esa estructura que:

“...remite a una sociedad sin representación particular (el jefe) del poder que la organiza. La ley se desempeña como una coordinación tácita de prácticas recibidas. Es el funcionamiento mismo del grupo, una autoridad que no está aislada sino conferida en las normas prácticas. Como la alianza con un suelo minimiza el papel de un sistema de representaciones y se articula en relaciones gestuales entre el cuerpo y la madre-tierra, el concierto de prácticas y de fun-

10 Pequeñas bolsas tejidas, generalmente de vivos colores, que poseen un cordón largo mediante el cual se porta, llena de hojas de coca, colgada del cuello. Prácticamente todos los habitantes del altiplano tienen la suya.

11 Este nombre se generalizó para designar las telas típicas del altiplano. Los más antiguos son muy precia-dos, su tejido a telar es tan apretado que lo hace impermeable. Pero antiguamente “aguayo” se llamaba al manto que se utiliza para cargar al bebé en la espalda (comunicación de una quechuhablante, nativa del salar de Uyuni, Bolivia).

ciones sociales compone un orden que ninguna figura singular del poder separa del grupo, ni lo hace visible a fin de imponer deberes de sumisión o, también, de ofrecer a todos posibilidades de control o de revisión” (Certeau, 1995: 129-130).

Dos veces, en medio de la liturgia, nuestra mediadora nos preguntó si creíamos en lo que estábamos haciendo. Mejor dicho, una vez lo preguntó –al comienzo-, mientras que la segunda casi lo afirmó. Al ver que cada uno de nosotros estaba provisto de su chuspa, observó, casi aliviada, “ah, si las tienen es porque que creen”. Íntimamente, nos preguntamos si eso era cierto. ¿Por qué tenemos una chuspa? ¿Por una real creencia y veneración –es un elemento de culto- o por un motivo más folklórico, exótico o estético? Lo cual atizó aún más nuestra curiosa reflexión: ¿*qué es lo que verdaderamente estamos haciendo aquí?* Formulación personal de una pregunta más general: ¿en dónde radica lo creíble, la *verdad* –si es que la hay-, de un mito ritualizado? En este caso particular es notable cómo el mito, en cuanto relato, permanece tácito, mientras que lo que se vive es el rito. Indudablemente el rito no está en el aire, tiene un relato o al menos una simbología que lo sustenta. En este caso, la Pachamama pertenece a un universo de símbolos y de creencias que en ningún momento fue explicitado: sencillamente se actuó, fue el horizonte de comprensión de lo que se hacía. ¿Por qué hay que alimentar a la Pachamama? Evidentemente se la considera algo viviente y que de algún modo necesita de nosotros, aunque más no sea para brindarle un rito propiciatorio. Ahí encontramos el mito. Pero lo que se explicita, a lo sumo –aunque se da casi siempre por sobreentendido, por algo estamos ritualizando- es el *para qué*: precisamente, para agradecerle y para que nos sea propicia. A esto habría que sumarle la presencia viva de los antepasados, estrechamente ligada a la Pachamama –espacial y existencialmente- y de cuya benevolencia o enojo también dependemos. Se podría decir que aquí hay otro sustrato mítico, pero también tácito, durante la liturgia. Otro elemento que aparece muchas veces durante el *pago a la tierra* es la figura del *camino*, del *traslado*: que la Pachamama y los antepasados nos sean propicios en nuestros viajes. Aquí la experiencia geocultural (expresión acuñada por Kusch en su libro *Geocultura del hombre americano*) es notable, la vivencia del camino en medio del desierto, de la puna, es sobrecogedora. El sentimiento de intemperie, de desamparo, aun cuando nos movamos en modernos medios de transporte, se presenta como inevitable. La presencia de las *apachetas*<sup>12</sup> en los lugares más recónditos del paisaje, opera como mudo testigo de este sentimiento.

