

Eduardo Assalone
(compilador)

El concepto moderno de trabajo

Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna



Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2017

ISBN: 978-987-544-791-2

Eduardo Assalone

(compilador)

El concepto moderno de Trabajo

Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna

En memoria del Dr. Julio De Zan

(1940-2017)

Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2017

ISBN: 978-987-544-791-2

El concepto moderno de trabajo : Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna / Javier Alegre ... [et al.] ; compilado por Eduardo Assalone. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-544-791-2

1. Filosofía Moderna. I. Alegre, Javier II. Assalone, Eduardo, comp.
CDD 190



Imagen de portada: “Sin pan y sin trabajo”, Ernesto de la Cárcova, 1892-93, óleo sobre tela.



Copyleft

Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

ÍNDICE

- PRESENTACIÓN 7
- ALEGRE, Javier: “El trabajo capitalista como fundamento y diagnóstico del mundo moderno: las perspectivas de Locke y Weber” 9
- ASSALONE, Eduardo: “El trabajo como principio estructural de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* de Hegel” 16
- BAHR, Fernando: “Escepticismo clandestino: la *Réponse* del médico Gaultier” 29
- BARBERO TOSCANO, Fabiana Mabel: “La Etocracia como respuesta a la ‘meritocracia’” 36
- BARRIO, Catalina: “Los fundamentos políticos del concepto de trabajo en la modernidad: entre la libertad y la república en el pensamiento inglés” 43
- BRAUER, Daniel: “Las raíces de la subjetividad en la ‘Antropología’ de Hegel y su interpretación del ‘magnetismo animal’” 49
- BRAVO, Elías: “El trabajo vivo como sustancia del valor: Fetichismo y Subjetividad en la teoría crítica de Karl Marx” 63
- CARRIÓN, Gonzalo: “Giro antropológico, trabajo y valor en David Hume y Adam Smith” 69
- CASABELLA VELAZCO, Laura: “Técnica y don en la metafísica schellingiana” 76
- CASADEI, Francisco: “Trabajo concreto y trabajo abstracto en Marx” 83
- CASTAÑO, Lucas: “Sobre las formas de esclavitud en la modernidad. Una interpretación del caso Jean Calas” 88
- DAMIANI, Alberto: “El concepto de trabajo en la filosofía política de Fichte” 98
- DE ZAN, Julio (†): “Perspectivas sobre el trabajo y el reconocimiento en Hegel” 116
- DOMÍNGUEZ, Gustavo: “La Naturaleza obrando sobre sí: trabajo y alienación desde Marx y Schelling” 125
- DONNARI, Carolina: “Modernidad y trabajo. A propósito de la interpretación de Martin Heidegger” 136
- FERNÁNDEZ, Nahir: “Libertad y trabajo en la filosofía de Hobbes a la luz del individualismo posesivo de Macpherson” 142
- FERREYRA, Mara: “Revalorización de las Artes Mecánicas en las utopías de Moro, Bacon

y Campanella”	148
▪ FLAX, Javier: “Con pan y sin trabajo. Las concepciones antagónicas de Tom Paine y Joseph Townsend”	154
▪ FRAIOLI, Gianni: “El ocaso del trabajo asalariado en el siglo XXI. Propuestas para un futuro post-capitalista”	165
▪ FUENTES, Martín: “Trabajo y desorganización: el conflicto social en los umbrales de la verdad a través de la interpretación nietzscheana de Rousseau”	173
▪ GUZMÁN SOTO, Betzabeth: “El Trabajo Moral en Kant: Consideraciones a partir del autoconocimiento práctico o postulado de la inteligencia legisladora de acuerdo a un fin”	180
▪ HERSZENBAUN, Miguel: “Una discusión sobre las lecturas kantianas del proyecto lógico hegeliano”	189
▪ JORGE, Facundo: “ <i>Ethos del trabajo</i> . El trabajo a propósito de la autoreflexión y experiencia de Baudelaire en el oficio de escritor”	197
▪ KEMPEL, Sebastián: “Discusiones teológico-políticas en el siglo XVII: la crítica de Spinoza a la concepción teocrática del Estado”	203
▪ LAVIÉ, Claudia Marcela: “Honor y comercio. Debates en torno a la <i>dérogeance</i> nobiliaria”	210
▪ LOCATELLI, Belén María: “Aspectos políticos y religiosos del concepto del trabajo en el inicio de la modernidad: el productivo ocio terrenal”	216
▪ LOPETEGUI, María José; KLAMPACHAS, Bautista y PAGLIAI, Mariana: “Pensar la educación desde el ideal pedagógico kantiano”	221
▪ NAPOLI, Santiago: “La soledad como principio científico y formativo en el modelo universitario de Wilhelm von Humboldt”	229
▪ OLIVERA, Mariano: “Sobre la dignidad del trabajo moderno y el ocio contemplativo en Nietzsche”	236
▪ OSUNA, Virginia: “El concepto de ‘trabajo’ en la filosofía política de Locke, Rousseau y Hegel: tensiones y horizontes para su reflexión”	243
▪ PAGURA, Nicolás Germinal: “Algunas reflexiones críticas en torno a la genealogía del concepto de ‘trabajo’ planteada por Dominique Méda”	251
▪ PARED, Daniel: “ <i>¿Qué es la propiedad?</i> de Pierre-Joseph Proudhon: el salto ilegítimo entre el trabajo y la propiedad de la tierra”	258
▪ PULLEY, Romina: “La motivación económica en relación con la naturaleza humana en la filosofía de David Hume”	264

- RODRÍGUEZ, Laura I.: “Trabajo, Terapéutica y Política en los escritos kantianos” 275
- SALOTTI, María Virginia: “El trabajo de la filosofía y la filosofía como trabajo. Reflexiones sobre filosofía, enseñanza y poder en Spinoza” 285
- SÁNCHEZ, Esteban Gabriel: “La concepción marxiana de la *vida comunitaria y trabajo* en los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*” 292
- TIZZIANI, Manuel: “Notas contra Fénelon. Jean Meslier y el trabajo de la refutación” 298

PRESENTACIÓN

El presente volumen reúne los trabajos presentados en las *VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* dedicadas a “El concepto de Trabajo: aspectos ontológicos, sociales y económicos”, las cuales fueron organizadas por la Cátedra de Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata), a cargo de la Dra. Graciela Fernández, y auspiciadas por la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Consejo Regional Buenos Aires, sede Mar del Plata, Unidad Asociada CONICET) y la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Las Jornadas se desarrollaron en la ciudad de Mar del Plata entre los días 15 y 16 de septiembre de 2016 en las instalaciones de la Agrupación Docente Universitaria Marplatense (A.D.U.M.).

Como en cada una de sus ediciones, las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna reciben propuestas de comunicaciones sobre diversas temáticas ligadas al campo de la Filosofía Moderna, poniendo especial énfasis en el tema central elegido en cada oportunidad. Así se brinda un espacio para el intercambio entre investigadores e investigadoras formados/as y en formación sobre cuestiones particulares de la Filosofía Moderna. En su sexta edición, las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna tomaron como eje temático principal el *trabajo*, un concepto que atraviesa las distintas tradiciones filosóficas de la Modernidad, así como también los diferentes intereses intelectuales de dichas tradiciones: el concepto de trabajo remite directamente a la esfera social y económica, pero también pueden encontrarse usos antropológicos y metafísicos del mismo. Convencidos de su importancia para la Filosofía Moderna y de su relevancia para el pensamiento actual, apremiado por la amenaza siempre presente del desempleo estructural y de la precarización laboral en grandes porciones del planeta, los miembros del Comité Organizador de las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna han dedicado la sexta edición de esta reunión científica a abordar el problema del trabajo en la Filosofía Moderna. Los resultados de dicha convocatoria se reúnen en el presente volumen.

Las Jornadas, que vienen desarrollándose en forma ininterrumpida desde 2010, ya han producido de esta forma seis volúmenes colectivos de alta calidad académica, cuyas temáticas principales son las siguientes: *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna* (2010); *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume* (2011); *Lenguaje,*

Voluntad e Igualdad en la sociedad moderna. Homenaje a Jean-Jacques Rousseau (2012); *Génesis y Validez del Conocimiento* (2014); *El Fenómeno de la Secularización* (2015), y el volumen que aquí se presenta.¹

Queremos agradecer a todos los especialistas del país que participaron en las Jornadas. Asimismo agradecer a las instituciones auspiciantes, así como también a A.D.U.M. por brindarnos el espacio para realizar el evento.

Mientras editábamos estas actas fuimos comunicados de la triste noticia del fallecimiento del Dr. Julio De Zan, uno de los principales especialistas en la filosofía política y social de G. W. F. Hegel y de la filosofía práctica en general en nuestro país y en la región. El Dr. De Zan participó en las *VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* a través de una valiosa contribución, que aquí publicamos, dedicada a las perspectivas sobre el trabajo y el reconocimiento en Hegel. Quienes tuvimos el privilegio de asistir a su brillante conferencia de cierre de las Jornadas, el 16 de septiembre de 2016 (quizás, su última exposición en una reunión científica), llevaremos por siempre en nuestra memoria la claridad conceptual y el apasionamiento con el que llevó adelante su presentación. Incluso prefirió hacer la lectura de pie, al final de dos largas jornadas de intenso trabajo. Dedicamos estas actas a su memoria, con el dolor, la admiración y el cariño que sabemos son compartidos por toda la comunidad filosófica.

Eduardo Assalone,
Mar del Plata, septiembre de 2017.

¹ Todas estas obras se encuentran disponibles en la página web de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires: <http://aadiebaires.com.ar/>.

El trabajo capitalista como fundamento y diagnóstico del mundo moderno: las perspectivas de Locke y Weber

Javier Alegre¹

(UNNE)

Desde sus inicios en la Grecia clásica, en la filosofía predominó una concepción negativa y reducida de las actividades laborales, ligadas indefectiblemente al castigo, la extenuación, el embrutecimiento y la imposibilidad de cultivar lo más propio de la existencia humana; no tenemos más que remontarnos a los textos de Platón y Aristóteles para conocer el profundo desprestigio y rechazo que generaba el ámbito laboral dentro de la sociedad griega en general y en sus principales pensadores en particular. En la Edad Media, el trabajo sigue ocupando un sitio secundario y siendo asociado mayormente con aspectos negativos de la vida humana, aunque ya no en forma tan terminante como en los pensadores antiguos: la necesidad de trabajar continúa ligada a un castigo divino impuesto ante una falta humana, pero a su vez es conjugado con elementos que resaltan su carácter de deber ante Dios.

Frente a esta tradición, la época moderna se erige como el primer momento histórico en que el trabajo comienza a adquirir un inequívoco sentido positivo y a ocupar un lugar cada vez más importante dentro de los sistemas teóricos, vinculado directamente con las transformaciones introducidas por el liberalismo económico-político, el capitalismo mercantil, el avance de las ciencias experimentales, la racionalidad secularizante y el *giro antropocéntrico* renacentista. Nueva concepción que valora positivamente el trabajo en tanto fuente de progreso, bienestar social, adelantos técnicos, riqueza, prosperidad, etc., pero sin atribuirle incumbencias antropológicas de relieve ni valor en sí mismo, por lo que se erige en una clara reivindicación utilitarista del trabajo. Así encontramos distintas elaboraciones que coinciden en otorgarle al trabajo características y funciones que lo resignifican positivamente siguiendo las coordenadas del liberalismo y el capitalismo, tales como la asociación entre lujo,

¹ **Javier Alegre** es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste - UNNE) y Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata - UNLP). Se desempeña como docente-investigador en la UNNE en el área de Filosofía Contemporánea, especializándose en los ámbitos de filosofía del trabajo, filosofía social y filosofía del lenguaje. Respecto del tema del trabajo, ha publicado un libro, diversos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y ha participado como expositor en numerosos eventos académicos.

progreso y laboriosidad presente tanto en la *Fábula de las abejas: o vicios privados, beneficios públicos* (1714) de Mandeville como en la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) de Hume, la “dulzura del comercio” y las actividades relacionadas con él invocada en *El espíritu de las leyes* (1747) de Montesquieu y la teoría del valor-trabajo enunciada en *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith, por citar algunos ejemplos sobresalientes.

Aquí nos centraremos especialmente en las elaboraciones de Locke y en el análisis posterior de Weber con el propósito de mostrar cómo el mundo del trabajo moderno, a partir de la configuración que adquiere por las transformaciones sociales, económicas y filosóficas, cumple tanto la función de fundamentación, legitimación y diagnóstico de las nuevas condiciones imperantes así como sirve para identificar las características más propias que definen el mundo moderno y sus continuaciones e incumbencias en el ámbito laboral.

Locke: trabajo, desigualdad y propiedad privada

Locke defiende las ideas utilitaristas e individualistas propias de la burguesía en pleno proceso de consolidación en el siglo XVII y representa algunas de las convicciones y supuestos más firmes de la modernidad liberal, que da soporte a posteriores desarrollos de los programas económico-político-jurídico que, aunque con variaciones, continúan teniendo vigencia. A lo largo de sus escritos, Locke se opone con claridad al ocio y la holgazanería, considerados fuente de males sociales, y reitera la importancia del esfuerzo, del trabajo y de la producción, todos motores indispensables para la marcha de la incipiente maquinaria económica capitalista.

En línea con la teoría contractualista, para Locke el carácter egoísta del ser humano hace necesario romper con el estado de naturaleza y sustituirlo por un estado político, delegando ciertos márgenes de libertad y de poder para garantizar la armonía entre los hombres y el disfrute de la propiedad privada: “si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, (...) ¿por qué renunciaría a su libertad (...) y se sometería al dominio y al control de otro poder?. A esto la respuesta es obvia: (...) el disfrute de la propiedad que tiene el hombre en tal estado es sumamente insegura. Esto lo lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos; y no sin razón busca y desea unirse en sociedad con otros hombres (...) para la preservación mutua de sus vidas, libertades y posesiones, es decir,

de todo aquello que doy el nombre general de 'propiedad'".² Y es para legitimar la propiedad privada que Locke convierte al trabajo en la dimensión central de su análisis.

En el estado de naturaleza, la tierra y sus productos son propiedad común de la humanidad por legado divino, por lo tanto nadie puede arrogarse un uso exclusivo ni de ella ni de los bienes que genera, pero cuando el ser humano se sirve de ella y usa lo producido para su propio beneficio, el resultado de este uso supone la modificación del estado de naturaleza original y otorga el derecho de propiedad a quien puso su esfuerzo, su tiempo, su actividad física. El trabajo consiste para Locke en este proceso de transformación de la tierra por la mano del hombre y es por el que se le otorga valor a la tierra y además se justifica que el hombre sea propietario de una porción y de todo aquello que ella produjese: "si bien las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre -al ser amo de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones y trabajo- tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad".³ Así, el trabajo es el principio de desigualdad y la justificación natural de las diferencias de las posesiones entre los hombres.

Locke señala que aunque el hombre es bueno por naturaleza, algunos hombres por avaricia y egoísmo, también propios de su naturaleza, modifican este proceso de adquisición armonioso y racional y acumulan más de lo que necesitan para la subsistencia. A esto se suma el aumento cuantitativo de seres humanos, de objetos de uso y la invención del dinero, conjunción que para Locke contribuye a la profundización y aceleración del desarrollo y acumulación económicos. Estos cambios en las posibilidades de adquirir y acumular posesiones más de las necesarias son pactados y acordados, no obstante pueden ocasionar conflictos entre los hombres. De allí que Locke entiende que los acuerdos que realicen los hombres por conveniencia deben tener garantía del poder político, depositando en éste toda la legitimidad y fuerza. El poder político, materializado en las formas incipientes del Estado moderno, es el encargado de garantizar el cumplimiento de los pactos, legitimar los intercambios privados, neutralizar los conflictos de intereses y resolver las disputas.

Podemos identificar, así, como comienza a configurarse con Locke todo un andamiaje teórico que postula, por un lado, una nueva subjetividad: racional, productiva, egoísta y con el trabajo como eje de la acumulación, y, por el otro, una redefinición del papel del Estado en tanto productor de un nuevo orden jurídico y garante de los intereses y transacciones egoístas entre los individuos.

² Locke, John (2003). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Bs. As., Losada, § 123, p. 92.

³ Locke, John (2003), § 44, p. 34.

Weber: modernidad como racionalización desencantada y exaltación del trabajo

Weber establece una identificación entre racionalización y modernización está basada en que si encontramos procesos estructurados de control y sistematización del mundo en cualquiera de los ámbitos, entonces estamos en presencia de la dinámica de racionalización que impuso un dominio excluyente a partir de la modernidad. Si bien este proceso de racionalización incluye en su seno ciertos rasgos emancipatorios, es portador de niveles crecientes de formalización e instrumentalización y termina instaurando nuevos sistemas de cosificación y deshumanización que acarrearán la pérdida de libertad y de autonomía por parte de los individuos ante la burocratización de los diferentes aspectos de su vida. La formalización de la razón ocurrida en la modernidad da por resultado finalmente una razón *desencantada* que ya no puede proporcionar un sentido unitario a las acciones e instituciones humanas.

El *desencantamiento* produce la desacralización creciente del mundo natural y social, con lo que vuelve susceptible de racionalización todo lo que hay y asume que no hay más que lo que cae bajo su dominio racional. A partir de ello, el *desencantamiento*, basado en la administración racional y burocrática del mundo ya desacralizado, da lugar a una realidad profana, laica y secularizada, donde el pensamiento se convierte en una operación lógico-matemático-científica destinada a ordenar y dominar la naturaleza mediante acciones estratégico-instrumentales. A través de estos procedimientos intelectuales, predomina la convicción de que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión”.⁴ El nuevo marco de sentido propiciado por el *desencantamiento* desfonda la realidad mágica del mundo antiguo en nombre del conocimiento, la libertad y, sobre todo, la racionalidad, elementos que nutren e insuflan las instituciones que surgen y/o se afianzan en la época moderna (ciencias, legislaciones, Estados nacionales, universidades, etc.).

El capitalismo moderno se diferencia de las anteriores formas económicas, según Weber, no por la noción de lucro sino por la organización racional del trabajo *formalmente* libre, el cual implica la existencia de una clase dispuesta a vender su fuerza de trabajo en el mercado. El *espíritu capitalista*, en tanto tipo de mentalidad que pretende la obtención de ganancias a través del ejercicio sistemático -racional- de una

⁴ Weber, Max (1967). “La ciencia como vocación”. En: *El político y el científico*. Madrid, Alianza, p. 200.

profesión guiada por la *filosofía de la avaricia*, se genera contrariando el modo de vida de los tiempos pre-capitalistas y su mentalidad tradicionalista, que justificaba el trabajo por la mera satisfacción de necesidades, y al actuar en coordinación con la ética ascética del protestantismo calvinista, con sus valores de honradez, austeridad, rechazo de lujo y ostentación, racionalización del tiempo y autocontrol de las pasiones, marca la redefinición y revalorización del trabajo en los siglos XVI y XVII, “como el éxito del trabajo constituye un síntoma más seguro de que es del agrado de Dios, la ganancia capitalista es uno de los más importantes indicios de que la bendición divina ha caído sobre la empresa comercial, (...) –lucro y propiedad no como fines en sí mismos, sino como medida que revela la propia capacidad. Con ello se alcanza la unidad del postulado religioso con el estilo de vida burgués favorable al capitalismo”.⁵

Encarar la vida de acuerdo con un espíritu ascético, vuelto hacia el dominio racional del mundo y orientado al control sistemático de sí mismo para el logro de una vida intra-mundana metódica pero con fines ultra-mundanos, junto con la visión sagrada del trabajo, vinculada con la idea religiosa de profesión como misión y deber terrenal hacia Dios e indicio de la salvación, están en la base de la disposición moderna hacia el trabajo, “como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia”.⁶ Disposición que, ya transformada bajo la racionalización y burocratización del sistema administrativo y de la personalidad, genera los empleados y funcionarios que asumen mecánica e incondicionalmente los deberes del cargo o la profesión –por sobre cualquier otra instancia- con ahínco y entusiasmo ya desacralizados, productos de la alianza entre la *máquina muerta* (industria) y la *máquina viva* (burocracia). Funcionarios que, debido a su entrega total y ciega a la dirección fijada por el mecanismo burocrático que entienden y sienten como requisito de su deber profesional y dedicación al empleo, devienen en engranajes de la maquinaria burocrática y terminan por convertirse en lo que el mismo Weber define, con quirúrgica precisión e impronta nietzscheana casi textual, como “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”.⁷

Concluyendo (coda contemporánea)

⁵ Weber, Max (1944). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México, FCE, p. 344.

⁶ Weber, Max (1995). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, p. 138.

⁷ Weber, Max (1995), p. 259. Esta figura la toma Weber del *Zarathustra* nietzscheano.

Resulta claro que el nuevo enfoque acerca del trabajo desde la óptica liberal y utilitarista hecho por Locke y la afinidad y retroalimentación entre las premisas del capitalismo, el proceso de racionalización occidental y la ética ascética protestante resaltadas por Weber son elementos cardinales en la reconfiguración del carácter y sentido que adquiere el trabajo en la época moderna, oponiéndose a las concepciones que habían predominado durante siglos en la tradición filosófica y religiosa. La estela de esta transformación aún se puede apreciar en el presente, más allá de que en la esfera laboral posteriormente es notoria la impronta que tuvo el industrialismo decimonónico y que las consecuencias del posindustrialismo y la globalización neoliberal actuales lejos aún están de finalizar y, por ende, de ser vislumbradas con precisión.

En particular, en el caso de Locke, la fundamentación liberal del trabajo como explicación de las desigualdades que inicia este autor mantiene una vigencia aún superior que otras elaboraciones teóricas de la modernidad (como, por ejemplo, la teoría del valor-trabajo smithiana dentro de la economía), ya que entender la ubicación social de un individuo preferentemente en base a sus capacidades, trayectoria y logros laborales es algo recurrente y que sirve para encubrir las dificultades crecientes con que se encuentra gran parte de los trabajadores al momento de vincularse con el mercado laboral en la actualidad. En la estrategia de direccionar y anclar al ámbito individual aquellos problemas que tienen su origen en cuestiones macro-sociales y de política económica –y convertir en cuestión de *méritos* propios el éxito o fracaso en el mundo laboral, en particular, y la esfera socio-económica, en general–, sin duda alguna sigue latiendo el corazón liberal de la teoría lockeana.

En tanto que, como continuación de los análisis weberianos, en las sociedades contemporáneas siguen predominando discursos alabatorios del trabajo reconocido por el mercado, aunque en la mayoría de los casos ya desprovistos del trasfondo religioso que lo impulsaba desde una ética de la convicción, sino que se lo hace desde una ética utilitarista que se centra en los bienes y situaciones a los que se puede acceder mediante el empleo. Así nos encontramos con que este cambio en los fundamentos que mueven a sostener la centralidad del trabajo también termina por remitir a la esfera individual (vía bienestar, prosperidad, confort propios) lo que el trabajo ya no puede prometer o sólo muy parcialmente puede cumplir a nivel social (igualdad, redistribución, paz sociales). Y además, por último, ante la situación actual de que una porción creciente de trabajadores queda excluida de poder insertarse en condiciones satisfactorias a la esfera laboral, las disposiciones y funciones asociadas negativamente

por Weber al mundo del trabajo mecanizado y burocratizado muchas veces quedan en manos de una maquinaria burocrática ya desprendida en parte de la esfera productivo-laboral, con lo que se cierne la triste paradoja de que la amenaza de ser trabajadores desocupados o sub-ocupados no impediría la posibilidad de que la *máquina viva* nos atrape y devengamos socialmente en *especialistas sin espíritu* y *gozadores sin corazón*.

El trabajo como principio estructural de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Eduardo Assalone¹

(CONICET-AAIE-UNMdP)

Introducción

La concepción hegeliana de la sociedad civil constituye una verdadera innovación filosófica.² En parte porque revela una dimensión social que no es esencialmente política (como sí lo es el Estado), en parte por el modo original como Hegel describe esa dimensión en su *Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*; en adelante: *PhR*), de 1821.³ La sociedad civil es presentada allí como una esfera ética intermedia entre la familia y el Estado. El espectro de instituciones y prácticas sociales que se pueden ubicar en esa esfera intermedia es tan amplio y tan rico que, sólo por su complejidad, representa un hallazgo el haberlo concebido bajo un único concepto, justamente el de “sociedad civil” o “burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*). Este concepto incluye la esfera económica, la división social del trabajo, los estamentos sociales (*Stände*), pero también la administración de justicia

¹ Eduardo Assalone es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y actualmente es Investigador Asistente de dicha institución, con lugar de trabajo en la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires, sede Mar del Plata (Unidad Asociada CONICET). Se desempeña como docente regular de la cátedra de Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de los Comités Académico y Organizador de las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna.

² Sobre la concepción hegeliana de la sociedad civil, véase: BECCHI, Paolo, “Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil”, en: *Doxa*, 14, 1993, pp. 379-419. COHEN, Jean L. & ARATO, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Ma)/London: The MIT Press, 1994. HORSTMANN, Rolf-Peter, “Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft”, en: SIEP, Ludwig (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie Verlag, 2. Auf., 2005. ILTING, Karl-Heinz, “The Dialectic of Civil Society”, en: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 211-226. MARINI, Giuliano, “Tra Kant e Hegel: Per una riaffermazione dell'antico concetto di società civile”, en: *Teoria*, X (1990), N° 1. RIEDEL, Manfred, „Hegels Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs“, en: RIEDEL, Manfred (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975. STILLMAN, Peter, “Hegel's Civil Society. A Locus of Freedom”, en: *Polity*, Vol. 12, No. 4 (Summer 1980), pp. 622-646.

³ HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, Band 7, 2. Aufl., 1989. En adelante: *PhR*. Traducción española utilizada en las citas y cuyo número de página se indica en lo sucesivo entre corchetes: HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2da. edición, 2004.

(*Rechtspflege*), las políticas públicas o “policía” (*Polizei*) y las “corporaciones” (*Korporationen*) que agrupan a los ciudadanos de acuerdo con las distintas ramas de la producción económica (en verdad se conciben como corporaciones también las iglesias y las comunas).⁴ Ahora bien, ¿pueden reunirse coherentemente todas estas prácticas sociales y figuras institucionales en un único concepto? ¿Cuál sería el hilo conductor o el común denominador que asocia al mercado con la “policía” y a los estamentos sociales con la administración de justicia? ¿Existe un único principio que explique la común adscripción de estas formas institucionales al concepto unitario de sociedad civil?

Estas respuestas pueden responderse de distintas maneras, según se tenga en cuenta uno u otro aspecto del asunto. Desde un punto de vista histórico, la sociedad civil reúne todo lo correspondiente a una sociedad “despolitizada”: la progresiva diferenciación entre una sociedad civil no política y una “sociedad política” propiamente dicha, el Estado, abrió un espacio en la Modernidad para formas institucionales que, si bien se encontraban cubiertas normativamente por el Estado, no formaban parte de éste como funciones exclusivas de lo estatal. Por ejemplo, las prácticas mercantiles admiten la regulación del Estado, pero el comercio no es una función exclusiva del Estado moderno como sí lo es la administración gubernamental o la labor legislativa. Pero a su vez, desde un punto de vista jurídico, podría decirse que la distinción entre sociedad civil y Estado corresponde a la división entre el derecho privado o civil y el derecho público.⁵ Así, lo esencial de la sociedad civil radicaría en la búsqueda del beneficio privado y en el respeto de los derechos civiles de cada ciudadano, eminentemente el derecho de propiedad, mientras que la búsqueda del bien común afectaría al Estado como espacio de lo público. Sin embargo, desde un punto de vista sistemático, teniendo en cuenta el conjunto de la filosofía hegeliana y las relaciones internas entre las distintas secciones de su sistema filosófico, se puede señalar que la sociedad civil atañe, dentro de la eticidad (*Sittlichkeit*), al momento dialéctico de la mediación (*Vermittlung*) entre una inmediatez abstracta, la de la familia, y el universal concreto que es el Estado ético. De esta manera, la sociedad civil sería el reino de lo particular; una particularidad que media entre la universalidad abstracta, indiferenciada, de la familia y la singularidad concreta del Estado.

Todas estas respuestas, que buscan identificar lo propio de la sociedad civil hegeliana, su principio rector, son en parte correctas. Son correctas en la medida en que reconocen

⁴ Cf. HEIMAN, G., “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, en: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 125.

⁵ Como señala Kervégan: “En la sociedad civil hegeliana se hace efectivo el ‘derecho abstracto’ (privado), superando así su abstracción [...]”. KERVÉGAN, Jean-François, “Sociedad civil y derecho privado. Entre Hobbes y Hegel”, en: *Res publica*, 3, 1999, p. 124. El autor cita como prueba de esta interpretación el § 208 de la *PhR* donde Hegel introduce la administración de justicia.

aspectos parciales de una esfera diversa, compleja y por momentos hasta contradictoria. En este trabajo quisiéramos mencionar otro posible principio estructural de la sociedad civil hegeliana que generalmente no es mencionado como tal por los especialistas. Nos referimos al trabajo. Creemos que el trabajo no es un elemento *más* de la sociedad civil expuesta en la *PhR*, sino que, antes bien, se trata de un principio estructural de la misma, lo cual quiere decir que la estructura racional de la sociedad civil puede explicarse recurriendo a los modos del trabajo en la Modernidad. Esta posible explicación no anula las anteriormente mencionadas. Por el contrario, el recurso al trabajo puede clarificar la relación entre la despolitización de lo social, la distinción entre los ámbitos público y privado, y la dialéctica de lo universal, lo particular y lo singular que atañe a la lógica hegeliana en general. De acuerdo con estos lineamientos, en la presente comunicación analizamos el trabajo en relación con el “sistema de las necesidades” (1), en su vínculo con la división de los estamentos sociales (2), en relación con las instituciones de la administración de justicia y la “policía” (3), con las corporaciones (4) y, finalmente, en su relación con el fenómeno de la pobreza estructural de las sociedades modernas (5).

1. El “sistema de las necesidades” y la mediación del trabajo

El primer momento de la exposición de la sociedad civil en la *PhR* lo constituye el “sistema de las necesidades” (*System der Bedürfnisse*). Es la instancia más inmediata de la sociedad civil. Las distintas formas institucionales que se sucederán a lo largo del capítulo dedicado a la sociedad civil buscan mediar esa inmediatez abstracta, dotarla de determinación y enriquecerla. El sistema de las necesidades, una manera de referir al mercado, es la forma más inmediata de la sociedad civil porque expone a lo social como un conjunto atomístico de individuos orientados únicamente por su interés privado y egoísta. Por ello Hegel sostiene que “la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos”.⁶ La sociedad civil es el reino de lo particular y de lo privado, justamente porque, fuera de la familia, el ser humano se particulariza como individuo y se diferencia de los demás siguiendo sus propios intereses, desarrollando sus propias habilidades en el trabajo libremente elegido, y consumiendo los productos que mejor satisfacen sus deseos individuales. Así Hegel reconoce el derecho de lo particular, el principio de la subjetividad libre como uno de los fundamentos de la eticidad moderna y, con ello, al libre mercado

⁶ *PhR*, § 289, *Obs.*, p. 458 [270].

defendido por la economía política como una figura institucional irremplazable en las sociedades modernas.⁷

Ahora bien, en el marco todavía caótico de una particularidad desatada, el trabajo aparece como la mediación principal que articula el sistema de las necesidades:

La mediación que prepara y adquiere para las necesidades *particularizadas* medios adecuados igualmente *particularizados* es el *trabajo*, que por medio de los más diversos procesos especifica esos múltiples fines para el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza. Esta elaboración [*Formierung*] da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos.⁸

Con ello se señalan varias cosas: 1) la relación entre una necesidad particular y el medio también particular que puede satisfacerla no es inmediata; 2) el valor y la utilidad es el resultado del proceso de mediación del trabajo; 3) la relación de consumo no es una simple relación sujeto/objeto (consumidor/objeto de consumo), sino primariamente una relación intersubjetiva: consumimos producciones *humanas*, no productos naturales. Como sostiene Hegel en las *Lecciones de Filosofía del Derecho* de 1824-25 “el hombre no deja prácticamente nada en la inmediatez; todo lo que usa lleva el sello de su elaboración (*Formierung*)”.⁹ O como puede leerse en el Agregado del parágrafo 196 de la *PhR* citado recién: “Incluso el aire hay que trabajarlo para calentarlo; sólo el agua se puede tomar tal como se la encuentra”.¹⁰ El mundo en el que vivimos y los bienes que consumimos están mediados por el trabajo. El mundo entonces es un mundo *humano* y los bienes de consumo son productos también *humanos*.

El trabajo es el término medio de una suerte de “silogismo del consumo”, entendido en un doble sentido: en un sentido más abstracto, el trabajo es el término medio que une el extremo de la necesidad (*Bedürfnis*) con el del material natural potencialmente consumible (sujeto-trabajo-objeto); pero en un sentido más concreto, el trabajo media entre consumidores y productores, en tanto lo que uno necesita lo proporciona el otro, y viceversa

⁷ Sobre la relación entre la *PhR* y la economía política clásica, véase: ALISCIONI, Claudio Mario, *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Rosario: Homo Sapiens, 2010. PRIDDAT, Birger P., *Hegel als Ökonom*, Berlin: Duncker und Humblot, 1990.

⁸ *PhR*, § 196, p. 351 [192].

⁹ HEGEL, G.W.F., *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824-25*, en: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, Band 4, 1974 (en adelante: *Rph VI*), §196, p. 496.

¹⁰ *PhR*, §196, Agregado, p. 351 [192].

(sujeto-trabajo-sujeto). Cabe aclarar que la satisfacción de la necesidad del otro no viene dada por el altruismo sino, paradójicamente, por el egoísmo:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el *patrimonio universal y permanente*, que contiene para él la posibilidad de participar allí, a través de su formación y habilidad para asegurarse la subsistencia, del mismo modo que esta ganancia, mediada a través de su trabajo, mantiene y acrecienta el patrimonio universal.¹¹

En la actividad económica del sistema de las necesidades, se produce ya una primera forma de reconciliación entre lo particular (el interés egoísta) y lo universal (el interés general). Aquí, en el sistema de las necesidades, “la universalidad está presente en la necesidad [Not]”, como señala Hegel en las *Lecciones sobre Derecho Natural y Ciencia Política* dictadas en Heidelberg entre 1817 y 1818.¹² La dependencia universal está implícita hasta en la necesidad más particular del sujeto, pero también el beneficio de todos está presente ya en la motivación más egoísta del *homo oeconomicus*. El sujeto atomístico sólo se constituye como tal por la mediación de los demás sujetos, aunque de esta dependencia el *Bürger*, el sujeto económico, no sepa nada. Así se alcanza lo universal *a partir de lo particular*: “El principio de la particularidad”, explica Hegel en las *Lecciones de Filosofía del Derecho* de 1821-22, “está mediado esencialmente por la libertad de los otros. La condición para satisfacerse es la libertad de los demás, de un modo general [allgemeingültige Weise]. Allí radica el tránsito [Übergang] desde lo particular a lo universal”.¹³

2. Los estamentos y la división del trabajo

¹¹ *PhR*, §199, p. 353 [193]. Hemos modificado la traducción de Vermaal. Ya en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel sostuvo en esta misma dirección: “El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros”. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, Band 3, 2. Aufl., 1989, p. 265. Traducción al español utilizada en la cita: HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimpresión, 2006, p. 210.

¹² HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannenmann*. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider, en: HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983 (en adelante: *Rph I*), § 92, *Obs.*, p. 117.

¹³ HEGEL, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Herausgegeben von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005 (en adelante: *Rph IV*), § 186, p. 179.

La división del trabajo y el intercambio general produce a su vez una segmentación de la sociedad civil en “*sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura [*Bildung*] teórica y práctica”.¹⁴ Estos sistemas particulares son los estamentos, que no deben ser entendidos como “clases”, pues no son agrupamientos meramente económicos, sino que tienen incluso un alcance político, en la medida en que son representados en la asamblea legislativa.¹⁵

Son tres los estamentos más generales: 1) el “estamento sustancial o inmediato” (*substantielle oder unmittelbare*), esto es, el estamento agrícola (*ackerbauende Stand*), que incluye tanto a la aristocracia terrateniente como a los campesinos (*Bauernstand*); 2) el “estamento reflexivo o formal” (*reflektierende oder formelle*), el estamento industrial (*Stand des Gewerbes*), donde se agrupan los estamentos artesanal (*Handwerksstand*), fabril (*Fabrikantenstand*) y comercial (*Handelsstand*); y 3) el “estamento universal” (*allgemeine Stand*), que corresponde a los miembros de la administración pública y judicial, a los militares (el *Stand der Tapferkeit*, de la valentía, o *Militärstand*) e incluso los profesores o intelectuales.¹⁶

Sin lugar a dudas la clasificación y la denominación de los estamentos revelan un principio dialéctico de división. El estamento sustancial es abstracto, inmediato; toma la riqueza directamente del suelo y está atado a las vicisitudes de la naturaleza, especialmente en relación al clima y las estaciones. El estamento formal introduce negación, mediación y particularización; él le da forma a las substancias más pobres en determinaciones que son, comparativamente, las materias primas. Se trata sobre todo de la industria como elaboración de lo dado inmediatamente en la naturaleza. Finalmente el estamento universal corresponde al momento de integración dialéctica, de superación de las oposiciones antecedentes, expresadas sobre todo por la contraposición entre el “campo” y la “ciudad”, las comunidades rurales tradicionales, aristocráticas, en gran medida todavía feudales, y la vida burguesa típicamente moderna. El estamento universal integra a todas aquellas personas que ejercen el “trabajo por lo universal” (*Arbeit für das Allgemeine*),¹⁷ una actividad preocupada por el interés común de la sociedad entendida como una totalidad orgánica.

Pero más allá de esta articulación dialéctica de los estamentos como momentos de un desarrollo racional —y poniendo entre paréntesis, asimismo, las causas históricas de la división estamental—, puede advertirse en la exposición hegeliana la relevancia que tiene el trabajo en dicha exposición. La división del trabajo en la modernidad explica por sí misma la

¹⁴ *PhR*, § 201, p. 354 [194].

¹⁵ *Ibid.*, §§ 300-314, pp. 468-482 [277-287].

¹⁶ *Cf. Rph I*, § 105, *Obs.*, p. 135.

¹⁷ *PhR*, § 205, p. 357 [196].

división de los estamentos. Cada estamento surge de un tipo especial de trabajo: el trabajo de la tierra crea el estamento substancial; el trabajo industrial crea el estamento formal; el trabajo administrativo crea el estamento universal. O bien podría decirse de otro modo que pertenecen al estamento substancial todos aquellos individuos cuyos ingresos provienen de la riqueza natural, ya sea trabajando directamente la tierra, como campesinos, o a través de una renta (los terratenientes). A su vez, forman parte del estamento formal las personas cuyos ingresos provienen de la actividad industrial y comercial. Y, finalmente, pertenecen al estamento universal quienes obtienen su ingreso a través del Estado. Hegel dice, más exactamente, que el estamento universal debe ser “relevado del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, *por disponer de un patrimonio privado* o por medio de una indemnización del Estado”.¹⁸ De modo que sólo es necesaria la indemnización estatal cuando el individuo no tiene asegurado por otros medios un ingreso lo suficientemente alto y estable como para ocuparse de las tareas estatales a tiempo completo. Esto revela que el principio de división estamental no es principalmente económico, en el sentido de que lo decisivo sea el origen de los ingresos, sino, antes bien, el *tipo* de trabajo realizado. En este último caso, es el trabajo por lo universal. En pocas palabras, Hegel sostiene en las *Lecciones sobre Filosofía del Derecho* de 1821-22, que: “El primero [i.e., el primer estamento] vive de la naturaleza; el segundo, de los hombres; el tercero, de lo universal, de los intereses universales”.¹⁹

3. El “trabajo por lo universal”: la administración de justicia y la “policía”

La inclusión de la administración de justicia y de la policía en el capítulo sobre la sociedad civil de la *PhR* parece desmentir o, al menos, limitar el alcance de nuestra afirmación de que el trabajo es un principio estructural de la sociedad civil hegeliana. Queda clara la relación fundamental que existe entre el sistema de las necesidades y el trabajo, y entre éste y la división de los estamentos, pero no es tan evidente el vínculo que une al trabajo con la administración pública y judicial. Sin embargo, por lo mencionado recién con respecto al estamento universal, puede decirse que ese vínculo se funda en el modo especial del trabajo ejercido por el funcionariado público. Nuevamente, un tipo particular de trabajo define un agrupamiento social y un entramado institucional. El “trabajo por lo universal” llevado a cabo por los miembros del estamento universal se materializa en formas

¹⁸ *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

¹⁹ *Rph IV*, § 202, p. 193. Cf. *PhR*, § 306, Agregado, p. 475 [283]: “Este estamento [i.e., el substancial] tiene un querer más independiente. El estamento de los propietarios de bienes raíces se divide en su parte cultivada y en el estamento de los campesinos. A ambos se oponen el estamento industrial, dependiente de la necesidad, y el estamento universal, dependiente esencialmente del Estado”.

institucionales precisas, que todavía están dentro de la esfera de la sociedad civil aunque correspondan en última instancia a funciones estatales (las cuales por cierto anticipan) y dependan del poder gubernativo.²⁰ Tanto la administración de justicia como la policía, esta última entendida como el conjunto de disposiciones normativas que buscan garantizar el orden, la paz y el bienestar social,²¹ persiguen fines universales, el bien común, ya sea bajo la forma del mantenimiento del estado de derecho o de la búsqueda del bienestar general.

Cuando Hegel incorpora a la administración de justicia y a la policía en el capítulo dedicado a la sociedad civil, parece completar su descripción y justificación de los modos del trabajo en la eticidad moderna: los estamentos substancial y formal ya están incluidos en la exposición del sistema de las necesidades; pero este no es el caso para el estamento universal, pues no es evidente que la intervención de las administraciones pública y judicial sea necesaria para el adecuado funcionamiento de la producción social, del intercambio de bienes y servicios en el mercado, y para el aumento del “patrimonio general” (*allgemeine Vermögen*) o la riqueza de una nación. Justamente esa necesidad de su intervención es lo que se busca demostrar Hegel en las páginas destinadas a la administración de justicia y a la policía. La primera es necesaria para resolver los innumerables conflictos entre intereses particulares que pueden darse en el marco de un mercado atomizado en productores sólo motivados por intereses egoístas. La segunda es indispensable para introducir en ese marco particularista una mirada de largo plazo y centrada en el bienestar general, a través de políticas públicas y de regulaciones que apuntan a mejorar las condiciones generales de la producción y la vida social (la infraestructura, los servicios públicos, el cuidado de la salud de la población, etc.).²² Incluso el trabajo intelectual desarrollado por profesores y maestros encuentra su sentido en esta sección de la *PhR* dedicada a la policía, porque, como dice Hegel allí, la sociedad civil, en su “carácter de *familia universal*, tiene frente al *arbitrio* y la contingencia *de los padres* la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad”.²³ La educación fuera de la familia, garantizada por “instituciones comunes”²⁴ de carácter público, permite el acceso del individuo desde la esfera de la familia a la de la sociedad civil. El trabajo de los docentes es

²⁰ Hegel señala expresamente que los “poderes *judicial* y *policial*” (die *richterlichen* und *polizeilichen* Gewalten) “están comprendidos” (begriffen sind) en el poder gubernativo. Véase: *PhR*, § 287, p. 457 [270]. Es decir, que para Hegel no hay un poder judicial independiente del gobierno y del parlamento, sino que la administración de justicia depende tanto del poder gubernativo (en última instancia dirigido por el príncipe) como la administración pública o “policial”.

²¹ Sobre el origen y el concepto de la *Polizei*, véase: KNEMEYER, Franz-Ludwig, “Polizei”, en: *Economy and Society*, Vol. 9, Issue 2, 1980, pp. 172-196. MAIER, Hans, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungs-Lehre*, München: C.H. Beck, 2009, pp. 131 y ss.

²² Cf. HORSTMANN, R.-P., *op. cit.*, p. 209.

²³ *PhR*, § 239, pp. 386-387 [217]. Hemos modificado la traducción de Vermaal.

²⁴ *Loc. cit.*

entonces también una forma de “trabajo por lo universal”, no sólo porque se desarrolla en instituciones públicas y a partir de lineamientos gubernamentales, sino también porque la educación introduce universalidad en la formación del individuo (el aprendizaje de las ciencias es su ejemplo más claro). Esta universalidad no estaría asegurada si la educación se redujera a la que pueden brindar los padres en el hogar. En su discurso de cierre del año lectivo en Septiembre de 1811, Hegel, por entonces Director del Gimnasio de Núremberg, les explica a sus alumnos que la educación formal (*formelle Bildung*) es necesaria para actuar éticamente, porque en ella se desarrolla una capacidad que “es formada mediante la enseñanza científica [*wissenschaftlichen Unterricht*]; pues ésta ejerce el sentido de las relaciones y constituye un tránsito permanente hacia la elevación de lo singular bajo puntos de vista universales y, viceversa, hacia la aplicación de lo universal a lo singular”.²⁵ La educación formal es un primer paso hacia la adopción de una perspectiva universalista, precisamente porque la educación científica se desenvuelve en el ámbito de lo universal.

4. El trabajo y las corporaciones

El último apartado del capítulo sobre la sociedad civil de la *PhR* está dedicado a la “corporación” (§§ 250-256). Aquí, al final del capítulo como en el inicio del mismo, la relación estructural entre el trabajo y la sociedad civil se vuelve más palpable. Ello es así porque la división social del trabajo y las distintas ramas de la producción económica del estamento formal dan lugar a las diferentes corporaciones:

La esencia del trabajo [*das Arbeitswesen*] de la sociedad civil se divide según la naturaleza de su particularidad en diferentes ramas. En las *asociaciones* [*Genossenschaft*], lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo *común* [*als Gemeinsames*], con lo que el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil es, según su *habilidad particular*, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente *concreto* y no tiene más extensión que la industria y el negocio e interés particulares.²⁶

En las distintas asociaciones la particularidad de la ocupación específica –surgida de la división del trabajo en innumerables ramas– hace que el interés egoísta alcance un rango

²⁵ HEGEL, G.W.F., „Rede zum Schuljahrschluß am 2. September 1811“, en: HEGEL, G.W.F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, Band 4, 1. Aufl., 1986, p. 348. La cita corresponde a la siguiente edición en español: HEGEL, G.W.F., *Escritos pedagógicos*, trad. Arsenio Ginzó, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 104.

²⁶ *PhR*, § 251, p. 394 [222-223]. Hemos modificado la traducción de Verma.

de comunidad. Aquí puede apreciarse una primera ampliación de objetivos, desde el interés individual hacia el interés común. Pero ese paso de lo individual a lo común no se produce de forma directa, sino atravesando una instancia intermedia: el interés “particular”, que no corresponde ni al interés individual ni al universal. Se trata de los intereses de los distintos sectores sociales, que conforman agrupamientos intermedios entre los individuos como átomos sociales y el Estado como encarnación de la totalidad orgánica de un pueblo. Las corporaciones son las encargadas de administrar los intereses particulares comunes, esto es, los intereses compartidos por distintos individuos que operan en la misma rama de actividad económica —o que viven en la misma localidad, o que profesan la misma religión—.