Volvamos al tema de lo *creíble* en el mito ritualizado. El símbolo y el mito sólo se interpretan en la existencia concreta, y sin duda cuando se acompañan de un rito significativo. Un rito significativo es aquel que no necesita de interpretación para quien lo actúa. O mejor dicho, aquel cuya interpretación es vivencial, no racional. En realidad, son el símbolo, el mito y el rito quienes interpretan la existencia, en el ámbito del *estar*.

La *verdad*, lo *creíble* del mito ritualizado no es una aristotélica adecuación del intelecto a alguna cosa que exista más allá del rito. Es más bien una adecuación de la existencia al mundo (al mundo propio de la persona y al mundo de la comunidad). Así, la acción ritual de la persona o de la comunidad es auténtica o inauténtica. Podríamos ir

---

12 Montículos artificiales de piedra que se encuentran a la vera de los caminos. Tienen una función topográfica, pero en un doble sentido: marca territorios geográficos, pero también lugares investidos de cierta sacralidad. Por eso, quien pasa por la apacheta le ofrenda coca o alcohol. La apacheta ofrece protección al viajero.

más allá y decir que, dentro del universo simbólico en el que la persona se mueve, la existencia misma se torna auténtica o inauténtica. Kusch, en *Las Religiones Nativas*, nos presentaba el siguiente caso:

“Hubo un sacerdote que, al contrario del anterior, no ha vacilado en promover huilanchas y Khoas. Decía que era para desalienar al campesino. Pero no ha conseguido sino que lo vean como una marioneta que está jugando a una religión que no entiende. Pensemos que no hay nada más sagrado que una huilancha para un aymara y que entonces no hubo posibilidad de mezclar las cosas, sino, al contrario, de distanciarlas. El campesino se mofa de estas actitudes. Que un sacerdote haga huilanchas es casi tan cómico como si el campesino usara la hostia para tomar el té. Evidentemente eso no tendría sentido. He aquí la paradoja de la conducta cultural. Si se usa uno de los elementos de la cultura ajena, no se logra la identificación, ni menos la penetración de esa cultura. ¿Por qué? Pues lo importante en una cultura no son los elementos en sí sino el condicionamiento conceptual y emocional de esos elementos” (Kusch, 1987:34-35).

No creo que la Sra. Elvira se haya mofado de nosotros, porque evidentemente obramos con una empatía y un respeto que ella había sabido leer antes de ofrecernos ese pago. Pero evidentemente, dicho ritual significaba muy otra cosa para ella que para nosotros. Para nosotros, representó la posibilidad de un acercamiento afectivo a la comunidad que nos acogía, y una señal de respeto hacia sus creencias. Y que ese respeto no estaba dirigido solamente a las personas, sino al ritual mismo. Porque en su *estar* se percibe la secular vivencia de lo sagrado, y esto de algún modo se conecta con nuestra mitad llena de dioses<sup>13</sup>. Pero esa liturgia, que a la Sra. Elvira y a tantos otros que hoy la realizan les estabiliza el mundo y les brinda cierta seguridad, en medio de la intemperie y del azar, de que va a crecer más maíz que maleza, a nosotros no nos causa lo mismo. A partir del ritual, a quien pertenece a esta cultura, a este universo simbólico, le queda el sentimiento de que, hecho lo que había que hacer, lo que venga –fasto o nefasto– está dentro del plan de lo Divino. *El mundo es así*. Y eso genera paz, y una actitud contemplativa. Seguramente distinta a la resignación –porque ni siquiera se realizaría el ritual–, pero distante también de la pretensión de manejar lo sagrado, sea al estilo mágico, sea al estilo eclesial o al teológico.

En última instancia allí, intentando pensar entre los volcanes, y mientras nos esforzábamos por comprender qué estábamos haciendo realmente al ofrecer esas hojas de coca al hueco que abrimos en este suelo, nuestro y ajeno a la vez, y quizás con la ilusión de llenarlo con algo, sentíamos que toda pretensión de universalidad, de encajar lo humano en un concepto, una definición, volvía a caerse.