La corporación contribuye a la “etización” (*Versittlichung*)²⁷ del individuo de la sociedad civil, del *Bürger*. La corporación extrae al individuo de la abstracción en la que siempre puede quedar fijado en tanto sujeto económico. Y al hacer esto, lo dota de un estatus ético que el sistema de las necesidades apenas puede proveerle. En la corporación el individuo es *reconocido*:

En la corporación, la familia *tiene* no sólo su suelo firme, en tanto que la *consolidación* de la subsistencia condicionada mediante la *capacitación* representa un sólido *patrimonio*, sino que además ambas cosas le son *reconocidas*. De modo que el miembro de una corporación no necesita manifestar con ningún otro *testimonio externo* [*äußeren Bezeugungen*] su capacidad y su modo ordinario de ganarse la vida, de demostrar que *es algo* [*etwas ist*]. Con esto reconoce también que pertenece a un todo, que es por su parte un miembro de la sociedad universal, y que se preocupa por los fines desinteresados de ese todo; tiene así *su honor en su estamento*.²⁸

Gracias a este reconocimiento el sujeto “es algo”: pertenece a un todo, a una comunidad concreta, por ejemplo, como carpintero o albañil. La identidad social del sujeto depende del reconocimiento comunitario al interior de una corporación (definida por el trabajo). Según Hegel, la falta de pertenencia del individuo a una corporación lleva a la infinita búsqueda de reconocimiento social por otros medios. La falta de honor estamental, de reconocimiento comunitario, provoca una necesidad también infinita de demostrar éxito en los negocios, lo cual necesariamente conduce al lujo y al derroche, y con ellos, al orgullo del poseedor y al resentimiento por parte de los demás. “La corporación constituye así el tránsito [*Uebergang*] desde el Estado externo al Estado ético”, afirma Hegel en las *Lecciones de*

²⁷ Cf. WOLFF, Michael, “Hegels staats-theoretischer Organismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‘Staatswissenschaft’”, en: *Hegel-Studien*, 19 (1984), p. 153.

²⁸ *PhR*, § 253, p. 395 [223]. Hemos modificado la traducción de Vermaalen. En todos los casos traducimos *Ehre* por “honor” en lugar de “dignidad”.

Filosofía del Derecho de 1824-25,²⁹ donde el “Estado externo” corresponde al “Estado de la necesidad” o del “entendimiento”, identificado con el sistema de las necesidades.

5. El trabajo y el problema de la pobreza

Es conocido el final del capítulo sobre la sociedad civil, donde Hegel plantea el problema de la pobreza como un elemento estructural de las sociedades modernas y ofrece en consecuencia las alternativas –reconocidas por él como insuficientes– de la asistencia corporativa, del comercio exterior y de la colonización. Hegel advertía ya en su época un problema que acompañará luego al capitalismo en toda su historia: cuanto más riqueza se produce, mayor es la pobreza:

Si se impusiera a la clase [Klasse] más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no *es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe [Pöbel].³⁰

Aquí se presenta una “aporía”³¹ o un dilema: 1) si los ricos (o el Estado) asistieran a los pobres, se violaría el principio de la sociedad civil, el cual exige que cada individuo viva de su trabajo; 2) pero si se le diera trabajo a todos para cumplir con ese principio, habría más productores y productos que consumidores, es decir, nos encontraríamos ante una crisis de superproducción, la cual conduce a su vez a una caída de las ganancias y a la expulsión de trabajadores de las fábricas, lo cual aumenta la desocupación y, por consiguiente, la pobreza.

La sociedad civil, basada en la economía de mercado, genera estructuralmente pobreza. En nuestras sociedades modernas existe siempre el riesgo de que emerja una “plebe” (*Pöbel*), una masa cuyas condiciones de vida no alcanzan el mínimo necesario para la subsistencia y que, por lo tanto, se encuentran en la pobreza o incluso en la indigencia. Ese sector excluido de la sociedad pierde toda identificación con la universalidad del derecho y

²⁹ *Rph VI*, p. 588.

³⁰ *PhR*, §245, p. 390 [220].

³¹ Cf. ALISCIONI, C. M., *op. cit.*, Cap. IV, La aporía de la sociedad civil.

del Estado. Su reverso es la aparición de un sector minoritario extremadamente rico (una *Klasse*). Ninguna de estas dos consecuencias indeseables que, según Hegel, van aparejadas, corresponden a un Estado verdaderamente racional, un Estado ético. Para este filósofo, la finalidad última del Estado, su “único fin” en este contexto, exige que semejante plebe no llegue a producirse:

El agrupamiento [*das Aggregat*] de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un agregado tal es *vulgus*, no *populus*; bajo este respecto el único fin del Estado consiste en que un pueblo *no* llegue a existir *como tal agregado* y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general [*der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft*] [...].³²

Esta relación directa entre marginalidad y responsabilidad estatal exige la intervención permanente del Estado en la economía como forma de evitar esas consecuencias indeseables. Esa intervención, como señalamos, se produce sobre todo a través de la policía. No sólo por las regulaciones que ella introduce en la esfera económica, sino porque sin la mediación de la administración pública no es posible volcar el excedente de productos en el mercado internacional o trasladar a los productores desempleados a las colonias. La necesidad de la mediación policial demuestra que, por el propio desarrollo de los principios de la sociedad civil –entre ellos, eminentemente, el que exige que todo individuo viva de su trabajo–, se ingresa en la esfera del Estado, como fin último y fundamento de una sociedad civil relativamente autónoma con respecto a él.

Conclusión

El trabajo es para Hegel una dimensión fundamental de la vida social moderna. Es un principio estructural de la sociedad civil, porque la estructura de esta última se explica por referencia a los modos del trabajo en la Modernidad. En primer lugar, el trabajo es la mediación principal que articula el sistema de las necesidades, punto de partida de la sociedad civil. El trabajo particulariza los medios adecuados para la satisfacción de necesidades sociales no menos particularizadas. De esta manera, conecta el extremo de la necesidad con

³² HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo III, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, Band 10, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, 2. Aufl., 1989, § 544, p. 341 [561-562]. Hemos modificado la siguiente traducción de Valls Plana utilizada en la cita y cuya paginación se cita entre corchetes: HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2000.

el extremo del producto o servicio que puede satisfacerla. Conectando necesidades con bienes y servicios, el trabajo vincula sujetos, los cuales son a la vez productores y consumidores unos con respecto a otros.

En segundo lugar, la división de la sociedad civil en tres estamentos principales responde a la división más general del trabajo en agrícola, industrial y “universal”, incluyendo en este último sobre todo a la labor de los funcionarios públicos. Su labor nos lleva a ver, en tercer lugar, que la administración de justicia y la policía son las principales formas institucionales de este trabajo por lo universal.

En cuarto lugar, el trabajo es esencial para comprender la formación de corporaciones y su función en la eticidad moderna. Existen tantas corporaciones como ramas de la actividad económica del estamento formal, y su misión radica en la defensa de los intereses particulares de cada uno de los sectores sociales que ellas representan. En el marco de las corporaciones el individuo alcanza una dimensión ética y aprende a percibir como propios los intereses universales. Como contrapartida, el individuo es reconocido socialmente, pues “es algo” para los demás.

En quinto lugar, y para finalizar, el trabajo, como principio normativo fundamental de la sociedad civil, que le exige a cada individuo vivir sólo de sus labores, explica el fenómeno típicamente moderno de la pobreza estructural. Si cada individuo debe ser a la vez consumidor y productor, es decir, si no pueden existir legítimamente individuos que sólo produzcan pero que no consuman, ni personas que sólo consuman sin producir al mismo tiempo, entonces la universalización del trabajo, el hecho de que todas las personas tengan un empleo o participen en la producción del patrimonio común, conduce a la superproducción y, en última instancia, al desempleo. De este modo, el problema social primordial del mundo moderno, el problema que atañe a la estructura económica y normativa de la sociedad de mercado, está enlazado directamente con las condiciones del trabajo en la Modernidad. Por lo tanto, el trabajo no sólo explica la estructura de la sociedad civil moderna, sino también los conflictos no menos estructurales que la llevan más allá de sí misma hacia el Estado racional.

Escepticismo clandestino: la *Réponse* del médico Gaultier

Fernando Bahr¹

(CONICET/UNL)

1. Introducción

El objeto teórico del cual queremos hablar, y que se conoce con el nombre de “filosofía clandestina” o “manuscritos filosóficos clandestinos”, tiene poco más de cien años de antigüedad. Su fundador, podría decirse así, fue Gustave Lanson, quien en 1912 publicó en la *Revue d'histoire littéraire de la France* un artículo titulado “Questions diverses sur la histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750”, donde se refería a cierto número de manuscritos filosóficamente disidentes archivados en bibliotecas francesas, manuscritos que se habían difundido de manera clandestina antes de llegar, algunos de ellos, a la imprenta en la segunda mitad del siglo XVIII.

Veintiséis años más tarde empieza la segunda etapa de construcción. Efectivamente, en 1938 Ira O. Wade da a conocer su libro *The clandestine organization and diffusion of philosophical ideas in France from 1700 to 1750*, el primer estudio sistemático en torno al tema, con un considerable aumento respecto de Lanson en cuanto al número de manuscritos reconocidos. A este estudio, en 1960 se agregan dos importantes capítulos incluidos en *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* de John Spink, “Clandestine erudition” y “Clandestine sociology”, que servirán de ahí en más como uno de los puntos de referencia para los artículos y las reuniones científicas que, de manera cada vez más frecuente, se referían al tema.

En 1978 tiene lugar la cuarta etapa: es la tesis de tercer ciclo de Miguel Benítez, *Contribution à l'étude de la littérature materialiste clandestine en France au XVIIIe. siècle* (Université de Paris X-Nanterre). En ella, se ampliaba de manera notable el listado de textos así como la intrincadísima historia de las relaciones que los entrelazaban. Este trabajo tendrá por parte del mismo Benítez otros dos resultados muy importantes: “Matériaux pour un

¹ **Fernando Bahr** es Profesor Titular Ordinario de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Litoral e Investigador Independiente del CONICET. Su área específica de trabajo es el escepticismo moderno, tema sobre el que ha publicado varios artículos en revistas nacionales y extranjeras. Ha traducido y editado obras de Pierre Bayle, Giulio Cesare Vanini, François de La Mothe Le Vayer y el Barón d'Holbach. Actualmente es director de *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* y presidente de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII.

inventaire des manuscrits philosophiques clandestines des XVIIe. et XVIIIe. siècles” (*Rivista di storia della filosofia*, 1988, n° 3, pp. 501-31) y *La Face cachée des Lumières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1996). Gracias a estos estudios se puede saber hoy que el *corpus* de la literatura clandestina está compuesto de más de 160 títulos, la mayoría anónimos, que se expandieron por Europa a partir de 1659, año de redacción del *Theophrastus redivivus*, acaso el primero y uno de los más importantes. Muchos están en francés, algunos en latín, unos pocos en inglés; algunos están representados por un único ejemplar, otros han sido copiados y modificados repetidamente. Las tendencias filosóficas dominantes en ellos son, a grandes rasgos, el ateísmo y el deísmo; no obstante, como señala bellamente Antony McKenna, también “encontramos en el seno mismo de la literatura clandestina almas perdidas, conciencias sensibles, espíritus inquietos que tantean en las tinieblas –filósofos que rechazan las afirmaciones perentorias de los dogmáticos, que se atreven a dudar, que después de haber rechazado el «yugo» de la fe, como dicen, lejos de descubrir la grandeza del hombre, descubren su miseria– en suma, filósofos cuyo grito no es de triunfo sino de angustia, que reencuentran la situación pascaliana de la «angustia del hombre sin Dios».”²

2. El escepticismo en la literatura clandestina

En este contexto, también el escepticismo ocupa un espacio. Así lo sugieren al menos ciertos títulos como *Nouvelle Philosophie sceptique; Suite des Pyrrhoniens; Arguments du pyrrhonisme pour une demoiselle; Le Pyrrhonien, ou Discours de la nature et des passions de l'âme; Doutes des Pyrrhoniens; L'Art de ne rien croire*, etc. Sin embargo, basta echar una mirada a los argumentos que en tales manuscritos se encuentran para comprender que el horizonte de los mismos no es la imperturbabilidad y la moderación de las pasiones, como en el escepticismo antiguo, sino la crítica a la metafísica, a la teología y a la revelación cristianas. Los clandestinos suelen citar o recordar elogiosamente nombres antiguos (Sexto Empírico) y modernos (Montaigne, Charron, Bayle) vinculados a la historia del escepticismo, e incluso algunos textos pregonan la duda y la suspensión del juicio. Sin embargo, salvo excepciones, las ideas de los autores escépticos no parecen distinguirse mucho de las de Spinoza o las de Hobbes, y en cuanto a conceptos como “suspensión del juicio” no están pensados para dejar indeterminada la investigación sino para afirmar otra doctrina que poco o nada tiene que ver con la cautela escéptica. Todos –autores y conceptos– parecen confluir en una misma crítica

² Antony McKenna, “Le ver est dans le fruit”, en G. Paganini, M. Benítez y J. Dybikowski, *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 166.

y en el gesto rebelde de defender, frente a la cultura oficial, una tradición alternativa que además revele los mecanismos ideológicos por la cual la cultura oficial se ha impuesto tanto política como religiosamente.

¿Deberíamos concluir que el escepticismo clandestino es un paradójico escepticismo de combate? Algunos estudiosos lo han pensado así. Por ello se entiende que, en 1982, John Spink haya propuesto que en el marco de la filosofía clandestina los términos “pirrónico” y “escéptico” se interpretaran simplemente como sinónimos de “materialista”.³ Esto es una exageración, sin duda. Lo que está claro, empero, es que el léxico tradicional de los escépticos –“examen”, “modos”, “equipolencia”, “suspensión del juicio”, “investigación”, etc.– se vio profundamente modificado a comienzos del siglo XVIII y que para pensar el escepticismo clandestino resulta necesario apelar a conceptos novedosos. Tal es el caso, por ejemplo, del “ateo escéptico”, presente según Gianni Paganini en los últimos escritos de Bayle, “que utiliza el escepticismo y la duda crítica como un instrumento no dogmático y que busca socavar las certezas recibidas antes de construir sistemas alternativos”.⁴ Se trata, aclara Paganini, de “un concepto perfectamente extraño a la tradición pirrónica”, tradición según la cual la creencia en los dioses de la ciudad formaba parte de la indiscutible guía de la naturaleza, pero que, sin embargo, hace justicia a la figura del “escéptico moderado” que se encuentra en textos clandestinos como *Doutes des pyrrhoniens*.

En la *Réponse* del médico Gaultier, de la cual nos vamos a ocupar a continuación, el problema es aún más complicado en la medida en que el texto se abre con una contundente declaración materialista y se cierra con una declaración de fe y de respeto por las enseñanzas reveladas. Entre una y otra declaración, dentro de un “bello desorden libertino” –para utilizar la expresión de Olivier Bloch, editor de la obra–, se encuentra algo así como un tratado de ciencias naturales, una breve historia de la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Malebranche), una teoría del conocimiento y un conjunto de enseñanzas morales. Vayamos a verlo un poco más de cerca.

3. La *Réponse* del médico Gaultier

Aclaración inicial: la obra circuló tanto impresa como manuscrita y bajo dos nombres diferentes. La primera versión impresa es de 1714 y su título es “Réponse en forme de Dissertation à un Theologien, qui demande ce que veulent dire les Sceptiques, qui cherchent

³ John S. Spink, “«Pyrrhonien» et «sceptique» synonymes de «matérialiste» dans la littérature clandestine”, en Olivier Bloch (dir), *Le matérialisme du XVIIIe. siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 146.

⁴ Gianni Paganini, “Avant la *Promenade du sceptique*: pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot”, en G. Paganini, M. Benítez y J. Dybikowski, *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, p. 22.

la vérité partout dans la nature comme dans les Ecrits des Philosophes, lorsqu'ils pensent que le vie et la mort sont la même chose. Par le sr. Gaultier Medecin a Niort". La segunda es, se cree, de 1771 y lleva por título simplemente *Parité de la vie et de la mort*. Las versiones manuscritas constituyen extractos de la primera, extractos que son reescritos y ampliados para conformar la impresión de 1771; deberían datarse por lo tanto entre una y otra.

Su autor, como se indica en el primer título, fue un médico llamado Abraham Gaultier. Nació en el seno de una familia protestante, al parecer en 1560; después de recibirse de médico y ejercer la medicina en Niort, debió refugiarse en Ámsterdam, donde en 1684 funda junto a un cirujano de nombre Blegni cierto efímero periódico erudito llamado *Le Mercure savant*. De Ámsterdam vuelve a Niort, donde en septiembre de 1685 abjura de su religión y se convierte a la fe católica. A partir de allí, si exceptuamos el escrito del cual trataremos, su rastro poco menos que se pierde hasta el 1 de abril de 1720, fecha en que se certifica su deceso.

Ni en Niort ni en Ámsterdam parece haber tenido contactos fluidos con el mundo erudito. En cuanto al periódico, sólo duró dos números (enero y febrero de 1684), teniendo como principal mérito sus defectos en la medida en que decidieron a Pierre Bayle a iniciar en marzo de 1684 un –esta vez sí– buen periódico literario, a saber, las *Nouvelles de la République des Lettres*.⁵

Ahora bien, ya entrando en el texto que nos compete, ¿de dónde proviene el nombre con el cual también fue conocido, *Parité de la vie et de la mort*, y por qué ese nombre se vincula con la historia del escepticismo? La respuesta se encuentra en una frase que Diógenes Laercio atribuye a Tales de Mileto pero que la tradición posterior a partir de Estobeo refirió a Pirrón de Elis, a saber, que no importaba más vivir que morir o morir que vivir.⁶ Con ella se quería evocar, seguramente, la famosa *adiaphoria* –indiferencia– de Pirrón, es decir, el estado de equilibrio entre el placer y el displacer, la atracción y la repulsión, en que el padre legendario del escepticismo, dicen, tendía a mantenerse.

El ejemplo de Pirrón, en todo caso, comportaba una enseñanza moral. Gaultier lo altera radicalmente desde el subtítulo mismo de la obra, que reza así: “Donde se ve que la Vida y la Muerte de los Minerales, de los Metales, de las Plantas y de los Animales, con

⁵ Cfr. Olivier Bloch (ed.), *Parité de la vie et de la mort. La Réponse de medecin Gaultier*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1993, p. 28.

⁶ “Dijo [Tales] que no había diferencia entre la vida y la muerte. «¿Entonces por qué no te mueres tú?», le preguntó uno. Contestó: «Porque no hay diferencia» (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, edición de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007, p. 50). “Pirrón sostenía que no importaba más vivir que morir o morir que vivir. ¿Por qué entonces no os morís?, se le preguntó. Por eso mismo, respondió él, porque la vida y la muerte son igualmente indiferentes. Diógenes Laercio no hace mención de esta respuesta, pero Estobeo nos la ha conservado” (P. Bayle, “Pyrrhon”, rem. E, *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. ed., Amsterdam/Leyde/La Haye, Utrecht, P. Brunel et al., 1740, vol. III, p. 734b).

todos sus atributos, no son más que maneras de ser de la misma substancia, a la cual estas modificaciones no agregan ni quitan nada”⁷. La indiferencia de Pirrón pasa a ser una tesis materialista que el autor reafirma en la primera página del escrito: “Os diré de entrada que el fundamento de su filosofía [la de los escépticos] es que no hay en la Naturaleza más que un primer principio, o que una substancia, cuyos atributos esenciales son en todo semejantes; que esta substancia es la base y el fundamento de todos los Seres que existen; que su esencia nos es absolutamente desconocida; que ella es extensa, teniendo sus partes una fuera de las otras; que es imperceptible y divisible; que es impenetrable (...); que es ciega, insensible y sin conocimiento y sin embargo no sin fuerza ni virtud; que es indiferente a ser de una u otra manera; que es móvil y plegable en todos los sentidos; y que, como un Proteo, es susceptible de toda clase de formas no habiendo nada que no pueda nacer de ella, pero haciendo todo necesariamente sin saber lo que está haciendo”.⁸

Este pasaje constituye la base de lo que después se desarrollará y explicitará a propósito de cada reino de la naturaleza (mineral, vegetal, animal, humano) para mostrar que no hay una distinción tajante entre ellos (como pensaba, por ejemplo, Descartes, a quien se critica largamente entre los §§ 23 a 29) sino continuidad, en tanto que es la misma y única substancia la que se expresa de manera cambiante en los mismos.

Hasta aquí estamos en presencia de un texto materialista, como dijimos, y no sería descabellado vincular sus tesis con las de Giordano Bruno o incluso con las del multifacético Spinoza de comienzos del siglo XVIII. Sin embargo, hay un detalle de la tesis que acabamos de citar que no cuadra con una atribución tan clara. Nos referimos a la idea de que “la esencia de la sustancia nos es en absoluto desconocida”, idea a la que Gaultier vuelve en el § 2⁹ y que desarrolla en el § 3 bajo el curioso título de “la evidencia no es de ninguna manera el indicio de la verdad”, curioso título –digo– porque para cualquier lector entrenado en Bayle se trata más bien de una cita del artículo “Pirrón” del *Diccionario histórico y crítico*.¹⁰ He allí una de las puntas de la “escena bayleana” que Olivier Bloch descubre en el entramado de la *Réponse*.

⁷ Cfr. O. Bloch (ed.), *Parité de la vie et de la mort. La Réponse de medecin Gaultier*, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁹ “De donde parece que los objetos exteriores están como cubiertos de un velo que los ojos y los otros sentidos no podrían penetrar; y que la sustancia, de la cual nos hablan los Escépticos, que está debajo de ese velo, es una sustancia imperceptible, desconocida, y absolutamente incomprensible, aun cuando ella sola constituya la verdad y la realidad de las cosas. En efecto, según estos Filósofos, no hay nada real ni nada verdadero sino esta sustancia, y todo lo que la caracteriza no es más que modos, incertidumbre e inconstancia. He allí por qué dicen que la verdad está como escondida en el fondo de un pozo, y que se encuentra tan desfigurada que incluso presentándose ante nuestros ojos no podríamos reconocerla, puesto que la mentira se presenta al espíritu con los mismos colores, y no hemos encontrado todavía el indicio cierto a partir del cual podríamos conocerla y distinguirla de la falsedad” (*Ibid.*, p. 124).

¹⁰ “Concluyo de esta manera. Si hubiera un indicio por medio del cual pudiéramos conocer con certeza la verdad, ese indicio sería la evidencia; ahora bien, la evidencia no es tal indicio puesto que concurda con falsedades; por lo tanto” (P. Bayle, “Pyrrhon”, rem. B, *Dictionnaire historique et critique*, III, p. 733a).

Dicho de otra manera, si leemos a Gaultier desde la famosa Observación “B” del artículo “Pirrón” veremos que el escepticismo no ha simplemente desaparecido sino que se ha modificado; en efecto, la sustancia parece haber tomado el lugar de la naturaleza absoluta de las cosas –incognoscible– y los modos y apariencias el lugar del “*phainomenon*”, es decir, esa manifestación sensible que nos afecta bajo el modo del *pathos* y que conlleva el asentimiento y el reconocimiento del escéptico.¹¹ Como médico, Gaultier estaría de acuerdo con Bayle, por tanto, en que “nos debería alcanzar con ejercitarnos buscando hipótesis probables y reuniendo experiencias”, puesto “que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable”.¹² El enmarañado relato de la *Réponse* podría ser justamente eso: una reunión no dogmática de experiencias y de hipótesis probables acerca del comportamiento de la naturaleza.

La otra punta de la “escena bayleana” aparece al final, en el último párrafo, titulado “Lo propio de la teología es someter la filosofía a sus leyes”. En él, Gaultier observa el peligro que conlleva permitir que el escepticismo “que desmonta las cosas tan escrupulosamente según las solas reglas de la razón natural; que las vuelve de todos los lados y las sigue por todos los recovecos, sin hacer ningún juicio sobre ellas” se introduzca “en los apartamentos de la Teología”, puesto que “causaría allí un desorden capaz de trastocar sus más seguros fundamentos”.¹³ El mismo cometido se proponía la Observación B del artículo “Pyrrhon”, a saber, mostrar los peligros que implicaba para la teología meterse en una disputa de igual a igual con los escépticos. “Concluyó –escribe Bayle– que no había que distraerse en disputar con los pirrónicos, ni imaginarse que sus sofismas podían ser cómodamente eludidos por las solas fuerzas de la razón, que era preciso antes que nada hacerles sentir la imperfección de la razón con el fin de que ese sentimiento los llevase a recurrir a una guía mejor, que es la fe”.¹⁴ “Es de esta suerte –escribe Gaultier, refiriéndose a la voz de mando que la teología debe dar frente a la filosofía escéptica– que esta orgullosa se retira y se esconde, sin atreverse ya a librar combates, como lo hace frente a todas las otras ciencias, tan inquieta es, siempre en la duda, siempre indeterminada y siempre en la suspensión de su juicio”.¹⁵

Debemos concluir. Se han propuesto varias caracterizaciones del escepticismo clandestino. Los especialistas no se ponen de acuerdo al respecto en la medida en que cada

¹¹ “Puesto que no hay nada de verdadero ni de real, según esta Filosofía [la escéptica], más que la sustancia que llena el Universo, y que las cualidades sensibles que referimos a los objetos no lo son para nada, es preciso que lo que hace la diferencia de los Seres que existen en el mundo no sea más que modos y apariencias” (O. Bloch (ed.), *Parité de la vie et de la mort. La Réponse de medecin Gaultier*, p. 124).