### **Conclusión: Estrategias, tácticas y modalidades del creer**

Desde que comenzó la conquista se desplegaron estrategias de dominación y explotación. Casi siempre, la alianza establecida entre el poder económico-político y las

---

13 “...el hombre tiene una mitad llena de cosas y otra llena de dioses” (Kusch, 1999a: 546).

iglesias, con fina intuición, apuntó a destruir el universo simbólico de los pueblos americanos, prohibiendo la religión, los rituales, hasta las mismas lenguas. Ayer, la alianza del imperio con la iglesia católica; luego, en la época del surgimiento de los estados nacionales una religión laica con sus símbolos de ilustración y patria. Ante su previsible fracaso, nuevamente el recurso al catolicismo en muchos de nuestros países. Más contemporáneamente, la alianza iconoclasta entre el capitalismo y el pentecostalismo. A la apropiación del lugar, de la mano de la milicia o del comercio o, las más de las veces, de ambos, siguió una violencia simbólica cuyo éxito no puede menos que calificarse de parcial, ya que las poblaciones supieron guardar sus creencias durante siglos. Y una de las tácticas que, a nuestro entender, dio más resultado, fue precisamente la de fagocitar las prácticas y símbolos que se imponían, apropiándose los y resignificándolos dentro del propio universo simbólico. En vez de continuar con prácticas ocultas –cosa que también se hizo, especialmente en los tiempos de la extirpación de idolatrías–, como para conservar lugares propios de la invasión violenta, se utilizaron los lugares del otro; y en lugar de elaborarse discursos, se aprovecharon las ocasiones para *actuar* las creencias ancestrales.

Mientras se extendían poderes con pretensiones cada vez más panópticas, las creencias populares resistieron haciéndose visibles, pero tomando los significantes ajenos. Una especie simbólica de *consumo* que se hace invisible, “pues no se señala con productos propios sino en las maneras de emplear los productos impuestos por el orden económico dominante, ingeniosidad del débil para sacar ventaja del más fuerte” (Certeau, 1996: XLVIII). Y una muestra de la fuerza de este *estar* es que la lucha continúa, ahora con nuevas estrategias que tienen que ver más con la seducción que con la represión. Hace unos años, en San Pedro de Atacama, una alianza entre el gobierno municipal y el gobierno central armó, en el ámbito del consultorio del pueblo (el *lugar* de la salud pública) una sala, llamada *Lickana*<sup>14</sup>. Esta sala tiene –porque todavía existe, aunque esté casi siempre vacía– la función de cobijar a los *cultores*, médicos indígenas que ejercen las prácticas ancestrales generalmente en sus casas. El motivo explicitado era promocionar la salud intercultural y acercarla al público en general. Lo que se buscaba en realidad, y los cultores no tardaron en intuirlo, era dominar el lugar mediante la vista, controlando las prácticas en la medida que se incluían dentro del campo de visión<sup>15</sup>.

La religiosidad andina se hace inapresable porque se mueve en una zona intermedia entre el creer como acto –sin importar el objeto en el que se cree– y el objeto de la creencia. En un mundo que es sagrado, se cree *en* todo y, por lo tanto, no se cree *en* nada. Un pensar seminal debe estar preparado para no asirse a un objeto, a la vez que actúa los rituales que le permiten sentirse y saberse cobijado en el mundo de lo imprevisible. En casi todos los rituales que conocimos, el primer paso es abrir un pozo. Según de Certeau, el discurso que hace creer es el que crea un vacío, quitando lo que prescribe o no dando lo que promete (cf. Certeau, 1996: 194). En una religión que no tiene el acento puesto en el discurso sino en la acción ritual, se opera de forma análoga, generando un hueco. En cualquier caso, situarse frente a la nada, pero no como mera ausencia sino como potencialidad: frente a lo que *está*, la creencia es siempre escatológica, y es acto: de enunciar conjuntamente una proposición teniéndola por cierta, o participar

14 Lickan-antai, del idioma kunza, es la autodenominación del pueblo atacameño.

15 Es una de las estrategias descritas por de Certeau (cf. 1996: 42).

comunitariamente en un rito que dé sentido o estabilidad a la existencia. Pero nunca será un objeto (ya sea un dogma o un programa), porque este pertenece al ámbito del *ser*, del concepto, y aunque pueda brindar una seguridad momentánea, finalmente siempre hará crisis, fracasando frente al imponderable, a lo inmanejable, lo innombrable, “creencia es una modalidad de la afirmación, no su contenido”, afirma de Certeau (1996: 194).