¹² P. Bayle, “Pyrrhon”, rem. B, *Dictionnaire historique et critique*, III, p. 732a.

¹³ O. Bloch (ed.), *Parité de la vie et de la mort. La Réponse de medecin Gaultier*, p. 191.

¹⁴ P. Bayle, “Pyrrhon”, rem. B, *Dictionnaire historique et critique*, III, p. 733b.

¹⁵ O. Bloch (ed.), *Parité de la vie et de la mort. La Réponse de medecin Gaultier*, p. 191.

uno alega a favor de su tesis manuscritos diferentes.¹⁶ La *Réponse* del médico Gaultier, cuya breve descripción hemos intentado, aporta elementos novedosos a ese panorama a partir de su extraña interpretación de un escepticismo en clave materialista. Desconocemos cuán en serio tomó el autor su propia interpretación, y los vínculos con el “Pirrón” de Pierre Bayle no nos ayudan en nuestra ignorancia. En cualquier caso, más allá de preguntas que no tienen respuesta por pertenecer al irreductible fuero íntimo, el texto nos abre a una familia de interrelaciones que enriquece la primera mitad del siglo XVIII, período que hasta hace no mucho tiempo atrás era filosóficamente –al menos en Francia– poco menos que un páramo.

¹⁶ Sobre este punto resulta muy útil el trabajo de Sébastien Charles, “Ceticismo e clandestinidad”, *Sképsis*, ano II, N° 3-4, 2008, pp. 95-118.

La Etocracia como respuesta a la “meritocracia”

Fabiana Mabel Barbero Toscano¹

(UNC)

La filosofía en la Ilustración, el desarrollo de un oficio en pos de la libertad

Al interior del proyecto Ilustrado la filosofía se considera como un oficio. Tal definición se presenta como la primera clave para leer la propuesta de Holbach como una refutación a la sociedad meritocrática. En Francia, a mediados del s. XVIII, ser filósofo implicaba ejercer “el oficio de extender el librepensamiento, de combatir toda actividad que no fuera la de la razón, de usar la palabra, la pluma o la imprenta para conseguir el derecho del hombre a dirigir su vida civil, moral y política con su razón”².

Holbach llegó a París en 1749 y en 1752, en la publicación del segundo volumen de la Enciclopedia, ya era colaborador como especialista en mineralogía, metalurgia y física³. Pero además, puso su fortuna a disposición del proyecto de la Ilustración, financiando la publicación de artículos y textos que se discutían y traducciones de diferentes obras, entre las cuales se destacan lecturas sobre la filosofía spinocista.

Considerando a la práctica de la filosofía como un oficio, y el modo en que Holbach se incorpora a esta práctica, se destacan las tertulias que se desarrollaban jueves y domingo durante la hora del almuerzo en su casa. Las discusiones formaban parte del ejercicio filosófico, donde se forjaba la “noble conspiración de transformar el orden civil”⁴. En estas discusiones salían las ideas que luego pasaban a la imprenta, al teatro, a la ópera o a la calle⁵, y cualquier ocasión era aprovechada para emprender una “lucha política”⁶.

La década de 1750 (llega a París en 1749) a 1760 Holbach se incorpora al proyecto de la Ilustración plenamente: colabora en la enciclopedia con la traducción y edición de textos

¹ **Fabiana Mabel Barbero Toscano** es Profesora y Licenciada en Ciencias de la Educación (F.F.Y H.- UNC). (2002 y 2004). Licenciada en Filosofía (F.F.Y H - U.N.C) (2010). Becaria de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC (2010-2015). Doctora en Filosofía (F.F.Y H - U.N.C) (2016). “El concepto de hombre en Nietzsche, su consideración de las fuerzas y la composición de tipos. Desde sus lecciones en Basilea hasta la publicación de *Humano, demasiado humano*”. Director: Carlos Balzi. Adscripciones en Ética II y Filosofía de la Educación en Filosofía (F. F. y H. – UNC). Docente de Filosofía de la Educación y Ética (Universidad Provincial de Córdoba). Asistente de Dedicación Simple en Filosofía de la Educación (Facultad de Lengunas-UNC).

² J. M. Bermudo. En *Sistema de la Naturaleza*. Navarra. Ed. Laetoli. 2008. Pág. 593.

³ *Vid.* Ibídem.

⁴ Ibídem. Pág. 597.

⁵ Ibídem. Pág. 598.

⁶ Ibídem. Pág. 599.

químicos, se despierta su interés por lo social, a partir de su participación en las tertulias, lee y acumula obras de materialistas franceses (del s. XVII y primera mitad del S. XVIII) y de los deístas ingleses, lo que constituye la base del plan editorial que llevará a cabo en la década siguiente.

La política editorial que se lleva a cabo puede entenderse como parte de la ofensiva contra el orden instaurado, y en ese sentido cobran interés la traducción y publicación de numerosas obras entre las cuales se destaca la traducción de Hobbes y las *Cartas filosóficas* de Tolands sobre la filosofía de Spinoza y el materialismo.

El diccionario de la real academia define la meritocracia como “un sistema de gobierno en que los puestos de responsabilidad se adjudican en función de los méritos personales” y, el mérito como una acción que hace a un hombre digno de premio o castigo.

La refutación a la meritocracia desde esta primera clave se observa cuando Holbach pone “sus méritos”, tanto su formación como la fortuna heredada, al servicio de la Ilustración.

Holbach se había formado en la Universidad de Leyden, en Holanda, que era el centro oficial europeo más avanzado en estudios de las ciencias de la naturaleza, y foco de pensamiento liberal y laico⁷, y además había heredado una fortuna... Holbach pone estos “méritos” a favor de una práctica política contra los privilegios de la corona y el clero.

Propuesta de Holbach

La segunda de las claves para leer la Etocracia como una refutación a la meritocracia, requiere sistematizar algunos conceptos de Holbach:

a. El autor muestra que muchos prejuicios han esclavizado al hombre, y los desarma como parte de su ofensiva política:

Para el ilustrado, uno de los prejuicios que hizo que el hombre permaneciera en una “prolongada infancia”⁸ es la separación de “dos imperios”⁹: el mundo visible y el mundo intelectual, que distingue el hombre físico y el hombre moral, suponiendo libre albedrío en este último. Precisamente en ese prejuicio reside uno de los sostenes de la meritocracia, que Holbach de encarga de desenmascarar. Este prejuicio, que no permite la madurez del hombre, considera que todos los hombres tienen, con independencia de sus posibilidades materiales, libertad para determinar su vida.

⁷ *Ibidem*. Pág. 593.

⁸ Holbach. *Sistema de la naturaleza*. *Ibidem*. Pág. 34.

⁹ *Ídem*. Aquí es posible señalar una recepción de Spinoza.

Para Holbach los hombres “se equivocarán siempre que abandonen la experiencia”¹⁰, porque apenas se abandona la experiencia “caemos en el vacío”, donde nos “extravía nuestra imaginación”¹¹. Los hombres, “a falta de experiencias, se han formado ideas imperfectas de la materia”, desconociendo la naturaleza y sus leyes “se han ignorado a sí mismos”¹² y la imaginación los llevó a considerarse libres.

Holbach define al hombre al interior del sistema de la naturaleza, sometido a sus leyes necesarias. “Su vida no es sino una larga secuencia de movimientos necesarios y ligados, que tienen como principios sea causas contenidas en su interior, como su sangre, sus nervios, fibras, carnes, huesos, en suma, materias tanto sólidas como fluidas que componen su conjunto o su cuerpo, sea causas externas que actúan sobre él y lo modifican de diversas maneras, como el aire que lo envuelve, los alimentos con los que se nutre y todos los objetos que afectan continuamente a sus sentidos y que, en consecuencia, producen en él cambios continuos”¹³.

Holbach iguala al hombre al resto de los “seres” de la naturaleza, considerando que todos “tienden a conservar su existencia”, se resisten a su destrucción, se acercan a objetos que les son análogos y repelen los que le son contrarios¹⁴.

Entender que el hombre no es un imperio dentro de otro imperio, y definirlo como parte de la naturaleza, sometido a sus leyes, desarma el prejuicio desde el cual se considera al “hombre moral” con voluntad libre e independiente de la materia, prejuicio que sostiene el planteo meritocrático.

La crítica a la separación entre el mundo natural y el intelectual como si se tratara de dos imperios distintos y la definición de los seres por su tendencia a conservar la existencia, expresan la recepción de Spinoza.

El segundo prejuicio en el que se cae cuando se abandona la experiencia y el uso de la razón, es considerar a hombres que “son iguales” como de un “orden superior”. Por este prejuicio “el género humano ha caído en la servidumbre y ha sido mal gobernado por haber ignorado su propia naturaleza”¹⁵.

En la Etocracia el filósofo propone que se establezca un “consejo de representantes” en el que “se deben hacer, discutir, corregir o abrogar las leyes”¹⁶. En contra de los

¹⁰ *Ibidem*. Pág. 29.

¹¹ *Ibidem*. Pág. 31.

¹² *Ibidem*. Pág. 32.

¹³ *Ibidem*. Pág. 75.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ *Ibidem*. Pág. 32.

¹⁶ Holbach. *Etocracia*. Traducción y Epílogo de J. L. Teodoro. Navarra. Ed. Laetoli. 2012. Pág. 25.

privilegios de la nobleza considera que “en un gobierno bien organizado, nadie debe quedar libre del temor a ser castigado por sus delitos, sea cual sea el rango que ocupe”¹⁷.

Así se alza otra crítica a la meritocracia que postula que el gobierno debe estar a cargo de quienes tengan “más méritos”. Para Holbach, en cambio, ningún hombre debe tener privilegios frente a la ley, y todos los hombres son iguales en tanto su constitución material los somete a las mismas leyes naturales.

También Spinoza considera que se trata de un error suponer a unos hombres superiores a otros, error que ha permitido esclavizar a la mayoría, en tanto que el vulgo concibe a la ley como una forma de vida que les es impuesta por mandato de otros¹⁸.

Finalmente, Holbach señala que cuando el hombre se aleja de la experiencia y la razón cae en la imaginación de seres sobrenaturales que premian y castigan, mientras que si sostenemos la razón y la experiencia, se observa que la naturaleza no es antropomórfica y que sus leyes se rigen por la necesidad. “A falta de conocer la naturaleza, se ha formado dioses que se han convertido en los únicos objetos de sus esperanzas y temores. Los hombres no han percibido que esta naturaleza, desprovista tanto de bondad como de maldad, no hace sino seguir leyes necesarias e inmutables al producir y destruir los seres”¹⁹.

Se considera que la imaginación –independizada de la razón y la experiencia- conduce al error, del mismo modo que Spinoza plantea que el alma actúa con ideas adecuadas y padece con ideas inadecuadas²⁰, y que es el error el que conduce a imaginar un Dios antropomórfico²¹.

b. La articulación del conocimiento (Sistema de la Naturaleza) con la propuesta política (Etocracia):

La definición de hombre que Holbach plantea en el *Sistema de la naturaleza* fundamenta su propuesta política. Definir al hombre por su condición material conlleva a plantear un proyecto político con leyes que impulsan una reforma tributaria –que aumenta la carga impositiva de los ricos para solventar las necesidades materiales de los pobres- y una educación pública a cargo del Estado.

La condición natural que iguala a todos los hombres no niega sin embargo la constitución diversa. El ilustrado distingue los conceptos de diversidad y de igualdad. La

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ Spinoza. *Tratado Teológico Político*. Traducción, introducción, notas e índices de A. Domínguez. Madrid. Ed. Alianza. 2008. Pág. 138.

¹⁹ *Sistema de la Naturaleza*. Op. Cit. Pág. 32.

²⁰ Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid. Ed. Alianza. 2009. Pág. 194-284.

²¹ Spinoza. *Tratado Teológico Político*. Op. Cit. Pág. 145-147.

diversidad de las fuerzas físicas se observa en sus fisonomías y sus temperamentos variados. Pero estos “temperamentos varían en función de los elementos o materias que dominan en cada individuo y de las diferentes combinaciones y modificaciones”. Además, estos temperamentos recibidos de la naturaleza se modifican continuamente, por el efecto de “los alimentos que ingerimos, la calidad del aire que respiramos, el clima en que habitamos, la educación que recibimos, las ideas que se nos ofrecen y las opiniones que se nos dan”²². Por esta diversidad de los individuos (efecto de su constitución material, y no en relación a méritos individuales) de la que deriva la acción y reacción continua que conforma la vida del mundo moral, se introduce entre ellos la desigualdad, que señala el contraste entre el fuerte y el débil.

Los hombres, que no reconocen las causas naturales de sus temperamentos, e ignoran que sus diferencias se deben a condiciones materiales, las explican falsamente por el “dogma de la espiritualidad del alma”²³. Para Holbach, este dogma de la espiritualidad ha convertido la moral y a la política en ciencias conjeturales²⁴, y entonces no pueden plantear soluciones que tengan efectos sobre su constitución y determinen sus costumbres.

Considerar que las acciones diferentes de los hombres dependen de sus méritos individuales –como hace el planteo meritocrático–, es caer en el dogma de la espiritualidad que no considera las condiciones materiales que constituyen a los hombres y que coloca a unos en una posición superior y a otros en la desventajosa posición de obediencia.

Holbach plantea que “la moral y la política podrían sacar del materialismo ventajas que la espiritualidad no les proporcionará jamás”²⁵. La propuesta moral y política de Holbach toma en cuenta las definiciones materialistas según las cuales cada hombre es el efecto de sus condiciones materiales. Siguiendo estas definiciones, la política tiene que garantizar la justicia, entendida como equidad²⁶.

²² Sistema de la Naturaleza. Op. Cit. Pág. 107.

²³ *Ibidem*. Pág. 108.

²⁴ *Vid. Ídem*.

²⁵ *Ibidem*. Pág. 108.

²⁶ “La política debería ser el arte de regular las pasiones de los hombres y dirigirlas hacia el bien de la sociedad pero, a menudo, no es sino el arte de armar las pasiones de los miembros de la sociedad para su mutua destrucción y para la destrucción de la asociación que debería llevarlos a su felicidad. La política suele ser tan viciosa por no estar fundada sobre la naturaleza ni sobre la experiencia ni sobre la utilidad pública”. *Ibidem*. Pág. 118.

“La educación es el arte de inducir a los hombres desde su más tierna edad, es decir, cuando sus órganos son todavía flexibles, a contraer costumbres, opiniones y maneras de ser adoptadas por la sociedad en la que han de vivir”. *Ibidem*. Pág. 117.

“La educación, al inculcarnos opiniones e ideas verdaderas o falsas, nos da los primeros impulsos según los cuales actuamos de un modo favorable o dañino para nosotros y para los demás. Al nacer, aportamos sólo la necesidad de conservarnos y hacer feliz nuestra existencia; la instrucción, el ejemplo, la conversación y el saber estar nos ofrecen los medios reales o imaginarios, la costumbre nos proporciona la facilidad para emplearlos y nos une con fuerza a quienes juzgamos adecuados para que nos proporcionen los objetos que hemos aprendido a desear”. Si éstos son aprobados por la razón, conduce a hacernos virtuosos. *Ibidem*. Pág. 124.

“La justicia se llama también *equidad* porque iguala a todos los miembros de la sociedad con la ayuda de leyes hechas para gobernar a todos”²⁷. En la *Etocracia*, Holbach repite que la equidad es la característica de un buen gobierno y para ello, para que un gobierno sea justo, las leyes deben actuar por igual frente a todos los súbditos.

Con vistas a esta justicia, Holbach propone una reforma tributaria con aumento de cargas impositivas para el lujo de los ricos y una propuesta educativa a cargo del Estado para formar a los ciudadanos con una moral basada en conocimientos experimentales.

En “Leyes morales para ricos y pobres”, uno de los capítulos de la *Etocracia*, Holbach considera que “Las grandes fortunas (...) son generalmente producto de la injusticia, de una industria funesta y de la violencia”²⁸.

Así, lejos de considerar a la riqueza como el “premio” que le corresponde a quien lo “merece”, Holbach entiende que la fortuna es el producto de la injusticia y la violencia, y señala que “la enorme desproporción que las riquezas producen entre los hombres es la fuente de los mayores males de la sociedad y merece, en consecuencia, toda la atención de los gobernantes”²⁹.

Reconociendo las condiciones materiales de los hombres, observa que la opulencia de unos implica la pobreza para otros, de modo que la “desigualdad” se entiende como efecto de la injusticia.

Para evitar esto el gobierno debería “poner obstáculos a las fortunas rápidas, injustas, inmensas y escandalosas”, y así “impedir cuidadosamente que las riquezas y las propiedades de una nación se acumulen en unas pocas manos”³⁰.

Holbach propone cargas tributarias al lujo, al que considera tanto “inútil” como “peligroso”, porque ofrece a los ciudadanos “cosas de las que no tienen ninguna necesidad real, que sólo sirven para satisfacer las necesidades imaginarias de su vanidad”³¹. Además, “los impuestos sobre el lujo serían muy justos, puesto que sólo recaerían en los ricos y dejarían libres a los indigentes”³². Lejos de entenderse como un premio merecido, el lujo se califica como una vanidad que resalta una diferencia artificial, o mejor, la desigualdad entre los hombres.

En un gobierno bien ordenado, se reconoce que la fuente legítima para un Estado y para todos los ciudadanos son la agricultura, la industria nacional y el comercio, que deben

²⁷ *Ibidem*. Pág. 120.

²⁸ *Etocracia*. Op. Cit. Pág. 85.

²⁹ *Ibidem*. Pág. 87.

³⁰ *Ibidem*. Págs. 87 y 88.

³¹ *Ibidem*. Pág. 92.

³² *Ídem*.

ser protegidos³³. Finalmente, el filósofo entiende que con estas leyes el gobierno tiene que actuar para que el rico salde la deuda que tiene con el pobre³⁴.

Por otra parte, en relación con la educación, se considera que el hombre debe aprender “a conocerse a sí mismo”, para saber “qué debe hacer o evitar para conservarse y mantenerse en una existencia dichosa”³⁵. Y, nuevamente con un argumento spinocista, Holbach señala que el hombre “Descubrirá poco a poco los lazos que les une a los hombres, lo que les debe, la necesidad que tiene de ellos, la gran debilidad a la que se vería condenado sin sus ayudas constantes”³⁶. El orgullo –de quien se cree superior por méritos- causa problemas en la vida social porque mantiene desconocidos el valor de los demás y la propia pequeñez.

Holbach critica la educación a cargo de la religión y propone una educación basada en los conocimientos construidos por la experiencia y la razón, porque “quien sabe relacionar los efectos con las causas, quien sabe encadenar las ideas, llega con seguridad a ser un hombre de bien”³⁷.

De este modo, la educación se observa como el fundamento del “edificio social”, y se denuncia la indiferencia de la mayor parte de los soberanos por la “educación pública”, que abandonan a la población a una educación “teológica y rutinaria”³⁸.

El ilustrado diferencia la “moral religiosa” de la “moral experimental”. Mientras que la primera es “ascética, contemplativa, hecha para la soledad”³⁹, y descuida las virtudes necesarias para la vida presente⁴⁰, la segunda observa “los motivos humanos, naturales y sensibles”⁴¹.

El gobierno debe encargarse de la educación pública para así influir en el bienestar y la tranquilidad de los ciudadanos. “El vulgo es tan vicioso y despreciable sólo porque el gobierno descuida instruirlo convenientemente. En un Estado bien constituido deberían existir escuelas gratuitas y públicas donde se instruyera y nutriera a la juventud pobre”⁴².

³³ *Vid.* *Ibíd.* Pág. 106.

³⁴ *Ibíd.* Pág. 104.

³⁵ *Ibíd.* Pág. 122.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ibíd.* Pág. 124.

³⁸ *Ibíd.* Pág. 128.

³⁹ *Ibíd.* Pág. 130.

⁴⁰ *Vid.* *Ibíd.* Pág. 133.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ibíd.* Pág. 134.

Los fundamentos políticos del concepto de trabajo en la modernidad: entre la libertad y la república en el pensamiento inglés

Catalina Barrio¹

(AAIE-CONICET-UNMdP)

I)

En el marco de la Revolución de 1688, la historia del pensamiento político inglés se torna crítico. En primer lugar, se produce “la conversión del pensamiento ‘inglés’ al pensamiento ‘británico’.” (Pocock, 2008:513). Esto significa que los postulados liberales fundados por John Locke comienzan a aproximarse a los planteos de Hume en el marco de la Guerra Civil. En segundo lugar, se torna significativo el cuestionamiento de la autoridad proveniente de los Estados monárquicos en donde la práctica comercial era un bien susceptible de ser transmitido entre las figuras que representaban el poder absoluto. Y por último y lo más significativo, fue la necesidad de expansión de los Estados dominantes por fuera de toda intervención popular. Así, el antecedente político del cual se sirve el análisis de los republicanos humanistas en el sentido de criticar estas posturas políticas dominantes que conducen a guerras y caos, es la revolución del concepto histórico de los florentinos del *quattrocento*. Este “humanismo cívico” como lo titula Baron, se interesan particularmente por la construcción de una idea de libertad que catalice el peligro pero que no dependa de un absoluto poder del Estado. Esta idea se sostiene a partir de dos argumentos: el primero es que el crecimiento de la riqueza privada en la circulación comercial entre los Estados conlleva a una pobreza y privatización de la participación ciudadana. El segundo argumento se funda sobre la principal amenaza a la integridad de la república en donde luchar por la libertad no signifique postular una guerra de todos contra todos.

Aquí Hobbes cobra importancia puesto que la idea de libertad en estado natural debe conservar un sometimiento a un Estado que regule las emociones y reacciones desbordantes

¹ **Catalina Barrio** es Doctora en Filosofía desde el 2014 por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) con su trabajo de tesis titulado “Narrar lo ausente. El juicio reflexivo como juicio político en Hanna Arendt”. Es docente en la carrera de Psicología dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, e integrante de la AAIE (Asociación Argentina de Investigaciones Éticas). Actualmente es becaria postdoctoral del CONICET cuyo tema de investigación se titula “La institución de lo político en Hannah Arendt. Ecos en el debate contemporáneo sobre el sujeto, el discurso y la historia”, indagando el cruce político y fenomenológico en la autora trabajada.

de los individuos. En este sentido, tal como lo tematiza Q. Skinner en *Hobbes y la libertad Republicana*, el análisis respecto a la idea de conservación de la libertad humana presupone la siguiente pregunta “¿qué relación existe entre poseer la libertad de actuar y poseer el poder para actuar?” (Skinner, 2010: 37). La voluntad que le corresponde a la libertad de actuar conserva una deliberación necesaria y suficiente para poder actuar puesto que de otro modo entraría en riesgo la integridad y conservación de la paz. Es en este sentido y en defensa de la libertad natural que se respalda toda posición monárquica. Esta tesis hobbesiana, respecto al derecho de actuar de acuerdo con la voluntad son algunos de los postulados que Hobbes tematiza en *De cive* (1642) y en el *Leviatán* (1651). El componente de la libertad natural como legítima entidad regulada por la institución del Estado, permanece necesaria tanto como comer, tomar agua o cualquier otro requerimiento que conserve la vida.

En contraposición y en respuesta a este planteo, el humanismo cívico plantea pensar que la existencia política depende de hechos materiales. En este sentido, “...la política consiste en un hacer práctico que se realiza en la forma de un comportamiento personal intransferible (...) de un actuar común por medio de empresas de socialización cívica.” (Skinner, 2009: 34). Con la herencia de Maquiavelo y la enseñanza de Rousseau, esta tradición forja otro criterio de autoridad basado en la existencia colectiva de todos los individuos. Así, la política diluida en las instituciones depende de las obras creativas y espontáneas de los ciudadanos. La libertad no es una categoría que deba cuidar las acciones reguladas por un Estado. Más bien es la parte efectiva de una comunidad en su acción cívica y un deber colectivo que escinde lo colectivo y lo privado; la legalidad y la subjetividad; el Estado y la sociedad. Esta forma de contrato entre los ciudadanos, resignifica el modo de comprender acción política pero además invierte aquello propuesto por Hobbes en donde el Estado debía ser un artificio que regulara el carácter espontáneo y caótico de la naturaleza humana.

Para el humanismo la libertad no se ciñe a un derecho sino más bien a una obligación. En este sentido, la autogestión de las acciones expresa estabilidad y durabilidad a la política. Aunque la preocupación tanto de Skinner como de Pocock, se centra en la identificación del soberano por sobre el Poder, es menester comprender cuál es el papel del ciudadano en el marco de nuevas demandas para repensar el soporte institucional en el marco de los derechos subjetivos. Para ello, cabe sostener que el concepto de republicanismo asociado a la autogobernabilidad deviene de una reubicación del individuo en vistas de su conservación.

II)

En relación con los argumentos del apartado anterior, podemos advertir el cruce que tematiza tanto el pensamiento inglés como el escocés liderado por Hume. La comprensión de que la libertad y la fundación de una república deba darse en el marco de las exigencias individuales atravesada por las condiciones materiales de existencia, anticipa ciertas ideas económicas asociadas a la política. La “revolución financiera” que se remonta al año 1660, revalúa un modo de comprender la política y la estabilidad del régimen en la expansión de las actividades del gobierno. Esta expansión que presupone una descentralización de las funciones del Estado, se visibiliza en nuevas formas de encauzar los “miedos” de una guerra de todos contra todos con la menor intervención posible de un Estado regulador. Así, es el comercio y el Crédito (tal como lo describe Pocock) las categorías que se introducen en el mundo político en concordancia con el espacio de participación pública.² En este marco, la dependencia de los vasallos respecto a los barones se redefine en vistas a una república equilibrada. En este sentido, los análisis de la tradición humanista anticipan la herencia precedida por Maquiavelo, de la conservación de una estructura de las costumbres.

El esquema del hábito implementado como una categoría filosófica de lo político, permite situar al hombre como libre. Libertad y virtud son dos evidencias de las que se vale el pueblo para “cuestionar la diversidad de las satisfacciones humanas” (Pocock, 2008: 523). No obstante, el hombre libre que aspira al bien público por fuera del criterio dominante de un Príncipe, no se encuentra exento de problemas. La autonomía cívica y moral de los individuos conserva aún un pasado o proceso histórico irreversible del cual no puede escaparse. Son las condiciones materiales con el que el hombre intercambia mercancías, hereda la idea de “prosperidad comercial” como así también conserva la miseria en la que el hombre se encontraba subsumido. En este sentido, la virtud cívica heredada por los escoceses postharringtonianos como Fletchner, Defoe, Davenant, entre otros, se corresponde con un modo de educar al ciudadano en vistas a disponer de las posibilidades de comercialización como así, oportunamente, de transgredir la corrupción. El pueblo que obtiene estos “beneficios” habría podido superar su antagonismo con el pasado. La virtud maquiavélica no es ya corrupta, ni condicionante del uso de la fuerza o la violencia mediante las milicias y armas. Más bien, se ejerce como moderadora de las exigencias sociales del momento como así de las necesidades comerciales y económicas que debían cumplirse.

Con todo, admitir que el intercambio económico o monetario está sostenido por estrategias cívicas mediadas por la virtud implica visibilizar las relaciones de intercambio (principio que anticipa críticas de Marx a ésta tradición).³ En este sentido la virtud funda un

² Cfr. Pocock, J. (2008: 521).

³ Cfr. Marx, K. (2010:78).

valor cívico que se sostiene por medio de la comercialización emergente propio del cambio mercantil. Postular un criterio de trabajo a partir de esta actitud comercial o con bases materiales presupone la exigencia de una república (*Commonwealth*) en donde el criterio de pluralidad o participación cívica sea entendido en vistas a sociedades comerciantes (Pocock, 2008: 531). Esta recapitulación que la tradición humanista rescata de la virtud maquiaveliana, sostiene que abandonar el estado de naturaleza hobbesiano implica recuperar la capacidad regulativa de una república en vistas a albergar sentimientos, miedos y confianza. La virtud cívica y no imperial releva un principio en que la “espada debiera estar en manos de los súbditos” (Pocock, 2008: 537) siendo esto lo que se debiera conservar.

Pero estos argumentos no son suficientes para comprender la transparencia o el rol político de los ciudadanos en el desplazamiento imperial hacia la fundación de la república. Las relaciones comerciales, el endeudamiento y el dinero como forma de intercambio generan deuda y corrupción. Fue Davenant (1698) quien instala la idea de que la humanidad subsiste, aún en sistemas republicanos, por medio del trabajo:

“La humanidad ha subsistido por su trabajo y de lo que producía la tierra hasta que su corrupción introdujo el fraude, la avaricia y la fuerza; pero cuando los fuertes empezaron a oprimir a los más débiles, y cuando fue preciso mantener la fuerza por la política, construyeron ciudades, disciplinaron a los hombres y erigieron dominios.”⁴

Esta visión del trabajo entendido como comercialización pero también como endeudamiento y corrupción se caracteriza por el principio de lo que se llamó en el neomaquiavelismo inglés “propiedad libre” (Harrington, 1770). El fundamento político que trasciende a la actividad cívica del ciudadano se centra en la regulación de transacciones comerciales en donde se admite que el capricho y los placeres son parte del acuerdo (*fancy*) y consenso social (*agreement*). El trasfondo epistemológico de ciertas aptitudes de agrado o desagrado de un buen vivir (planteo que viene de larga data histórica para la filosofía política), se sostienen en comunidad a partir del acervo racionalista que admite afrontar el valor del trabajo por sobre cualquier otra categoría. Así, la virtud del “conocerse a sí mismo” como estrategia política mediada por la vigencia de estrategias económicas pasa a primer plano. El individuo es, en efecto, autosuficiente y libre encontrando no sólo los medios

⁴ “Mankind subsisted by their labour, and from what the earth produced, till their corruptions had brought in fraud, avarice, and force; but when the strong began to invade the weaker, and when strength was to be maintained by policy, they built cities, disciplined men, and erected dominions; and when great numbers were thus confined to a narrower space, their necessities could not be all answered by what was near them, and at hand...” (Davenant, 1770: 348).

adecuados para subsistir sino su tranquilidad existencial frente al terror social de guerras y conflictos entre los hombres.

En resumen, la herencia del pensamiento político humanista en vísperas de superación de mecanismos o entidades que regulen las conductas de los hombres, conservan la virtud y la pasión como así la razón y la opinión. Posteriormente Marx indagará sobre éstos presupuestos entre la percepción social y las relaciones de propiedad en vistas a un proceso de *desmistificación* (Marx, 2010: 13).

III) Consideraciones finales

El presente trabajo mostró que la herencia italiana en el pensamiento inglés justificó la recuperación de ciertas categorías que, hasta entonces, eran impensadas. La reivindicación autolegislativa en conformidad a las acciones cívicas y populares para el pensamiento humanista tradicional, es el eje de una acción virtuosa. Así mismo, se presentó la posibilidad de anticipar algunos principios materialistas que inducen a recuperar algunas cuestiones que aporten a planteos políticos contemporáneos. La no peligrosidad de las pasiones, la restitución de la libertad entendida como forma popular de actuar y la localización de una actitud ideológica frente a los cambios históricos aceptando nuevos modos de formular la participación ciudadana son algunas de las categorías de la vida política que deben visibilizarse.

Con todo y también, el hábito y las costumbres forman parte del entramado público (*Publick*) en tanto que se obliga a los hombres a identificar sus intereses con el bien general y a justificar sus pasiones con la virtud y la razón. El concepto de trabajo, en este marco, se ajusta a un modo de entender que el trabajador no es un objeto o mercancía que deba ceder sus derechos a una autoridad superior que se los regule. Más bien, la clase trabajadora es soberana en la exigencia de su autorregulación. Este argumento postulado por Harrington y seguido en los análisis de la vida política en el marco de las nuevas emergencias comerciales y mercantiles, resulta importante en tanto se revela no sólo la condición “natural” del hombre sino la capacidad del hombre actuante.

Bibliografía:

- Davenant, Charles (1770), *The Political and Commercial Works of Dr. Charles D’Avenant*, vol I, Londres: ed. Charles Whitworth.
- Harrington, James (1770), *Oceana and Other Works*, Londres: ed. John Toland.

- Macpherson, C. B (2005), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta.
- Marx, Karl (2010), *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Madrid: S XXI
- Pocock, J.G.A (2008), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.
- Skinner, Quentin (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México: FCE.
- Skinner, Quentin (2009), *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*, Madrid: Trotta.
- Skinner, Quentin (2010), *Hobbes y la libertad Republicana*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Las raíces de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal”

Daniel Brauer¹

(UBA-CONICET)

„Dies Kapitel der Anthropologie ist überhaupt das Schwerste, weil es das dunkelste ist.“²

En los últimos años la teoría del reconocimiento en Hegel se ha ido desplazando cada vez más hacia el centro de la recepción y rehabilitación de su filosofía práctica. En modo análogo a lo que sucedió con la original reinterpretación del célebre capítulo acerca de la dialéctica del amo y el esclavo de la **Fenomenología del Espíritu** por parte de Alexander Kojève en los años 30 del siglo XX que tuvo una enorme influencia en la recepción del texto no sólo en el contexto de la evolución de filosofía francesa posterior, los trabajos de Ludwig Siep y de Axel Honneth, por citar los más determinantes para la discusión actual, han sido decisivos para la historia reciente de la exégesis de la filosofía política de Hegel, si bien en ambos es más bien la noción de reconocimiento tal como aparece en las diferentes versiones de la filosofía del derecho en la que se encuentra para ambos el núcleo de su concepción de la intersubjetividad.

Pero como sucede con la mayoría de las interpretaciones de la noción de intersubjetividad en Hegel su “Antropología” no es tenida en cuenta. Ella se encuentra por cierto en la primera sección de la tercera parte de su **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas** que tiene por título precisamente “Espíritu subjetivo”. Sin embargo como veremos a continuación el tema de la intersubjetividad no comienza recién en el mencionado y conocido capítulo sobre la “autoconciencia” de la **Fenomenología del Espíritu** (que constituye también la segunda sección de la misma) sino que está presente desde el principio del tratamiento hegeliano de la condición humana. La intersubjetividad no es para el autor el

¹ Daniel Brauer es Prof. Titular Plenario en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Principal del CONICET. Hizo su doctorado bajo la dirección de Manfred Riedel en la Universidad de Erlangen, Nürnberg y ha sido becario del DAAD y de la Fundación Alexander von Humboldt en Heidelberg y Berlín.

² [“Este capítulo de la antropología es en general el más difícil porque es el más oscuro.” Si no se indica contrario las traducciones de los textos de Hegel que aparecen en este trabajo son del autor (D. B.), G. W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie des Geistes**, Berlin 1827-1828 nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, apuntes editados por Franz Hespe y Burkhard Tuschling, editorial Felix Meiner, Hamburgo 1994, p.88.

resultado de una relación “entre” individuos preconstituidos, como sucede con la mayoría de las teorías del Derecho Natural de la Modernidad que culminaría en una relación contractual. Por el contrario, es el espacio de la intersubjetividad el que para Hegel hace posible tanto ontogenética como filogenéticamente la subjetividad misma. El individuo es para Hegel no punto de partida sino el resultado de un complejo proceso de socialización, identificación y diferenciación que tiene lugar ya antes de la formación de la conciencia y que presupone un mundo compartido con los otros. *La intersubjetividad es presentada como una condición constitutiva necesaria de la subjetividad misma.*

Los rasgos centrales de la concepción de Hegel de la conexión interna entre subjetividad e intersubjetividad en el marco de su tratado sobre lo que la tradición filosófica llama “el alma” se muestran en su modo de entender fenómenos tales como la sexualidad, la relación de la madre con el hijo, los procesos elementales de aprendizaje y particularmente de la adquisición del lenguaje, etc.

La “Antropología” de Hegel es a juzgar por la serie de publicaciones de los últimos años dedicadas a interpretar diversos aspectos de su filosofía la menos transitada de sus obras. Esto obedece a varios motivos. Ante todo, porque encontramos allí un tratamiento de muchos temas que han pasado actualmente al museo de las ideas filosóficas como por ej. la influencia del clima y la geografía sobre los habitantes de determinados territorios, el carácter de los pueblos, el concepto de raza y algunos otros que mencionaremos más abajo. Cabe mencionar que la base empírica que inspiró en muchos casos su tratamiento hoy no puede tomarse en serio. A esto se añade que la obra no presenta el carácter sistemático al que nos tienen acostumbrados los textos hegelianos de las obras maduras. Los textos de los párrafos publicados son muy escuetos y requieren una mayor elaboración, mientras que los que nos han sido conservados en los apuntes de los asistentes a las Lecciones muestran un pensamiento en gestación y en parte exploratorio que no ofrece respuestas contundentes en varios casos a las preguntas planteadas. Pero es precisamente eso lo que los vuelve interesantes y convierte a la Antropología hegeliana en una caja de sorpresas para quien está interesado en el modo en que Hegel interviene conceptualmente en los materiales de su pensamiento.

Uno de los capítulos menos comentados por quienes se dedican a la interpretación y reapropiación de sus textos es el que Hegel dedica al fenómeno del llamado en su época “magnetismo animal”. La serie de acotaciones retomadas y ampliadas en diversos cursos demuestran sin embargo un interés que el tema despertó en el filósofo que no puede sino asombrarnos. En ellas se testimonia una serie de lecturas que muestran un conocimiento avanzado del estado de la cuestión en aquel entonces y lo que es más importante, el valor que

Hegel atribuyó al fenómeno desde el punto de vista “especulativo”. Esto se confirma en los textos de los apuntes tomados por alumnos de sus lecciones publicados en los últimos años³. Se trata de un fenómeno “empírico” que – como lo expresa en el agregado al párrafo 379 de la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas** (3^oed.) “deja pasmado al pensamiento finito”⁴.

I

El objetivo de la „Antropología“ filosófica consiste –de acuerdo al programa del sistema enciclopédico– en describir por un lado, la transición de la Filosofía de la Naturaleza hacia la Filosofía del Espíritu, por el otro y al mismo tiempo, en mostrar el comienzo del mundo humano. Pero este comienzo está aún condicionado y afectado por la naturaleza puesto que el ser humano forma parte de la misma en tanto ser vivo.

A diferencia del sujeto cartesiano a éste le resulta esencial tener un cuerpo, impulsos instintivos, etc., de modo que lo que tiene lugar aquí no es tanto una ruptura con la naturaleza sino una paulatina separación y diferenciación de la misma. En el sujeto antropológico hegeliano se integran aspectos elementales de la naturaleza pero recién puede hablarse de un sujeto propiamente dicho cuando irrumpe la noción de *conciencia* en la segunda parte de la Filosofía del Espíritu Subjetivo que Hegel denomina en conformidad con su obra anterior, **Fenomenología del Espíritu**.

Mientras que los conceptos dedicados a hacer inteligible la naturaleza, tal como son expuestos en su forma pura en la **Ciencia de la Lógica**, no se cubren plenamente con el material empírico que describen, en función de una carencia constitutiva del mundo natural mismo, que de acuerdo a una visión hegeliana que recuerda a la de Platón, limitan su plena racionalidad, Hegel se ocupa en su Antropología en parte de una serie de fenómenos que a primera vista parecen escapar a una explicación racional y al mismo tiempo y paradójicamente parecen mostrar rasgos constitutivos de los seres racionales. El desafío que

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, editadas por Christoph Johannes Bauer, tomo 25.1, Apuntes de las clases de los años 1822 (por parte de Heinrich Gustav Hotho) y 1825 (por parte de Karl Gustav Julius von Griesheim), editorial Felix Meiner, Hamburgo 2008. Véase también la edición citada por Franz Hespe y Burkhard Tuschling en la nota 1 del libro citado en la nota 2 de este trabajo.

Recientemente ha aparecido en Francia una curiosa edición de las anotaciones de Hegel sobre el tema como un libro autónomo, si bien más desde la perspectiva de una historia de los orígenes de la hipnosis y su recepción que desde un punto de vista filosófico: G. W. F. Hegel, **Hegel. Le magnétisme animal**, traducción y notas de François Roustang, Paris 2014.

⁴ „...das endliche Denken vor dem Kopf stoßt“, G. W. F. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**, (1830), III, *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 10, edición de Eva Moldenhauer y Karl-Markus Michel, editorial Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1970, p. 13.

Hegel asume consiste en descubrir precisamente una cierta racionalidad de lo que se presenta como incomprendible.

Los textos de la Antropología pasan revista a una serie de temas entre los que se encuentran algunos que difícilmente formarían parte hoy de un tratado filosófico serio. Así, además de explorar el significado de las características corporales y biológicas humanas, la estructura de los órganos sensoriales, la función de los sueños, las diferencias de raza, la influencia del clima en el carácter de los pueblos, el sonambulismo, incluso la posible transmisión o lectura de pensamientos de una persona a otra sin intervención del lenguaje o los sentidos, las profecías, la relación de la madre con el feto en estado intrauterino, etc.. Por extraño que pueda parecer hoy varios de estos temas ya habían sido tratados en la filosofía griega y otros eran comunes en la época y de ellos se habían ocupado autores que van de Montesquieu al mismo Kant y Herder.

Pero entre otras cosas lo que llama la atención son los extensos textos que Hegel dedica al llamado “magnetismo animal”. Mediante ellos Hegel interviene en una polémica acerca de un fenómeno ambiguo, *como* veremos, que fascinó a su generación y constituía un desafío para el pensamiento racional. Denunciado en plena época de la Ilustración como superstición y engaño mostraba a la vez una misteriosa eficacia empírica que era necesario explicar.

Al igual que las diferentes formas de la locura este tipo de fenómenos constituían para Hegel algo que no debía simplemente dejarse al margen de la razón sino debía ser explorado en busca de una razón más amplia que la del seco racionalismo cartesiano o del pensamiento ilustrado.

Si bien el pensamiento de Hegel se encuentra alejado del Romanticismo el contraste de lo racional y lo irracional no aparece aquí en forma de una dicotomía excluyente sino mediante una serie paulatina de transiciones pero también como un fenómeno inherente a la formación de la propia racionalidad. Así por ejemplo el tratado culmina con un sorprendente tratado de la “la locura” (“Verrücktheit”) en sus diversas formas, entendida como una “contradicción de la razón consigo misma” (“Widerspruch der Vernunft mit sich selbst”)⁵.

Es que en este tipo de fenómenos se muestran para Hegel ciertos rasgos de lo humano, si bien de modo deformado que son constitutivos de la estructura de la conciencia y de sus precondiciones.

En el curso de su antropología filosófica Hegel examina una serie de procesos

⁵ Véase sobre esto: Daniel Brauer, **La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la Antropología de Hegel**, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, número consagrado al pensamiento de Hegel, Buenos Aires, vol. XXXV N° 2, 2009. ISSN 0325-0725.

mediante los cuales el individuo “natural” debe apropiarse de su propio cuerpo (*Leib*) y paradójicamente de su alma. Es sabido que Hegel es un crítico de la mayoría de las teorías del derecho natural de la modernidad que parten del supuesto de un individuo ya pre-constituido por naturaleza que entraría en contacto con los demás y por lo tanto en el enjambre de las relaciones sociales⁶. Un estado de naturaleza pre-social concebido de acuerdo a esas premisas no puede ser para él sino una ficción o un experimento mental algo “abstracto”, es decir en su lenguaje algo que sólo tiene en cuenta aspectos parciales de un hecho complejo. Sin embargo, hay un “estado de naturaleza” que puede concebirse como existente aunque más que un “estado” es un proceso. *Me refiero con esto a la infancia. En ella convergen naturaleza y sociedad al mismo tiempo que comienzan paulatinamente a diferenciarse.*

II

En lo que sigue, nos concentraremos en los aspectos intersubjetivos de la constitución antropológica del sujeto tal como se presentan en el texto publicado de la tercera parte de la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas** y de los cometarios orales que realizara Hegel, tal como han quedado consignados en tanto en los “agregados” (“Zusätze”) de la tercera edición, o en los textos de los apuntes de sus discípulos y alumnos publicados recientemente.

Por supuesto que si pensamos en la intersubjetividad en el ámbito de la corporeidad y vida biológica de los individuos lo primero que debería ocuparnos es la sexualidad, “el punto supremo de la naturaleza viva” (“der höchste Punkt der lebenden Natur“)⁷. Si bien es cierto que ella es tratada también en este marco, en el sistema filosófico enciclopédico su lugar específico es la Filosofía de la Naturaleza, allí Hegel le dedica sin embargo apenas dos párrafos (§ 369-370)⁸. Algo que si se tiene en cuenta la importancia que el tema adquiere ya pocos años después en la filosofía y psicología resulta insatisfactorio.⁹ Es que en la sexualidad la unidad con el otro no se presentaría según Hegel para el individuo como unidad con el género como tal, sino que estaría ineludiblemente vinculada a una singularidad

⁶ Me he ocupado del concepto de Derecho Natural en Hegel en el artículo: *Crítica y Rehabilitación del Derecho Natural en la filosofía política de Hegel*, que se publicó en el volumen colectivo editado por Klaus Vieweg y Mario Rojas, **Reconocimiento, Libertad y Justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel**, Editorial Itaca, ISBN: 978-607-7957-XX-X, México 2014, p.263-283.

⁷ Agregado al § 381, p. 20.

⁸ G. W. F. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**, (1830), II, *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 9, edición de Eva Moldenhauer y Karl-Markus Michel, editorial Suhrkamp, Francfort del Meno 1970, § 369, p. 516 y sigs.

⁹ Sorprende la forma en que Hegel se informaba acerca de los últimos conocimientos de su tiempo acerca de la fisiología de la sexualidad a la vez que no pueden dejar de reconocerse allí una serie de prejuicios propios de la época.

que no sólo no logra ser superada más que fugazmente sino que vuelve a reproducirse, mientras que el “género” (“Gattung”) permanece exterior al sujeto viviente.

Uno puede preguntarse naturalmente si Hegel logra dar cuenta del fenómeno de la sexualidad en general en sus múltiples aspectos y complejidad al situarlo en primera instancia en el ámbito de la naturaleza y esto vale en particular ´por cierto para el erotismo del que parece no ocuparse. En este tipo de limitaciones podría verse con Derrida algo así como el pecado capital del sistema¹⁰.

Pero también es cierto que la sexualidad reaparece en la antropología situada ya en el contexto de una condición “ética” (“sittlichen”) existente en su tratamiento del amor y además se alude a ella, como veremos más adelante, también en relación al estado hipnótico – si bien se trata de notas marginales.

Hegel lleva a cabo en su Antropología una doble estrategia argumentativa: por un lado, intenta comprender a una serie de fenómenos ya sea como variantes o ante todo, estadios en la ontogénesis del sujeto, por el otro otros son entendidos como “recaída” (“Rückfall”) en etapas formativas anteriores. En ambos casos se trata de una perspectiva teleológica que tiene en vista al individuo socializado maduro imputable.

In el § 390 se distinguen tres estadios del alma. Resulta significativo que recién el segundo es caracterizado como “individual” (“individuell”). El primero, que Hegel denomina “alma natural” („natürliche Seele“) es descrito como una unidad indiferenciada que se encuentra inmersa en su mundo circundante, dependiendo de las condiciones biológicas y medioambientales de un pueblo particular. De esta manera se pasa revista a las influencias del clima, a las diferencias raciales, al carácter nacional, mientras que en la segunda sección son presentados los rasgos biológicos, caracteres, temperamento –“disposiciones e idiosincrasias” (Dispositionen und Idiosynchasien“)- tanto de familias como de individuos. Sin duda se encuentran en estos párrafos y los siguientes, observaciones y reflexiones interesantes junto a otras cuyo lugar definitivo es la historia de la filosofía de la época o, mejor dicho, el museo de las ideas del siglo XIX.