Y tiene razón también al considerar equivocada la hipótesis que postula que la creencia permanece atada a sus objetos y que al preservarlos se conserva aquella. La creencia ha permanecido atada durante siglos, pero no a objetos sino a referentes, por eso cambian los significantes pero se mantienen vigentes los significados de, por ejemplo, una acción ritual. Que también va mutando su forma, en la medida en que fagocita los elementos que puedan serle útiles. En ciertos pagos importantes se usan unas figuras hechas de azúcar, llamadas *misterios* o *suplicos*, que son consumidas por el fuego junto a otros elementos de la *mesa*. Siempre las encontramos de a pares, y representan bienes preciados por aquel por cuyo encargo se ha realizado el pago. Tradicionalmente las figuras son la llama u otro tipo de ganado, la casa, el maíz, el conejo y otros, ligados a la fecundidad. En los últimos años han aparecido *suplicos* con la figura de una computadora, o una camioneta. Elementos que se incorporaron a la vida de la gente, son incorporados a su vez a ritos ancestrales. Porque a pesar de que la tecnología hace su irrupción, no escapa ni nos ayuda a escapar del *estar* y su reinado de circunstancias imponderables. En esa capacidad de no atarse a los objetos, ni siquiera a los significantes, manteniendo sin embargo viva la creencia, reside la resistencia. Y para ello está mucho más capacitada una religiosidad de la tierra, no atada a dogmas –que en el fondo son mitos conceptualizados- ni a jerarquías rígidas o que no sean fruto de un reconocimiento popular.

Pero tampoco es cierta –como también dice de Certeau- la hipótesis contraria, que no supone que la creencia quede ligada a sus primeros objetos, sino que, al contrario, podría separarse de ellos artificialmente. Esto, que es lo que hoy intenta la empresa, es análogo a lo que, desde el principio de la colonización, intentó la Iglesia, y sus magros resultados están a la vista. Esos símbolos nacen muertos (para parafrasear a Ricoeur cuando se refiere a la metáfora). La práctica de estos creyentes va más allá de la mera representación teatral, se opera una resignificación de, al menos, parte del mito o del rito en ese proceso de fagocitación, y esto no es ni consciente ni forzado, sino que se da como una suerte de movimiento natural para quien habita el *estar*.

Los sistemas administrativos y panópticos del mundo occidental tienen que generar nuevas estrategias, ya que van perdiendo autoridad junto a la credibilidad. En el ámbito de las creencias, y a la luz del proceso de fagocitación que venimos describiendo, la iglesia no pierde la autoridad porque nunca se la han dado. Hemos visto el rol del sacerdote, tal como lo describe Kusch en *Las religiones nativas*, confrontado con nuestra experiencia en Machuca. En los relatos que refieren a los primeros años en los que se ejerció, junto a la catequesis, la extirpación de la idolatría, se describe a los indígenas realizando sus rituales a escondidas. En la obra citada de Victoria Castro aparecen varios testimonios al respecto. Hoy no hace falta eso, porque están legalmente protegidos por la libertad de culto, pero la represión se intenta ejercer de todos modos, cuando se acusa de brujería –por ejemplo-, o cuando aparecen con fuerza las sectas iconoclastas. Pero también porque los dioses han sabido sobrevivir, junto a los rituales que los honran, camuflándose en un santoral resimbolizado. Y la pérdida de fuerza de las institu-

ciones eclesiales tradicionales, que de Certeau describiera en *La invención de lo cotidiano* (cf. Certeau, 1996: 196), permite en nuestro caso la diseminación o, quizás mejor expresado, *la visibilidad de una diseminación que ya estaba presente* en religiosidades carentes de estructuras dogmáticas y disciplinares verticalistas, como la religiosidad andina. Por eso la estrategia de control busca hacerla aún más visible y, así, intentar manejarla.

Pero de Certeau, aún pensando en el contexto de secularización de la civilización occidental, tampoco es pesimista y sigue apostando a la resistencia de un creer no manipulable:

“Sin embargo, bajo la escritura fabricante y universal de la tecnología, permanecen lugares opacos e inflexibles. Las revoluciones de la historia, las mutaciones económicas, las mezclas demográficas son estratificadas y allí permanecen, agazapados dentro de las costumbres, los ritos y las prácticas espaciales. Los discursos legibles que los articulaban no hace mucho han desaparecido, o no han dejado más que fragmentos en el lenguaje. Este lugar, en su superficie, parece un collage. En realidad, se trata de una ubicuidad en la densidad. Un amontonamiento de capas heterogéneas. Cada una, como la página de un libro deteriorado, remite a un modo diferente de unidad territorial, de repartición socioeconómica, de conflictos políticos y desimbolización identificadora” (Certeau, 1996: 221).

Una lectura tal, contextualizada en el devenir de la civilización occidental, bien puede ser aceptada en el contexto del *estar* andino, a condición de que ese collage no sea un mero sincretismo –como frecuentemente ocurre en las ciudades desde las que de Certeau escribe– sino una incorporación viva, con la flexibilidad y la resistencia que, combinadas, caracterizan a lo viviente. En fin, más cercano al palimpsesto que al libro deteriorado.

Concluimos con un texto de *La larga marcha india* que, por decididor, nos invita a nuestro propio silencio final:

“El suelo "guarda" un secreto indio inalcanzable pese a las alteraciones sufridas por este Testamento, por esta Tabla de la Ley colectiva que es la tierra. No ha cesado y continúa haciendo posible la **identificación de un lugar propio**. Permite que una **resistencia** no se disemine en la red de fuerzas ocupantes, y que no se deje ganar por sus discursos **dominadores o interpretativos** (o por la simple inversión de estos discursos, que no escapa a su lógica). "Mantienen" una **diferencia**, enraizada en una pertenencia opaca e inaccesible para la apropiación violenta o para la recuperación erudita. Constituye el fundamento mudo de afirmaciones que tienen sentido político en la medida misma en que se apoyan sobre la conciencia de ser en un lugar "diferente" (y no sólo lo contrario) del que ocupan los conquistadores omnipresentes... Como la alianza con un suelo minimiza el papel de un sistema de representaciones y se articula en relaciones gestuales entre el cuerpo y la madre-tierra, el concierto de prácticas y de funciones sociales compone un orden que ninguna figura singular del poder separa del grupo, ni lo hace visible a fin de imponer deberes de sumisión o,

también, de ofrecer a todos posibilidades de control o de revisión” (Certeau, 1995: 129-130; el resaltado es nuestro).

### **Bibliografía**

Bordas, Nerva (1997): *Filosofía a la intemperie*. Buenos Aires: Biblos.

Castro, Victoria (2009): *De ídolos a santos*. Santiago de Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas, Universidad de Chile.

Certeau, Michel de (1980) [1996]: *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Certeau, Michel de (1995): “La larga marcha india”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.

Chartier, Roger (1996): *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Dupré, Louis (1999): *Simbolismo Religioso*. Barcelona: Herder.

Kusch, Rodolfo (1999a): *El pensamiento indígena y popular en América. Obras Completas, Tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (1999b): *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Kusch, Rodolfo (1997): *Indios, porteños y dioses. Obras completas, Tomo I*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (1987): *Las Religiones Nativas*. Buenos Aires: s/n.

Sala, Arturo (2005): *La resistencia seminal*. Buenos Aires: Biblos.



## Propuesta editorial

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos, propios del ámbito de las humanidades: la filosofía, las artes y la literatura.

Los trabajos que se envíen a la RHV deben ser inéditos y que no hayan sido remitidos simultáneamente para su publicación a otra revista impresa o electrónica.