Pero puesto que nuestro tema es la relación entre subjetividad e intersubjetividad en la antropología hegeliana, nos concentraremos en la primera sección del apartado b: “El alma sintiente” cuyo título es: “a El alma sintiente en su inmediatez” („a Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit“).

Aquí los textos están dedicados principalmente al tratamiento de tres fenómenos: el

¹⁰ Véase: Jacques Derrida, **Glas**, Galilée, Paris 1974.

sueño y la vigilia, la vida intrauterina del feto humano, la relación madre-hijo y tal como es enunciado: “el comportamiento de nuestra vida consciente hacia nuestra secreta vida interior” („das Verhalten unseres bewussten Lebens zu unserem geheimen inneren Leben“)¹¹. El orden lógico de las materias tratadas es algo artificial y el tema del capítulo final no resulta fácil de entender en una primera aproximación. Para eso es necesario aclarar el concepto de “Genius”, que Hegel introduce en este contexto – una noción central a la que volveremos más adelante.

Es hacia el final de la sección en el que nos encontramos con una desproporcionalmente extensa digresión acerca del por entonces llamado “magnetismo animal” – la expresión “hipnosis” fue introducida recién en 1843¹² por James Braid, pero aquí se encuentra su antecedente más importante. Llama la atención el hecho de que Hegel se haya ocupado tan intensivamente de este fenómeno tal como lo testimonian los mencionados amplios y sucesivos comentarios a estos parágrafos.

En estos curiosos textos Hegel toma partido en una amplia controversia de la época acerca de las causas, efecto y límites del “mesmerismo”.

En efecto, nos topamos aquí con textos, que a pesar de ciertas reservas críticas por parte del autor sólo pueden comprenderse del todo teniendo en cuenta el estado del conocimiento y la atmósfera intelectual de la época en que fueron escritos. También puede reconocerse en ellos cierta ambigüedad en la medida en que contienen por una parte, una crítica a conceptos centrales del Romanticismo que veía en la fantasía, los sueños, en la intuición y el presentimiento, etc. una fuente alternativa del saber frente al seco racionalismo de la Ilustración; por otra parte, también encontramos allí una cierta legitimación si bien limitada de los mismos, a los que debe agregarse como veremos el “sonambulismo” y precisamente el “magnetismo animal”. En los textos se habla incluso de “magia”, fenómenos telepáticos y profecías para concluir con su también amplio tratamiento de “la locura”. Toda una serie de fenómenos que la Ilustración desprecia o considera simplemente superstición.

Sin duda estos parágrafos constituyen una cantera para quienes buscan en Hegel un antecesor del psicoanálisis y de la noción de inconsciente¹³ (ver más adelante), del mismo modo que para quienes deseen explorar resabios románticos de su pensamiento, así como los fragmentos de una filosofía “especulativa” del alma cercana a Schelling.

En lo que sigue nos concentraremos en los aspectos de sus reflexiones en esta parte

¹¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, op. cit., Agregado al §405, p. 129.

¹² James Braid, *Neurypnology; or, the Rationale of nervous Sleep, considered in relation with Animal Magnetism*, Londres 1843.

¹³ Véase sobre esto: Jon Mills, *The Unconscious Abyss. Hegels Anticipation of Psicoanalysis*, New York 2002, sin embargo el concepto hegeliano de „Genius“ no es tenido en cuenta en este libro.

de la Antropología que conciernen a la intersubjetividad¹⁴.

Pero aquí la pregunta que debemos plantearnos no es tanto como se forma en general la intersubjetividad a partir de los individuos sino más bien al contrario, cómo surge la subjetividad partiendo de un entorno e instancias que desde el comienzo son intersubjetivas. Es que precisamente, lo que denominamos „intersubjetivo“ es en Hegel aquello *a partir de lo cual a través de una compleja serie de procesos se constituye el sujeto consciente y portador de derechos*. Más aún, lo intersubjetivo no es algo concebido como lo que tiene lugar “entre” los individuos o que surgiría de su relación. *Aquí se está presuponiendo una tercera esfera supra-individual –un mundo del “espíritu”– con respecto a la cual los individuos toman posición, se entienden a sí mismos y que es la que hace posible toda relación intersubjetiva*.

La clave para la comprensión de estos textos es la introducción de un concepto que en el marco de su obra, sólo es mencionado en este contexto. Me refiero a la noción de “Genius”¹⁵. Se trata de una idea que puede haberse inspirado en el Sturm und Drang, pero que adquiere ahora un nuevo sentido en todo caso retoma en simbiosis con la figura clásica del Daimon griego y principalmente del “Genius” romano.

Se trata de una especie de oscuro sujeto prepersonal o incluso suprapersonal, en todo caso un sujeto que no tiene una existencia autónoma individual, pero que forma parte indisociable del mismo y está en los orígenes del individuo consciente aunque no se agota en él.

Si bien el concepto es ampliamente utilizado por Hegel en estos párrafos y su comentario los textos no ofrecen una definición estricta del mismo sino diferentes descripciones que no se cubren del todo. La más clara es quizás la siguiente:

„Forma parte del ser *concreto* de un individuo la totalidad de sus intereses, las condiciones esenciales y particulares empíricas en las que se encuentra en relación con otros hombres y con el mundo en general. Esta totalidad constituye *su* realidad de un modo tal que le es *inmanente* y ha sido llamada antes su *genius*.“¹⁶

Si bien con razón se ha querido ver en el modo en que Hegel concibe la relación

¹⁴ Para un comentario detallado de las diferentes versiones de estos comentarios a los párrafos mencionados remito a al instructivo estudio de Dirk Steredoth sobre la Filosofía del Espíritu Subjetivo de Hegel en su conjunto: **Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommnetar**, Editorial Akademie, Berlin 2001. Para el tema de este trabajo véase principalmente: *Excurs über den „zweiten Genius“*, p. 250 y sigs..

¹⁵ Que no debe ser confundida con la del “genio” (“*Genie*”) referida principalmente al arte.

¹⁶ „Zum *konkreten* Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältnisse, in denen es zu anderen Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht *seine* Wirklichkeit so aus, daß sie ihm *immanent* und vorhin sein *Genius* genannt worden ist.“ Op. cit., Agregado al §406, p. 133. El “antes” se refiere a párrafos y comentarios anteriores.

madre-hijo en la temprana infancia en estos textos puntos comunes con el psicoanálisis freudiano, tal como lo hace por ej. Steredoth en su comentario¹⁷, *pero es a mi juicio en la noción de “Genius” –tal como es empleada aquí– en la que podemos encontrar rasgos comunes con el concepto de “inconsciente” en Freud*. Puesto que se trata de algo que acompaña al individuo y que al igual que el Daimon romano, domina su vida anímica de modo tal que el sujeto necesita de su inspiración y escapa en gran medida a su control, particularmente al comienzo de su biografía aunque también en distintas formas a lo largo de su biografía.

A pesar de que el proceso de formación de la conciencia individual implica un paulatino independizarse de ese “poder” o de apropiarse de él en su propio beneficio mantiene con el mismo siempre una relación ambigua.

La cercanía de la noción de “Genius” hegeliana con el concepto del inconsciente en Freud puede reconocerse también en el tratamiento por parte de Hegel de la función del sueño si bien en el último la sexualidad no representa un papel tan importante como en el primero, aunque es mencionada en relación precisamente con los efectos secundarios del “mesmerismo” y particularmente como veremos del sonambulismo inducido.

Por un lado, cabe señalar que lo que diferencia al “Genius” del “inconsciente” freudiano es que en Hegel la noción no parece estar vinculada a un sujeto individual como su portador material puesto que de acuerdo al texto una persona puede ser el genius de otra. Así al menos piensa Hegel la vida intrauterina del feto para el que la madre asume el papel de su “genius” e incluso, tal como diríamos hoy, puede ejercer en él efectos psicosomáticos¹⁸. Por el otro, su carácter esencialmente particular lo aparta de lo concepción de un “inconsciente colectivo”, tal como será pensada en Jung.

Si bien muchos de los ejemplos que da Hegel en sus comentarios provienen de informes médicos de la época que desde un punto de vista actual no pueden tomarse seriamente, cabe agregar a lo anterior que también en lo que concierne a su tratamiento de la relación padre-hijos puede reconocerse un parentesco con la noción de freudiana de “super-yo” pero no podemos detenernos en este contexto en ello. En lo que sigue nos concentraremos en su interpretación del “magnetismo animal”.

El hecho que Hegel se haya ocupado de modo tan intensivo de este fenómeno tal

¹⁷ Steredoth encuentra en estos textos un paralelismo con el psicoanálisis de Freud no solamente, como acabo de mencionar, en la concepción de la temprana infancia sino también en la noción de “segundo Genius” – de la que no me ocuparé aquí. Se trata de un concepto que aparece en relación con los límites morales que impone el paciente al poder de quien hoy llamaríamos hipnotizador, no estando dispuesto a ejercer ciertas acciones en contra de su voluntad o que considera no éticas.

En esto el autor cree reconocer en Hegel “indicios (de la noción de) un inconsciente dinámico” (op. cit., p. 250 y sigs.). El otro camino que conduce al psicoanálisis –como Steredoth muestra muy bien– pasa por la historia de la recepción y transformación del modo de comprender la función y sentido de la hipnosis.

¹⁸ El llamado “antojo” („Muttermale”) es un ejemplo que aparece en estas reflexiones y que en la época era considerado un hecho no solamente en el saber popular.

como puede comprobarse por ej. por lo desproporcionado del Agregado al § 406 de la tercera edición de la **Enciclopedia** publicada por sus discípulos o por los números textos de sus cometarios sucesivos contenidos en los apuntes de sus alumnos llama realmente la atención. Más aún en una época en que el “mesmerismo” gozaba ya de mala fama y había sido denunciado como una pseudociencia¹⁹ - algo de lo que Hegel era plenamente consciente²⁰. Se trataba sin duda de un fenómeno que había fascinado a su generación y que resultaba difícil sino imposible de explicar o de ordenar en el marco del saber de la época.

No sabemos si Hegel había sido testigo alguna vez de una sesión pública o privada por parte de Mesmer o de alguno de sus discípulos. Lo que es seguro es su gran interés por el tema, algo que también puede verificarse en su correspondencia²¹ y su afán por obtener la mayor información actualizada posible acerca del mismo.

Mesmer mismo le había dado una interpretación puramente materialista a su “descubrimiento”: el “magnetismo animal” debía ser entendido en analogía con la electricidad y el magnetismo o directamente como una forma de ellos, como una energía que constituía un “fluido universal” común a todos los seres vivos.

Sus apariciones públicas venían acompañadas de cierta espectacularidad vinculada a ceremonias cuyo objetivo era, mediante la ayuda de determinados elementos materiales (hierros magnetizados, péndulos, etc.) al igual que por medio de instrumentos diseñados por el mismo Mesmer (como el llamado *Baquet*) intervenir artificialmente en el cuerpo de los pacientes para liberar estas fuerzas presuntamente estancadas y paralizadas. En estas sesiones no sólo las personas hipnotizadas sino también hasta cierto punto el público era inducido a una situación catártica²².

¹⁹ Es sabido que Luis XVI había convocado a una comisión que debía expedirse sobre las pretensiones científicas del mesmerismo. Entre sus miembros figuraban reconocidas personalidades como Benjamin Franklin –en ese momento embajador norteamericano en París– y Antoine Lavoisier. El resultado fue lapidario. Los efectos del “magnetismo animal” sólo se explicarían por la fantasía y fe de los pacientes. Mesmer había quedado desacreditado (tal como pocos años antes él mismo lo había hecho con un célebre representante de un procedimiento tradicional de la iglesia: el exorcismo) y la práctica del mesmerismo fue prohibida en Francia –aunque continuó en clubes y asociaciones secretas tan típicas de la época. Esta historia era sin duda conocida por Hegel. Véase sobre esto el libro de Judith Pintar y Steven Jay Lynn, **Hypnosis: A Brief History**, Blackwell, Chichester, West Sussex 2008, p. 21 y sigs.

²⁰ “El magnetizador ha caído hoy en descrédito, por un lado con razón a causa de los engaños y los abusos. Pero eso no le hace mella a los fenómenos constatados” („Der Magnetismus ist heutigentags in Mißkredit gekommen, und einerseits mit Recht, wegen der Täuschungen und des Mißbrauchs. Sie tun aber den konstatierten Erscheinungen keinen Ertrag“), **Vorlesungen** op. cit, p. 98.

²¹ En una carta a su discípulo y amigo holandés von Ghert, fechada el 18 de diciembre de 1812, menciona su “gran curiosidad” en lo que concierne al “magnetismo”- tema sobre el que también se había ocupado y publicado van Gehrt. Hegel menciona allí una revista dedicada al asunto pero que no había podido conseguir, del mismo modo que el rumor acerca del envío por parte del gobierno prusiano de un diputado para ponerse en contacto con Mesmer: **Briefe von und an Hegel**, edición de Johannes Hoffmeister, editorial Felix Meiner, Hamburgo 1969, tomo I. p. 425.

²² “...el magnetismo es una de las cosas que uno tiene que haber visto para creerlas. Sucede incluso que gente ilustrada que lo ve, no lo cree...” (“...und es ist der Magnetismus eine von den Sachen, die man muß gesehen

Aún cuando Hegel menciona estos procedimientos descarta desde el comienzo de sus reflexiones una explicación puramente fiscalista del fenómeno, más aún el “magnetismo animal” ofrece para él la base empírica para una refutación del materialismo. Se trataría de un proceso de índole “psíquica” („psychischen“). Para ello se basa en las investigaciones del Marqués de Puységur, un discípulo de Mesmer y fundador de la escuela del „*psychofluidisme*“ acerca del “sonambulismo”²³.

Lo que para Hegel constituye el núcleo de los hechos en cuestión y particularmente llamó su atención –tal como lo expresa en el Agregado mencionado– es: “la relación inmediata y recíproca entre dos existencias”²⁴.

De hecho, de lo que se trata en el caso del hipnotismo es *de los efectos de la intervención de una persona sobre la voluntad e incluso las convicciones de otra*.

Hegel consideraba que se estaba en presencia de un fenómeno auténtico que era necesario aclarar pero que efectivamente en muchos casos lograba la curación de los pacientes.

Si bien parte de su exposición describe procesos fisiológicos que por supuesto, corresponden al estado de los conocimientos de la medicina de la época, Hegel estaba convencido que una explicación puramente materialista de este tipo de fenómenos no resulta satisfactoria. Las manifestaciones que se presentan durante la terapéutica del “magnetismo animal” constituyen para él más bien una prueba en contra de un reduccionismo materialista.²⁵

El “magnetismo animal” es entendido por Hegel de esta manera como una enfermedad producida artificialmente que tiene como efecto la separación en el paciente de dos instancias psíquicas, la conciencia propia del estado de vigilia de su “vida afectiva natural” („führenden Naturlebendigkeit“). Se trataría de un sonambulismo inducido²⁶ que

haben, um sie zu glauben. Es geschiet auch, daß aufgeklärte Leute, die es sehen, es nicht glauben“. Op. cit., p. 100.

²³ **Recherhes, Expériences et Observations Physiologiques sur l’Homme dans l’état de Somnanbulisme naturel et dans le Somnanbulisme provoqué par l’Acte Magnétique**, par A. M. J. Chastenet de Puiségur, Paris 1811.

²⁴ „die unmittelbare gegenseitige Beziehung zweier Existenzen“, p. 151.

²⁵ **Vorlesungen von 1827–28**, op. cit., p. 18–19. Véase también por ej. las acotaciones en p. 8 de los apuntes de Hotho (op. cit.), en las que Hegel describe al “magnetismo animal” como “un campo nuevo” (“ein neues Feld”), que estaría “emparentado con una perspectiva filosófica” („philosophischer Betrachtungsweise“). Este parentesco se basaría aparentemente en que allí nos enfrentaríamos a una manifestación empírica de la supremacía (“Macht”) del espíritu sobre las leyes naturales (p. 18).

²⁶ La obra de A. M. J. C. Puységur, que constituye un desarrollo ulterior de las ideas de Mesmer en dirección por un lado, a una concepción más psicológica de la naturaleza del procedimiento hipnótico y por el otro, a mostrar la conexión interna entre hipnotismo y “sonambulismo”, es citada junto con a la de otros autores por Hegel mismo: **W.** 10, op. cit., p. 154, **Vorl.** (ed, Tuschling), op. cit., p. 104, véase también la nota del editor p. 302. El libro en cuestión es: **Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la Physique general**, Paris 1807 par A. M. J. Chastenet de Puységur. Es muy posible que las ideas expuestas allí hayan tenido influencia en la concepción de Hegel de la función y naturaleza del sueño. En el §

produce en el sujeto “una ruptura” (“ein[en] Bruch”) interior que hace posible que sea “manipulado” (“manipuliert”) –aunque con ciertas restricciones²⁷– por un “poder ajeno” („einer fremden Macht“)²⁸.

El esbozo de explicación por parte de Hegel sitúa a la hipnosis en la cercanía de un sueño profundo producido artificialmente mediante la sugestión y los posibles efectos concomitantes de medios físicos que tendría por efecto una “recaída”, (“Rückfall”), a un estadio preconsciente de la vida anímica.

No queda claro por cierto en el comentario hegeliano, cuál es el mecanismo específico que produciría los efectos terapéuticos en el paciente.

Aún cuando no cubre por supuesto todos los casos, la explicación que parece insinuarse es que el tratamiento contribuiría a superar una separación presente entre la vida psíquica afectiva y la percepción consciente, es decir, en términos hegelianos a “idealizar” (“idealisieren”) el aislamiento y fijación de instancias anímicas “animales” por la mediación de una voluntad ajena y de esta manera reconducirlas a su lugar y función en el marco de una totalidad anímica compleja pero unitaria.

En todo caso, el “sonambulismo”, el “magnetismo animal”, así como posteriormente a lo largo de la Antropología, las diversas formas de la “locura” („Verrücktheit“) son interpretados teleológicamente o, si se quiere, retrospectivamente desde la perspectiva de la conciencia ya formada como una recaída (un concepto que parece anticipar el de “regresión” en Freud) en un estadio temprano de su desarrollo o como un desarrollo fallido.

El de “conciencia” es un concepto central no sólo en la **Fenomenología del Espíritu** que excede todo capítulo particular de la misma. Ella es entendida como un “microcosmos” (“Mikrokosmos”)²⁹ en el que la vida afectiva desempeña un papel si bien subordinado no por ello menos esencial. Es precisamente con el surgimiento de la conciencia que Hegel caracteriza con un doble quiebre, por un lado, mediante una escisión interior que le es constitutiva entre su objeto y el ser “para ella” del mismo, por el otro, mediante una ruptura con el ser natural que comienza para él lo específicamente humano³⁰.

406 de la **Enciclopedia**, habla directamente del “sonambulismo magnético” (“magnetischer Somnambulismus”), op. cit. p. 133.

Una cita del texto de Puysegur resulta significativa para nuestro tema:

« Le magnétisme animal n'est point l'action d'un corps sur un autre corps mais la action de la pensée sur le principe vital des corps », p. 163.

²⁷ Hegel se refiere con esto al hecho observado ya en la época, de que el “Magnetizador” no logra forzar al paciente a un comportamiento en contra de sus convicciones morales.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Véase sobre este concepto el § 391, op. cit., p. 51 y sigs.

³⁰ Acerca de la noción de conciencia en Hegel me he ocupado en el artículo: **La conciencia como “microcosmos”. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento**, *Cuadernos de Filosofía*, ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea) MT [83-95] /63, Buenos Aires 2014.

No es casual que Hegel hable en este contexto de cierta debilidad que determinadas personas (principalmente del género femenino³¹) que las hacía particularmente susceptibles para la realización de este tipo de tratamiento.

Cabe señalar aquí la función que Hegel atribuye al yo como una instancia que no solo centraliza la multiplicidad de actos cognitivos sino que actúa además como un órgano de control. Hegel describe esta función simplemente como un “poder” (“Macht”) que el yo ejerce sobre los distintos aspectos de la vida psíquica.

Si bien estamos muy lejos aún de los conceptos de “introyección” y de “proyección” que introduce Ferenczi (1910) y que Freud retomará posteriormente (1915)³², el papel del “magnetizador” podría verse en conformidad con el pensamiento de Hegel como el de una figura que logra ponerse provisoriamente en lugar de esta instancia psíquica de control que el paciente no logra encontrar en sí mismo y con el cual puede identificarse y aprender a aplicar sobre su propia vida anímica.

Del mismo modo que en el célebre capítulo de la dialéctica del amo y el esclavo de la **Fenomenología del Espíritu**³³ dos componentes constitutivos de la totalidad subjetiva se presentan repartidos asimétricamente en dos individuos diferentes. El objetivo en el caso del tratamiento “magnético” es lograr reconducir a la unidad al sujeto fragmentado o lábil, es decir, fortalecer la función del yo como centro de control de la actividad cognitiva y actuante. Del mismo modo que en aquella dialéctica es necesaria aquí la presencia de cierta complicidad o de cierta aceptación voluntaria –algo que en la relación amo-esclavo no se ve con tanta claridad pero que sin duda está presente– por parte en este caso del paciente para hacer posible el “*rapport*” –una palabra que proviene de Mesmer si bien era pensado en forma física– que pone en marcha el proceso³⁴.

Tanto la subjetividad como la intersubjetividad constituyen para Hegel desde el principio dos aspectos antropológicos de la vida “psíquica”. El individuo se vuelve autónomo paradójicamente como resultado de la internalización de procesos de socialización

³¹ Esto no debe atribuirse solo a los seculares prejuicios acerca del mundo psíquico de la mujer sino también a la situación social y familiar fáctica de la misma en la época y al hecho de que la mayoría de los pacientes del “mesmerismo” eran mujeres, tal como sucedió años después con las pacientes de “histeria” de los tiempos del primer Freud.

³² Sobre esto véase Steredoth, op. cit., pp. 267-269.

³³ Me refiero al tan conocido y comentado capítulo: “A. Autonomía y dependencia de la autoconciencia. Dominación y servidumbre” de la segunda sección: “B. Autoconciencia”, **Phänomenologie des Geistes**, **Werke 3**. Edición de Eva Moldenhauer y Karl-Markus Michel, editorial Suhrkamp, Francfort del Meno 1972, p. 141 y sigs.

³⁴ También el “esclavo” en el capítulo mencionado de la **Fenomenología** acepta la situación de dependencia paradójicamente de un modo voluntario puesto que la alternativa de arriesgar la vida hasta la muerte queda abierta, de modo que su dependencia no puede entenderse como el puro resultado de una pura coacción externa.

heterónomos mediante los cuales se apropia de su naturaleza corporal y anímica.³⁵

³⁵ La hipnosis es actualmente un método terapéutico difundido en diversas escuelas de medicina, odontología y en tratamientos psicológicos aún cuando sigue siendo controversial y su pretensión de cientificidad ampliamente cuestionada. Lo cierto es que a pesar de múltiples intentos de explicación no disponemos tampoco hoy de una teoría del todo convincente que dé cuenta tanto de los efectos terapéuticos como de los fenómenos que se producen en el curso de su aplicación, tal como lo admiten Judith Pinter y Steven Jay Lynn hacia el final de su libro sobre la historia del hipnotismo: “By the end of the twentieth century there was a substantial body of empirical evidence supporting the use of hypnosis for multiple medical purposes (...). These applications of hypnosis in medicine, dentistry, and psychotherapy are now mainstream and pose little in the way of controversy, though a complete understanding of the processes underlying its effectiveness remains elusive.” **Hypnosis: A Brief History**, op. cit. p. 166.

El trabajo vivo como sustancia del valor: Fetichismo y Subjetividad en la teoría crítica de Karl Marx

Elías Germán Bravo¹

(UNMdP)

El fetichismo es, para Marx, un mecanismo ideológico encubridor, un modo de desconocimiento de la realidad. Marx comienza a utilizar este concepto hacia 1842, en un periodo de su vida en el que todavía criticaba a los comunistas. Era un pequeño burgués crítico, hegeliano de izquierda. Y en un texto titulado “Del robo de la leña” usa por primera vez la categoría fetichismo. Según Enrique Dussel (1993), habría tomado el concepto de la lectura de un texto del autor portugués Charles Debrosses sobre el fetichismo de los dioses africanos.

Fetichismo (Fetizo) viene de la palabra portuguesa Fetigo, que significa: hecho, construido. Haciendo alusión a con esto a algo hecho por las manos de los hombres. Se referían con este término a los dioses construidos por los hombres a los cuales, luego, se los adoraba y se les rendía culto. Marx va a utilizar el concepto de fetichismo para el análisis político y económico que se da en las sociedades capitalistas.

El fetichismo es, a nuestro entender, el eje central de la concepción materialista de la historia. En el capítulo referido al fetichismo de la mercancía, del tomo 1 de *El Capital* se resume, a nuestro parecer, la concepción materialista de la historia. Esta consiste en una crítica del mercado capitalista y de las instituciones (saberes económicos y jurídicos) que lo legitiman.

La tesis central de Marx es que en las sociedades de mercado capitalista no solo hay explotación, sino que, además, hay dominación y, a su vez, se da una inversión entre el mundo de los seres humanos y el mundo de las cosas (los objetos, las mercancías). En este las cosas se personifican, cobran vida y las personas, los humanos, las relaciones, sociales se cosifican, se vuelven objetos. Se da, entonces, un proceso de inversión entre el Sujeto y el Objeto, entre las personas y las cosas. Y, en la sociedad mercantil capitalista, las personas están dominadas por el mundo de las mercancías, es decir, son subsumidas por el Capital.

¹ **Elías Germán Bravo** es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como Ayudante Alumno en la cátedra de Antropología Filosófica de la misma unidad académica. Es docente en nivel secundario.

Donde las cosas, los objetos del trabajo humano se independizan de sus creadores, toman vida propia y terminan sometiendo a sus productores.

Alienación y Fetichismo

Este proceso de inversión entre las personas y las cosas ya había sido analizado por Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (2006) y veinte años después, la misma reflexión vuelve a aparecer en *El Capital*. Sin embargo, la analiza de un modo distinto. Si bien en ambos escritos hay preocupaciones comunes como el cuestionamiento de la sociedad capitalista, de la propiedad privada de los medios de producción, la explotación y la dominación, no son lo mismo los *Manuscritos* y *El Capital*. Las explicaciones a estos temas son diferentes.

En los *Manuscritos* de 1844, para cuestionar al sistema capitalista, utiliza Marx la noción de esencia humana. En este Marx caracteriza a la alienación del trabajo como la pérdida de la esencia humana, donde los objetos creados en el trabajo toman valor y al contrario, los obreros, creadores de los objetos se transforman en cosas desechables. Así lo plantea nuestro autor en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 donde refiere a la alienación como a la pérdida de la esencia humana. En *El Capital* Marx vuelve a reflexionar sobre lo mismo, pero hay una diferencia fundamental, puesto que desaparece, en su argumento, la noción de esencia humana y da lugar a la aparición de una categoría distinta que es la de “relaciones sociales de producción”. Por lo que entonces, podemos advertir que el fundamento del fetichismo son las relaciones sociales de producción mercantil capitalistas. Donde el trabajo humano, el trabajo vivo, dice Marx, es subsumido por el capital, que no es una cosa, un objeto, sino un conjunto de relaciones sociales.

Desnaturalizar al capital

El fetichismo deriva a su vez de la noción de trabajo abstracto, que refiere al tipo de sociabilidad que se da en la sociedad capitalista donde los productores solo se vinculan mediante el mercado, donde se produce un tipo de sociabilidad indirecta en la cual no se produce en función de las necesidades del conjunto de la sociedad sino en función del mercado, de la acumulación de ganancias.

En su obra *El Capital* Marx busca mostrar que el capitalismo es una forma social históricamente determinada. Nos muestra que es una forma transitoria, que puede ser superada, ya que no es absoluto, sino algo relativo.

El objetivo que persiguió el trabajo que llevó adelante nuestro autor en toda su obra fue el de exponer el funcionamiento del sistema social mercantil capitalista para evidenciar las injusticias que en él se perpetúan, y así lo expresa de forma clara y contundente: “La sociedad actual no es algo pétreo e inmovible, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un proceso constante de transformación” (Marx, 1999, p. XVI). Y, más adelante agrega: “La economía política, cuando es burguesa, es decir, cuando ve en el orden capitalista no una fase históricamente transitoria del desarrollo, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, sólo puede mantener su rango de ciencia mientras la lucha de clases permanece latente o se trasluce simplemente en manifestaciones aisladas” (Marx, 1999, p. XVIII).

La tarea que llevó adelante el autor de *El Capital* es ante todo una crítica de todo el sistema de categorías de la economía política clásica. Sin embargo, para poder analizar, comprender y poner en cuestión a la sociedad capitalista primero hubo de elaborar un marco teórico categorial propio. No obstante, esas categorías que propone no son el objeto de análisis en sí mismo, sino una mediación entre la teoría y la práctica, esto es, entre la lógica y la historia.

Así, si los economistas liberales desde Adam Smith y David Ricardo hasta los neoliberales de hoy nos quieren persuadir de que la economía funciona por sí sola, de que el mercado tiene un funcionamiento de autorregulación Marx nos señala que eso es falso. Nos señala que no hay economía ni mercado sin violencia ni poder. Nos revela de esta forma que el mercado no es sinónimo de racionalidad, de transparencia ni de democracia.

Deconstrucción de los presupuestos epistémicos de la economía política liberal

El método de Marx en su obra es el siguiente: parte de la sociedad real, luego construye herramientas teóricas para el plano de la abstracción y de esta vuelve nuevamente a la sociedad capitalista real.

Cabe destacar que la intención de Marx en *El Capital* no es, como regularmente se lee en los círculos académicos, la de proporcionarnos el método de aplicación de una economía alternativa a la Economía política burguesa. Sino que libro es, como bien lo indica el subtítulo, una crítica de la economía política, como disciplina incluso. Para ello realiza, ante todo una formidable deconstrucción de los presupuestos epistémicos sobre los que se basa toda la ciencia económica clásica, poniendo de manifiesto sus errores conceptuales.

El principal de estos, a nuestro entender, es el de que estos, los economistas (principalmente A. Smith y D. Ricardo) parten en sus análisis del individualismo

Hobbesiano. Es decir, para describir la sociedad en su estado natural argumentan que en un principio hay sujetos aislados unos de otros, y que estos son por naturaleza egoístas y competitivos, que luego comienzan a vincularse entre sí por medio del intercambio de mercancías y estableciendo para ello un pacto, un contrato mediante el cual dan por fin a la violencia dando inicio a la sociedad civil y al mercado capitalista. El cual por medio del intercambio y del interés de cada individuo particular por satisfacer sus necesidades egoístas, se hará cargo, por medio de una supuesta mano invisible, de autorregularse, posibilitando, así, que mediante este se logren satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad.

Marx sostiene que ese estado de naturaleza que los economistas postulan como el principio es falso, dirá que estas son meras Robinsonadas. Para nuestro autor no es cierto que los hombres en estado de naturaleza estén aislados los unos de otros, ni que sean estos por naturaleza competitivos entre sí, ni egoístas que estén en guerra constante y que recién entran en contacto los unos con otros por medio del establecimiento del mercado. Para Marx, la postulación de tal estado de naturaleza es una mera construcción ficticia hecha para legitimar el orden social existente. El autor de *El Capital* nos dice que de haber sido así, la sociedad no hubiese sobrevivido, sino que se hubiese auto aniquilado hace tiempo. Nuestro autor va afirmar que es al contrario, que las sociedades que progresan no son las que compiten, y que el hombre por naturaleza no es competitivo sino solidario. Para Marx el hombre en estado aislado nunca existió. Más aun, afirma que el hombre por naturaleza no está en estado aislado, sino que este es siempre ya comunidad, que nacemos dentro de una familia, que compartimos un lenguaje, costumbres, y que no somos tampoco por naturaleza competitivos sino solidarios. Para cuestionar esta legitimación que los economistas realizan sobre la sociedad capitalista escribe Marx con formidable lucidez:

Los economistas tienen un modo curioso de proceder. Para ellos, no hay más que dos clases de instituciones: Las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. En esto se parecen a los teólogos, que califican a las religiones en dos categorías. Toda religión que no sea la suya propia, es invención humana; la suya, en cambio, revelación divina. Así, habría podido existir una historia, pero esta termina al llegar a nuestros días (Marx, 1999, p. 46).

Fetichismo y Subjetividad

El objetivo central del *El Capital* es demostrar la historicidad del capitalismo. Marx quiere enseñarnos que la economía política fetichiza y absolutiza realidades que en su

fundamento son relativas y circunscriptas a una época histórica determinada, pero que los economistas transforman en eternas.

Si los liberales, desde Adam Smith hasta los neoliberales como Von Hayek o Milton Friedman buscan convencernos de que la economía funciona por sí sola, de que el mercado tiene un funcionamiento automático, Marx quiere poner en evidencia que eso es falso. Nos advertirá que no hay economía ni mercado sin violencia ni sometimiento, tanto corporal como psicológico. En síntesis, lo que Marx busco exponer en su monumental obra es que ni la economía ni el capital tienen vida propia y que, por lo tanto, la historia no es inmodificable. En suma, nos revela que todo se trata de que los oprimidos, los negados, los agredidos por el sistema se den cuenta de que son ellos mismos los creadores de las riquezas y que sin embargo estas no le pertenecen sino que solo se les asigna una migaja que les permita subsistir para volver a ser subsumido por el capital para la acumulación de la tasa de ganancias de las empresas.

Bibliografía

Textos de Karl Marx:

- _____ (2006). Manuscritos económico-filosóficos, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- _____ (1985). Trabajo asalariado y capital, Barcelona, Planeta-Agostini.
- _____ (2009). Contribución a la crítica de la economía política, Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (1999). El Capital. Crítica de la economía política, T. 1. Fondo de Cultura Económica.

Textos de otros autores:

- ARICO, José (2011). Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BALIBAR, Étienne (2006). La filosofía de Marx, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUSSEL, Enrique (1985). La producción teórica de Marx. Un comentario a los “Grundrisse”, Mexico, Siglo XXI.
- _____ (1993). Las metáforas teológicas de Marx, Navarra, Verbo Divino.
- KOHAN, Néstor (2003). El capital. Historia y método, Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

- LUCKÁCS, Gyorgy (1984). Historia y conciencia de clase, Madrid, Sarpe-Grijalbo.
- RUBÍN, Isaak (1987). Ensayos sobre la teoría marxista del valor, Mexico, Siglo XXI.

Giro antropológico, trabajo y valor en David Hume y Adam Smith

Gonzalo Carrión¹

(UNVM-CONICET)

1. Introducción

Esta comunicación se inscribe en una línea de trabajo más general que propone una relectura de la obra de Adam Smith a partir de sus vínculos con las ideas de David Hume, destacando la caracterización y funciones de la imaginación en ambos autores. Siguiendo una posición que podría denominarse “continuista”, *i.e.* más a lo Griswold (1999) que a lo Raphael (1977) o Schliesser (2002), se sugerirá que el abordaje smithiano sobre el problema económico del valor puede comprenderse mejor desde su apropiación de la filosofía humeana. La argumentación tendrá tres momentos: 1) se destacará la comprensión imaginativo-pasional de la naturaleza humana según Hume y su proyección para la construcción de una ciencia económica, 2) se indicarán algunos aspectos de la recepción de dichas cuestiones humeanas en el desarrollo de una epistemología smithiana, 3) desde allí se enmarcará el problema de la relación entre trabajo y valor en la *Riqueza de las Naciones*.

2. Imaginación, pasiones y ciencia económica en David Hume

Hume plantea una reestructuración del conocimiento mediante una fundamentación antropológica alineada con el experimentalismo newtoniano, contra el racionalismo continental. Así, propone analizar las condiciones de las capacidades humanas reconsiderando su base imaginativo-pasional.

La imaginación ocupa resulta clave porque permite explicar tanto el conocimiento como la acción humanas. En cuanto al primer aspecto, interviene en el proceso de copia, creación y separación de ideas, así como en su unificación, mediante

¹ **Gonzalo Carrión** es Doctor en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fé). Licenciado en Economía (Universidad Nacional de Villa María). Becario posdoctoral (CONICET). Docente responsable de las asignaturas Doctrinas Económicas I y II (UNVM). Co-Director de dos proyectos de investigación (UNVM). Áreas de investigación: Filosofía de la economía e Historia del pensamiento económico. Sus principales publicaciones giran en torno a las ideas de David Hume, Adam Smith, Giambattista Vico y Amartya Sen. E-mail: gcarrion@unvm.edu.ar

los principios de asociación –semejanza, contigüidad y causalidad– (*THN* 1.1.4.1). Esto permitirá a Hume traducir muchos problemas filosóficos tradicionales desde la perspectiva de conexiones de ideas en la imaginación, más que deducciones necesarias de la razón.

En cuanto al segundo aspecto, difícilmente pueda darse cuenta del espectro filosófico abarcado por la imaginación si no se la vincula con las pasiones. Toda percepción, impresión o idea, produce una afección correlativa, un *movimiento* que explica la acción humana (*THN* 2.2.8.4). Las percepciones, por tanto, poseen tanto un carácter cognitivo como también motivacional, de modo que conocimiento y emociones se co-implican por principio, como ocurre con el principio de simpatía en la moral humeana (*v.gr.*: *THN* 2.1.11.3; 2.3.6.8; 3.3.1.7).

Mediante la asociación de percepciones, la imaginación puede producir pasiones o modificar su gradación. Similarmente, las pasiones actúan sobre la imaginación causando ciertas tendencias –reforzadas por la *costumbre*– en el paso de una idea a otra y modificando el modo en que éstas se relacionan, lo que impacta en las posibilidades cognoscitivas del ser humano.

Teniendo en cuenta lo anterior, conviene dirigirse a los *Ensayos* para caracterizar ciertas ideas acerca de la teoría y práctica económicas.

Allí Hume destaca la dificultad de distinguir, en las ciencias humanas, entre *casualidad* y *causalidad*, pero se arriesga a establecer una regla para lograrlo: “*lo que depende de unas pocas personas hay que atribuirlo en gran medida a la casualidad, o a causas secretas y desconocidas. Lo que procede de un gran número puede muchas veces explicarse por causas determinadas y conocidas*” (Hume 2011b, 128). Para comprender el fundamento de esta regla debe recurrirse al núcleo pasional de la estructura humana.

Las pasiones poseen dos características elementales para Hume: 1) dada su universalidad, permiten dar cuenta de la uniformidad entre individuos, 2) se relacionan directamente con la causalidad en la acción (2011b, 247). Así, si bien muchas personas pueden sustraerse a las relaciones de causalidad respecto de determinadas pasiones, “la común emoción se apoderará sin duda de la multitud, que será gobernada por ella en todos sus actos” (2011b, 128-129).

La posibilidad de una ciencia de la acción se basa, pues, en la estructura pasional humana. Ahora bien, supuesto el carácter gradual de las percepciones, y las restricciones gnoseológicas propias de la causalidad humenana (*THN* 1.3.14.31), existen fuertes límites al nivel de certeza y a la capacidad predictiva de una ciencia tal (2011b, 331). Sin embargo, una ciencia sobre el comercio, basada pasiones

relativamente universales, podría llegar a un grado considerable de certeza, comparado con otros tipos de indagaciones (2011b, 129). Desde esta posición epistemológico-antropológica se entiende la crítica humeana a la noción mercantilista de riqueza.

Los mercantilistas fueron caracterizados por vincular, hasta confundir, los conceptos de riqueza nacional con la cantidad de dinero existente. Hume parece querer separar estas nociones y relacionar la riqueza de un Estado con el trabajo de los miembros de la nación. Así, *v. gr.*, desarrollando las implicancias de la analogía de la balanza comercial, supone el caso en que un Estado acumula dinero impidiendo su circulación. En un primer momento, puede parecer una política viable para incrementar la cantidad de dinero –la riqueza– tanto como se quiera. No obstante,

parece haber en la naturaleza humana un invencible obstáculo a ese inmenso crecimiento de la riqueza. Un Estado débil con un tesoro enorme no tardaría en ser presa de sus vecinos, más pobres, pero más poderosos. Un gran Estado derrocharía sus riquezas en proyectos mal coordinados y probablemente destruiría con ellos lo que es más valioso: la industria, la moral y una parte importante de su pueblo (2011b, 295).

En primer lugar, cabe señalar la advertencia acerca de un límite antropológico para un tal incremento “artificial” en la cantidad de dinero. En segundo lugar, la jerarquía establecida en torno a lo “valioso” para el Estado. La riqueza está ligada a su poder, y éste no descansa de la cantidad de dinero. El concepto de riqueza, entonces, debe ser reencausado para enfocarse más en su génesis, *i.e.* las capacidades de los hombres, que en sus productos materiales. Para Hume, por tanto, los mercantilistas habrían caído en el error de confundir causas y efectos.

3. Imaginación y conocimiento científico-filosófico en Adam Smith

La influencia del giro antropológico humeano se refleja en la obra smithiana desde sus primeros escritos. Tanto en su explicación sobre el conocimiento de los objetos externos, como en el surgimiento de las ciencias y las artes, los vínculos entre imaginación y pasiones ocupan un lugar preeminente y precedente respecto de la razón.

En su *Historia de la Astronomía*, comienza distinguiendo y delimitando los significados de tres sentimientos: *asombro*, *sorpresa* y *admiración* (Smith 1998, 43). Al iniciar su indagación por el análisis de la sorpresa, Smith parece valerse de un principio importante para Hume, que podría separarse en dos proposiciones correlativas: 1) toda

idea de un objeto produce una pasión correspondiente, y 2) la intensidad de dicha pasión resulta directamente proporcional al grado de habitualidad de la mente en la concepción del objeto (Smith 1998, 45).

La brecha ante la aparición de ideas desconectadas es captada por la imaginación, lo que produce la emoción del asombro (Smith 1998, 53-54). Pero, a su vez, lo desagradable de esta experiencia mueve a la imaginación a construir algún tipo de vínculo entre tales ideas, para que la transición entre ellas sea más fácil y agradable. Es decir que, como ocurría con Hume, la permeabilidad de la imaginación ante las pasiones es fundamental para entender la manera en que los hombres construyen las teorías científicas. En la descripción del proceso conectivo de las hipótesis científico-filosóficas, Smith sostiene que existe una especie de inercia de la imaginación, moldeada por el hábito y la costumbre, en la transición entre ideas.

De allí se comprende la definición smithiana de la filosofía como “la ciencia de los principios conectivos de la naturaleza”: su importancia radica no tanto descubrir la verdad de las cosas, sino en tranquilizar a la imaginación construyendo teorías/puentes, mediante hipótesis/ladrillos que son, a su vez, supuestos/invisibles (1998, 57). Desde este enfoque Smith propone visitar la historia de la astronomía considerando la efectividad práctica de las hipótesis imaginativas-conectivas para el incremento del placer/tranquilidad:

Examinemos, entonces, los diferentes sistemas de la naturaleza que [...] han sido adoptados sucesivamente por las personas sabias e ingeniosas; y, sin considerar su absurdo o verosimilitud, su acuerdo o incompatibilidad con la verdad y la realidad, estudiémoslo sólo desde el enfoque particular que corresponde a nuestro tema, y limitémonos a investigar el grado en que cada uno de ellos estaba preparado para aliviar la imaginación, para transformar el teatro del mundo en un espectáculo más coherente y por ello más magnífico de lo que podría haber parecido en otro caso. Según lo hayan conseguido o no, habrán sistemáticamente logrado reputación y reconocimiento para sus autores o no; y se verá que ésta es la clave que mejor puede conducirnos a través de todos los laberintos de la historia filosófica; al tiempo sirve para confirmar lo que ha sucedido antes y arrojar luz sobre lo que puede venir después; y podemos observar en general que no hay sistema, por mejor fundamentado que haya estado en otros aspectos, que haya podido cosechar un crédito amplio en el mundo si sus principios conectivos no resultaban familiares a toda la humanidad (Smith 1998, 57-58).

Este pasaje resulta clave para comprender tanto el objetivo del ensayo como la totalidad de la obra smithiana, ya que: 1) expresa la preeminencia de la imaginación para explicar la construcción y sucesión de sistemas científico-filosóficos, 2) señala las

condiciones necesarias que éstos requieren para ser adoptados: la unificación coherente de fenómenos y la familiaridad de los principios explicativos, 3) destaca el elemento subjetivo en dicha aceptación: en el reemplazo de un sistema influyen fuertemente los efectos emocionales generados por un nuevo escenario de conexiones entre ideas, 4) sugiere el carácter programático que este enfoque adquiere en la propia obra smithiana.

4. Imaginación y valor en la *Riqueza de las Naciones*

Para Smith un individuo es más o menos rico según pueda “gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida” (*WN* I.v.1). Asimismo, la riqueza de una nación se corresponderá con la proporción entre los individuos consumidores y la cantidad de bienes existentes para satisfacerlos. En contraposición al sistema mercantil, la cantidad de bienes depende del trabajo anual de esa nación (*WN* Intr.1). Así, el primer error sobre el que se asientan las políticas mercantilistas consiste en su idea de riqueza. Según la interpretación de Smith –similar a la de Hume–, los mercantilistas equiparan ‘riqueza’ con ‘cantidad de dinero’ (*WN* IV.i.1-2), y sostienen una igualmente errónea teoría del valor. Así, entendió que para eliminar los “prejuicios del sistema mercantil” debía criticar la conexión habitualmente establecidas entre las ideas de valor y dinero.

Para Smith el término *valor* tiene dos acepciones económicamente relevantes: 1) *de uso* se refiere a la utilidad que reportan determinados bienes, 2) *de cambio*, el que posee un objeto según la cantidad de otros bienes que pueden obtenerse gracias a él mediante el intercambio (*WN* I.iv.13). Como el objetivo del enfoque smithiano consiste en “examinar cuáles son las reglas que observan generalmente los hombres en la permuta de unos bienes por otros, o cuando los cambian en moneda” (*WN* I.iv.12), su preocupación se centra en la segunda acepción.

El final del capítulo IV del Libro Primero de la *Riqueza*, incluye una advertencia importante: el análisis de la noción de valor de cambio es “en extremo abstracta” (*WN* I.iv.18), lo que sugiere una segunda lectura de la doble definición del valor. Por un lado, una perspectiva *inmediata y concreta* vinculada con la satisfacción de las necesidades humanas. Por otro, una más *lejana y abstracta* de la relatividad del cambio. En este último caso importa explicar las relaciones de *proporcionalidad* en el intercambio de los bienes, *i.e.*, qué elementos *objetivos* hacen que *i* unidades del bien *x* equivalgan en el mercado a *j* unidades del bien *y*.

Existe un paralelismo en el tratamiento de este problema con otros dos planteos de Smith. Estudiando el conocimiento de los objetos externos se preguntaba por la posibilidad de alcanzar una idea unificada de un objeto, dada la multiplicidad de percepciones simples de los sentidos (Smith 1998, 155-171). La solución, en consonancia con Hume, implica la acción conjunta entre imaginación y pasiones. Asimismo, para llegar a la imparcialidad en el juicio moral, los individuos deben ubicarse en una posición distante tanto del agente como del espectador, *i.e.*, adoptar la perspectiva del “espectador imparcial” mediante la imaginación (*v. gr.*: *TMS* VII.ii.1.44).

Puede decirse, por tanto, que las tensiones entre subjetividad y objetividad, parcialidad e imparcialidad, se encuentran también en la teoría del valor; y si en aquellos casos el dilema se resolvió mediante el recurso a la invariabilidad de la estructura antropológica imaginativo-pasional, es razonable suponer que Smith recurra aquí a la misma estrategia. Trasladado al sistema del valor-precio de las mercancías, esto significa que la unidad de medida del valor de cambio habrá de buscarse en la propia naturaleza humana, *i.e.*, en el propio trabajo humano (*WN* I.v.7).