Los trabajos se someterán al arbitraje de dos pares externos bajo la modalidad “doble ciego”, velando de este modo la plena confidencialidad tanto de los evaluadores como de los autores de los trabajos enviados. En caso de dictámenes opuestas de los árbitros (uno a favor y otro en contra de publicar el trabajo), los editores someterán el trabajo al dictamen definitivo de un miembro del Consejo Editorial.

La RHV recibe trabajos en castellano, portugués, francés e inglés.

Los trabajos pueden ser enviados en cualquier época del año y serán publicados por orden de aceptación y de acuerdo al número de artículos previsto para la publicación de cada número.

Los derechos de los trabajos publicados pertenecen a sus autores.

Los autores que publiquen en RHV recibirán un ejemplar de la revista.

### Preparación del manuscrito

Formato: los trabajos deben estar escritos en letra Times New Roman 10, espaciado simple o sencillo, hoja tamaño carta, con un máximo de 25 páginas en total. Si el trabajo presentado es más extenso, los editores se reservan el derecho de aceptarlo o no para someterlo al proceso de arbitraje. Los trabajos deben incluir un resumen (*abstract*) en castellano e inglés.

La estructura y orden del trabajo debe respetarse rigurosamente y es el siguiente: desde la primera página del trabajo debe constar: el título centrado y en mayúsculas; nombre y apellido del autor, consignando filiación institucional y correo electrónico, todo ello alineado a la derecha; resumen en castellano, centrado; palabras clave, 5 en total; *abstract* y *key words* (ídem anterior); introducción; desarrollo del trabajo (capítulos y subcapítulos); conclusión y bibliografía.

Si el trabajo lleva imágenes, éstas deben adjuntarse además en un archivo independiente en formato JPG. Si las imágenes no son lo suficientemente nítidas, los editores se reservan el derecho de no incluirlas en la edición.

### Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se tienen que insertar en el texto indicando entre paréntesis solo el apellido del autor, año de publicación y la(s) página(s). Ejemplo:

(Frege, 1879: 44); (Heidegger, 1939: 31-45)

Si es más de un trabajo en la misma cita: (Frege, 1879; 1901).

Si el autor posee más de una publicación por año, se diferencian con letras minúsculas de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplo

(Frege, 1879a; 1879b); (Frege, 1879b: 34)

Cuando el libro citado posee más de un autor

Dos autores: (Frege y Dedekind, 1879: 44); Tres autores: (Frege, Dedekind y Peano, 1879: 44); Más de tres: (Frege et al., 2006)

La bibliografía debe venir al final del artículo en orden alfabético, repitiendo los apellidos cuando sea el caso de varios libros de un mismo autor y seguidos por el año de publicación que corresponde a la referencia bibliográfica que se indicó en el artículo. Los textos de un mismo autor deben ordenarse de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplos:

Libros y autores: Apellido(s), Nombre(s) (año): *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. London: College Publications.

Tres autores: Lorenzen, Paul; Lorenz, Kuno y Rahman, Shahid (1978): *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Libro con editor(es). Ejemplo:

Verdugo, Carlos, ed. (2013): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Capítulos en libros. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): "Título del capítulo". En Nombre Apellido (ed.), *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): "Sinn und Bedeutung". En John Smith (ed.), *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): "Rules of Dialogical logic". En Shahid Rahman (ed.), *How to be a Dialogician*. London: College Publications.

Artículos en revistas. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): "Título del artículo" en *Nombre Revista*, año, N°. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): "Sinn und Bedeutung" en *Journal of Philosophy*, Año 3, N°2. Londres: King's College University Press.

Dos autores: Carnap, Rudolf y Frege, Gottlob (1901): "Der Gedanke" en *Journal of Philosophy*, Año 2, N°4. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Referencias en internet. Ejemplo:

Valladares, Diego (2011): "Modelos y Ficciones" en *Revista de Epistemología*. Consulta 12 de enero de 1965: [www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm](http://www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm)

Notas a pie de página:

Las notas a pie de página solo se aceptarán en la medida que aporten a la comprensión del texto.

La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades (la filosofía, las artes y la literatura).



Universidad  
de Valparaíso  
CHILE

RHV