Allende la infinidad de interpretaciones de la teoría del valor smithiana, aquí importa destacar el enfoque epistémico-antropológico sobre el que está construida. La *Riqueza* es una obra de carácter especulativo y la cuestión del valor de cambio, por tanto, de los precios reales de las mercancías, resulta en extremo abstracta. Smith reconoce que: “[1]a mayor parte de las gentes entienden mejor qué quiere decir una cantidad de una mercancía determinada que una cantidad de trabajo. Aquélla es un objeto tangible, y ésta una noción abstracta, que aun siendo bastante inteligible, no es tan natural y obvia” (*WN* I.v.5). Dado que el problema requiere de una solución sumamente alejada de las nociones más inmediatas para la mayoría de las personas, no obstante, Smith escoge como medida para su sistema aquel principio que le parece más próximo a la naturaleza humana, su propia actividad. Ésta es una de las ventajas fundamentales del trabajo como unidad de medida del valor de los bienes.

5. A modo de conclusión

En este trabajo se intentó enmarcar la cuestión de la relación entre trabajo y valor en la economía smithiana a partir de sus concepciones epistemológico-antropológicas, estrechamente vinculadas, a su vez, con la propuesta filosófica humeana. Más allá de las discusiones suscitadas por la teoría del valor de cambio en sí,

se trató de subrayar su coherencia dentro del proyecto científico-filosófico smithiano. En el contexto de la crítica a la postura mercantilista, se argumentó que la correlación entre riqueza, valor y trabajo en la *Riqueza*, se corresponde tanto con las exigencias propias de las hipótesis científicas según los criterios epistemológicos generales smithianos como con el giro antropológico humeano. Así, se sugiere que esta lectura no sólo puede ser de utilidad para la comprensión de las relaciones entre ambos autores, sino también para encarar problemas hermenéuticos como el de los vínculos entre las principales obras smithianas.

6. Bibliografía

Griswold, Charles L. Jr.: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1999.

Hume, David: *A Treatise on Human Nature*, Clarendon, Oxford, 2011a.

-----: *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2011b.

Raphael, D. D.: "The true old Humean philosophy' and its Influence on Adam Smith" en Morice, G. P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, University of Texas Press, Austin, 1977, pp. 23-38.

Schliesser, Eric: *Indispensable Hume: From Isaac Newton's Natural Philosophy to Adam Smith's "Science of Man"*, Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Chicago, 2002: <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/aphilosophia/hume.pdf>

Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

-----: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

-----: *Ensayos Filosóficos*, Pirámide, Madrid, 1998.

Técnica y don en la metafísica schellingiana

Laura Casabella Velazco¹

(UBA / UNSAM / UNA)

Dentro de las tendencias interpretativas del pensamiento schellingiano, se encuentran los trabajos que tienden a destacar la pertenencia de nuestro autor al romanticismo, en parte, por el lugar privilegiado que le concede al arte. Pero, fundamentalmente, porque esta problemática se inscribe en otra que resulta sustancial para la *Schelling-Forschung* como es el de la periodización² del *corpus*.

Sin embargo, encontramos en los tres escritos que abordaremos, entre otros, aspectos particulares de la doctrina schellingiana que permiten objetar –en parte– tanto la mentada filiación así como la falta de unidad³ del sistema: *System des*

¹ **Laura Casabella Velazco** es Doctoranda en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es Profesora Adjunta en UNA, Jefe de Trabajos Prácticos de la Universidad Nacional de San Martín y Ayudante de Primera en el Ciclo Básico Común de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: chatedeau@hotmail.com.

² Cf. Carlos Astrada, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969. Nos remitimos a este trabajo porque el autor adopta una posición unitaria que le permite objetar una línea de lectura fragmentaria del *corpus* en sus diversas periodizaciones, en especial aquella que sucintamente repone en la nota n° 2 –de la cual hacemos la remisión correspondiente en su respectivo orden expositivo– entre los que se encuentran algunos historiadores de la filosofía, que, por el contrario, afirman la mentada división: “Windelband distingue cinco períodos (o cortes) en la evolución del pensamiento de Schelling (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 479, 6 Auf.): 1° La filosofía de la Naturaleza, hasta 1799; 2°) El Idealismo estético, de 1800 a 1801; 3°) El Idealismo Absoluto, de 1801 a 1803; 4°) La Doctrina de la Libertad (*Philosophie und Religion, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), de 1804 a 1812, y 5°) Filosofía de la Mitología y de la Revelación. Zeller ve cuatro, articulados así: 1°) Idealismo Trascendental y Filosofía de la Naturaleza; 2°) Filosofía de la Identidad; 3°) Tránsito a la Teosofía, y 4°) Filosofía Positiva. Kuno Fischer los divide del siguiente modo, distinguiendo cuatro etapas: 1°) De la Teoría de la Ciencia (Fichte) a la Filosofía de la Naturaleza, de 1794 a 1797; 2°) La Filosofía de la Naturaleza, de 1797 a 1807; 3°) La Filosofía de la Identidad, y 4°) La Filosofía de la Religión. Eduard von Hartmann, en cambio, los reduce a dos: el primero, de 1794 a 1806, alcanza su punto de vista conclusivo en los años 1801 a 1806, designado con el nombre de Filosofía de la Identidad; el segundo, de 1806 a 1854, constaría de dos fases, de las cuales en la primera fermentan en el filósofo propósitos no clarificados, y nuevas ideas luchan por abrirse paso, y en la segunda, estas ideas reciben una “definida base metodológica y gnoseológica”. Ambas fases “se explican recíprocamente y constituyen en lo principal uno todo”. Hartmann observa certeramente que, en el segundo período, el romanticismo de Schelling se arroja sobre la filosofía de la religión, así como en el primer período se entregó a la filosofía de la naturaleza (*Geschichte der Metaphysik*, II, pp. 90 y 289-290). Drews piensa, asimismo, que los distintos periodos se pueden, en lo principal, reducir a dos: 1°) Período de la Filosofía de la Identidad, de 1797 a 1806, y 2°) Período de la llamada Filosofía Positiva, de 1806 a 1854.” 37-38.

³ Hernán Zucchi, *Estudios de Filosofía Antigua y Moderna*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1956. Zucchi toma posición frente al problema de la unidad en el pensamiento schellingiano y si bien advierte los diversos peldaños y el desarrollo pausado, refuta la idea de una filosofía fragmentaria, así lo manifiesta: “Así como el espíritu no está dividido en compartimientos estancos tampoco lo están, para un idealista, la filosofía ni los llamados problemas filosóficos.” pp. 96-97. “Insisto un poco más: yo creo firmemente en la unidad del pensamiento de Schelling, unidad que se comprueba a cada paso y que

*transzendentalen Idealismus*⁴, de 1800, *Philosophie der Kunst*⁵, de 1802-03, y, finalmente, la lección XIV de *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*⁶, de 1803.

Nos proponemos en primer lugar, conforme a su esquema de argumentación, exponer el primer matiz concerniente a la producción estética entendida como síntesis de libertad y necesidad, aún cuando la antinomia comprende aspectos otros.

En el primero de estos escritos Schelling entiende que a diferencia de todo producir libre en el que la actividad consciente y no consciente se encuentran separadas, el arte presenta una doble faz –técnica y don– cuyos lados se complementan recíprocamente hasta alcanzar la identidad de ambos. Pero si bien sólo su conciliación produce lo supremo y, en consecuencia, no puede haber primacía de una sobre otra, encontramos que en la distinción schellingiana, la mera técnica supera al don porque – de acuerdo al significado que nuestro autor le confiere– la última produce obras que el juicio repulsa.

En un segundo momento, y en función de las consideraciones precedentes, abordaremos sucintamente la problemática desde otra perspectiva en las lecciones: la misma antinomia en las formas particulares del arte. Estas observaciones nos permitirán determinar tanto la precedencia de la filosofía respecto del arte, como la estructuración sistemática del pensamiento schellingiano al menos en lo que hace a la temática abordada.

Una de las proposiciones que en el escrito de 1800 sirve para explicar la construcción trascendental del arte es aquella referida a las dos partes que comprende el Yo, precisa Schelling: “El Yo, en la actividad de la que aquí se trata, ha de comenzar con conciencia (subjectivamente) y terminar en lo no consciente u *objetivamente*, el Yo es consciente según la producción [y] no consciente respecto del producto.”⁷ En rigor, tanto la filosofía como el arte parten de un desdoblamiento infinito de actividades

resiste a las contradicciones superficiales que se advierten aquí y allá. Pero los puntos de vista que adopta son a veces tan diferentes, que exigen igualmente por parte del lector un cambio de actitud que éste no siempre está dispuesto a observar. Es esto lo que hace pensar en sistemas diferentes y por tanto, en la discontinuidad de la filosofía.” p. 114. Edgardo Albizu, *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagedo, 2000. “... presentan cinco períodos (Windelband o N. Hartmann). Otras insisten en dos períodos principales, cada uno con dos momentos de desarrollo. Si, en cambio, se tiene en cuenta la idea de un período de reestructuración del Idealismo Alemán, se hace enseguida visible la unidad del pensamiento de Schelling.” p. 31.

⁴ Schelling, F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Felix Meiner, 1957. / [*Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera Rosales - V. López, Domínguez, Barcelona, Antropos, 2005]

⁵ Schelling, F.W.J., *Philosophie der Kunst*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. / [*Filosofía del arte*, Est. prel., trad. y notas, V. López- Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999] Recordemos que las lecciones fueron repetidas en Wurzburg en 1804-1805.

⁶ Schelling, F.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Hamburg, Felix Meiner, 1974. / [*Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, tad. E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 1965]

⁷ - Schelling, F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, *op. cit.*, S. 282. / [trad. p. 411]

opuestas, pero si bien es el arte el que consigue reflejar exteriormente la identidad de ambas, en tanto potencia real y objetiva, es la filosofía la que representa el principio ideal y subjetivo aunque ambas pueden comportarse como lo real y lo ideal dentro de la identidad.

Schelling expone algunos matices generales que encuadran el planteo: en todo actuar libre la identidad de lo consciente y lo no consciente ha de estar suprimida, precisamente, para que el actuar aparezca como tal. Puesto que si ambas actividades coincidieran en unidad, el fenómeno de la libertad quedaría suprimido.

Ahora bien, si lo objetivo no puede ser producido con conciencia debe haber una actividad en la cual aquello objetivo se añada a la producción sin intervención de la libertad e incluso en contra de ella. Es el arte entonces el que, por su carácter fundamental, es definido como [Sic] “*una infinitud no consciente* síntesis de naturaleza y libertad.”⁸ A favor de la interpretación unitaria del sistema, podríamos invocar una definición análoga expuesta en las lecciones: “La oposición se exterioriza al aparecer la unidad de lo absoluto y finito (particular) en la materia del arte, por una parte, como obra de la naturaleza y, por otra, como obra de la libertad.”⁹

Tras establecer el carácter del arte cuya función es restaurar la unidad originaria y advertir que a la filosofía no le corresponde analizar lo empírico de la ejecución, ni sus medios; sino más bien establecer las leyes generales de la representación, Schelling indica los dos aspectos que éste comprende: por un lado, la técnica o “arte” (*Kunst*) propia de la parte consciente, subjetiva y reflexiva cuya tarea exige instrucción y ejercicio; por el otro, de clara inspiración kantiana –aunque el concepto schellingiano de genio contempla matices diferenciales–, se encuentra el don natural, denominado aquí con el concepto de “poesía” (*Poesie*).

Las mismas nociones aparecen en las lecciones de 1802-03, al designar “arte” (unidad real) a la configuración de lo finito en lo infinito y “poesía” (unidad ideal) a lo infinito en lo finito, es decir, a la creación o producción en sí y por sí. En efecto, lo ideal es siempre un reflejo de lo real, como lo indica, además, en lección XIV del “*Methode des akademischen Studium*”. Argumentación que muestra cuán estrechamente ligados se encuentran los planteos.

Si bien Schelling ha especificado con claridad las dos partes que el arte comprende, recordemos que sólo la articulación de ambas produce lo supremo puesto que la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo considerados en su absolutidad es el

⁸ *Ibidem.*, S. 288 / [trad. p. 417]

⁹ Schelling, F.W.J., *Philosophie der kunst, op.cit.*, S. 95-96 / [trad. p. 128]

verdadero fundamento absoluto de la armonía entre ambos en el actuar libre de toda la especie. Asimismo, en la distinción, observemos que lejos de revalorizar el don como la parte fundamental del proceso, nuestro autor señala:

En efecto, si bien aquello que no se alcanza por ejercicio sino que ha nacido con nosotros es considerado generalmente como lo más excelso, sin embargo, los dioses han vinculado tan estrechamente la ejecución de esa fuerza originaria al esfuerzo serio de los hombres, al empeño y la meditación que la poesía sin el arte, aun siendo innata, sólo engendra, por así decir, productos muertos en los que ningún entendimiento humano puede deleitarse y que repelen a todo juicio e incluso a la intuición por la fuerza completamente ciega que opera en su interior.¹⁰

En esta última consideración Schelling expone el papel privilegiado de la técnica, lo que supone –aún sin hacer una referencia explícita¹¹– un distanciamiento respecto de aquellas teorías, entre otras, en las que el don resulta el fundamento último. Pero nos importa destacar que si bien la complementariedad produce lo supremo, el “arte” sin “poesía” supera a la “poesía” sin el “arte” por los elementos intelectuales que lo constituyen.

Sin embargo, esta oposición entre técnica y don es válida solamente para delimitar los ámbitos ya que nuestro autor reconoce una instancia superior cuando señala que el *genio* es quien se encuentra por encima de ambas. En efecto, tanto en el escrito de 1800 como en las lecciones, Schelling tiene en cuenta los mismos matices peculiares de esta noción: el Yo –aún en libre autonomía– no es consciente respecto de lo que es propiamente objetivo en la producción porque el don natural le exige representar en el producto aspectos cuyo sentido infinito excede su comprensión.

Tampoco en las lecciones de Jena faltan referencias sobre la noción de *genio*, ya que frente a la necesidad meramente empírica, en él tiene lugar la necesidad absoluta porque la objetividad está implícita. De este modo, libertad y necesidad se reúnen en tanto se oponen.

¹⁰ Schelling, F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, *op. cit.*, S. 287 / [trad. p. 416]

¹¹ En la introducción a *Philosophie der kunst*, Schelling confronta con diversas doctrinas –aunque la crítica excede las que menciona: “Ante todo os pido no confundir esta ciencia del arte con todo lo que hasta ahora se ha presentado bajo este nombre o bajo cualquier otro como estética o teoría de las bellas artes y ciencias. En ninguna parte existe aún una doctrina científica y filosófica del arte [...] Antes de Kant toda la doctrina del arte en Alemania era simple vástago de la estética de Baumgarten, pues esta expresión fue utilizada por Baumgarten por primera vez. Para la apreciación de la misma basta con mencionar que ella era a la vez un vástago de la filosofía de Wolff. En el período inmediatamente anterior a Kant, en que predominaba el empirismo y una chata popularidad en la filosofía, se construyeron las conocidas teorías de las bellas artes y las ciencias, cuyos fundamentos eran principios psicológicos de los ingleses y los franceses”, *op. cit.*, S. 5-6 / [trad. pp. 8-9]

La observación siguiente, conexas a la anterior, nos lleva al desarrollo de la antinomia en el marco del sistema del arte compuesto por la siguiente tríada: música, pintura y escultura. Si bien estas formas particulares del arte no se distinguen entre sí en su absolutidad, lo que determina su puesto en el sistema es el grado de indiferencia que consiguen representar: “Necesidad y libertad se comportan como lo consciente y lo inconsciente. Por esa razón, el arte se basa en la identidad de la actividad consciente y la inconsciente. La perfección de la obra de arte en cuanto tal aumenta en proporción a la identidad que consigue expresar o a la compenetración de intención y necesidad que hay en ella.”¹² Sin bien todo arte figurativo tiene la finalidad de representar lo general a través de lo particular, por sus cualidades formales, es la escultura la que se presta especialmente a la sublimidad porque alcanza la máxima indiferencia de esencia y forma.

Por último, la convergencia se acentúa si consideramos la relación entre filosofía y arte. Ya que si bien mantienen una relación de originaria identidad, la filosofía tiene primacía incluso dentro de este marco. En el escrito de 1800, el arte es presentado como “órgano” y “documento de la filosofía”; posteriormente, en el de 1802-03, aún cuando la tercera potencia –la escultura– objetiva la unificación de las dos potencias anteriores y consigue representar las cosas tal como están comprendidas en la unificación absoluta de lo real y lo ideal, es la filosofía la encargada de explicar el contenido universal, así lo expone: “Sólo la filosofía puede hacer que vuelvan a abrirse a la reflexión las fuentes originarias del arte cegadas en su mayoría para la producción. Sólo por la filosofía podemos tener esperanza de alcanzar la verdadera ciencia del arte [...] porque ella expresa en ideas de un modo invariable, lo que el verdadero sentido artístico intuye en lo concreto y por lo que se determina el auténtico juicio.”¹³ Con ello quiere indicar, no sólo la insuficiencia del arte para conocer lo absoluto que en él se refleja sino la necesidad de la filosofía para determinarlo por medio de leyes; finalmente, en la lección XIV del último de los textos mencionados, Schelling reitera el criterio, al afirmar que, el filósofo puede comprender la esencia del arte incluso mejor que el artista porque en él se refleja subjetivamente el mismo principio que en el artista es objetivo.

¹² Schelling, F.W.J., *Philosophie der kunst, op.cit.* S 28 / [trad. p. 40] Precisamente, una de las definiciones de belleza alude a este punto: “Toda belleza es en general indiferencia de esencia y forma, representación de lo absoluto en algo particular” S 219 / [trad. pp. 288-289] Cf. Similar concepción en *System des transzendentalen Idealismus*. “Y lo infinito expresado de modo finito es belleza. Por tanto, el carácter fundamental de toda obra de arte, que comprende en sí los dos caracteres anteriores, es la *belleza*, y sin belleza no hay obra de arte.” S 289 / [trad. p. 418]

¹³ Schelling, F.W.J., *Philosophie der kunst, op.cit.* S. 5 / [trad. p. 8]

Así, observamos que en el planteo general que Schelling tiene definido, el arte es –como se encarga de explicitarlo no sólo en los escritos abordados¹⁴– uno de los objetos del saber, es decir, una determinación o aplicación del mismo sistema filosófico en la potencia del arte, en sus palabras: “La filosofía es absoluta y esencialmente una, no se la puede dividir, por tanto lo que es en general filosofía lo es total e indivisamente [...] lo que se llaman distintas ciencia filosóficas, o bien es algo totalmente errado, o sólo son representaciones del todo único e indiviso de la filosofía en diferentes *potencias* o bajo determinaciones ideales distintas.”¹⁵

Concluimos estas indicaciones sobre la técnica, el don y los aspectos involucrados en el orden propuesto: el análisis de la antinomia de libertad y necesidad bajo los conceptos de “arte” y “poesía” nos permitió analizar tanto la primacía del primero sobre el segundo, como la síntesis de ambos. Hemos visto que nuestro autor encuentra aquí la fundamentación ya que lo que produjo la escisión originaria de la inteligencia consigo misma fue la libre inclinación a la autointuición en esa identidad; en un segundo momento y correlativamente, aludimos a la misma antinomia en las formas particulares del arte y a los niveles de indiferencia que consiguen representar; finalmente, tematizamos la identidad interior de la filosofía y el arte así como la imposibilidad del último para conocer lo *en sí* que representa, a partir de lo cual, de un

¹⁴ Cf. F.W.J. Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, trad. J. Cruz Cruz, Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. Precisamente, en la “Lección VII” Schelling alude a la unidad de su pensamiento y, a su vez, establece el nexo con otra obra que hemos abordado, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*: “Quien siguió el desarrollo de esta filosofía se dio inmediatamente cuenta de que las cosas no eran así y que por *Filosofía de la revelación* hay que entender lo mismo que con las expresiones similares: filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía del arte, etc., es decir, que la revelación se entiende aquí como objeto, no como fuente o como autoridad; o, según ya se ha indicado, a todo lo más es entendida como autoridad sólo en cuanto todo objeto de la naturaleza o de la historia que es afrontado por el pensamiento ejercita una autoridad por el pensamiento mismo.” [SW. Bd. 6 (VII) *Philosophie der Offenbarung*, Hg. M. Schröter, München, C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 1858, S.139 / [trad. p. 152] Entre los estudios recientes, Cf. Krüger, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008. El autor aborda, precisamente, la estructuración unitaria y sistemática del pensamiento schellingiano y la articulación de la “filosofía negativa” y “positiva” a la luz de la publicación de la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*: “Diese Studie stellt eine Interpretation der Spätphilosophie von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling dar. Erstmals werden dabei die beiden Systemteile dieser Spätphilosophie, die “negative” und die “positive Philosophie”, in ihrer von Schelling gewollten, aber nicht mehr selbst realisierten Form verbunden. Bisher konnte dies noch nicht geschehen. Denn die nach Schellings Nachlaßverfügung für die positive Philosophie maßgebliche *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* ist erst im Jahr 1992 publiziert und bisher noch nicht vollständig ausgelegt worden. So blieb der Gesamtbogen von Schellings Spätphilosophie verborgen. Diese Arbeit will zur Aufklärung beitragen, indem sie die durchgehende Auslegung der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* mit der Interpretation von Schellings letzten Entwürfen zur negativen Philosophie in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* kombiniert. Dabei zeigt sich Schellings letzte Systemkonzeption als ein meines Erachtens philosophisch und theologisch großartiger Gesamtentwurf” S. 3. Sin bien Krüger tiene una lectura más positiva que la de Astrada respecto de la *Spätphilosophie* –en tanto la considera un “esbozo filosófico-teológico grandioso”–, este trabajo nos permite vislumbrar cuán precursora resulta, asimismo, la interpretación del pensador cordobés respecto a la concepción orgánica del sistema.

¹⁵ Schelling, F.W.J., *Philosophie der kunst*, *op.cit.* S. 9 / [trad. p. 13]

modo sucinto, pudimos vislumbrar, en parte la unidad sistemática que subyace en el pensamiento schellingiano.

Trabajo concreto y trabajo abstracto en Marx

Francisco Casadei¹

(UNMdP)

Es indudable que Marx considera que el trabajo constituye una de las actividades principales de los seres humanos. El trabajo es lo que arranca a los seres humanos de la unidad originaria que mantienen con la naturaleza. La distancia que en la época moderna se cristaliza en la oposición entre naturaleza y sociedad conoce su primera manifestación en las etapas primitivas en las que los hombres comienzan a dominar su entorno. En este sentido el trabajo posee una significación antropogenética, en tanto constituye la actividad mediante la cual los individuos naturales devienen humanos socializados. Por esta razón Marx le atribuye un rol fundamental en el desarrollo de las capacidades propiamente humanas, entre las cuales se encuentra la facultad de crear herramientas susceptibles de modelar la relación con la naturaleza:

En primer lugar, el trabajo es un proceso entre hombres y naturaleza, un proceso en el que, mediante su acción, el hombre regula y controla su intercambio de materias con la naturaleza. Se enfrenta a la materia de la naturaleza como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad, brazos y piernas, manos y cabeza, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en una forma útil para su vida. Al actuar mediante este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y cambiarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza (Marx, 2014: 241).

En esta instancia el trabajo puede ser entendido como una estrategia racional de supervivencia que habilita un control incipiente y limitado de los excesos amenazantes que presenta el entorno habitado. A su vez, gracias a la actividad laboral es posible la satisfacción de las distintas necesidades que determinan la vida de los individuos y, por lo tanto, la reproducción material de la vida colectiva. El metabolismo del que participan los seres humanos se sostiene en la mediación laboral que separa y liga simultáneamente a los individuos con su medio natural. Esta dimensión estructural y cuasi-trascendental del trabajo es asociada a la producción de valores de uso:

¹ **Francisco Casadei** es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es docente Adscripto en la cátedra de Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

En cuanto creador de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es, por lo tanto, una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es, en la vida humana (Marx, 2014: 65).

Las finalidades humanas son introducidas en el orden de la naturaleza mediante la acción instrumental del trabajo. Esto no implica que los seres humanos puedan proyectar a su antojo cualquier clase de finalidad ideada. Para utilizar en su propio provecho las fuerzas y las potencias del medio los hombres deben ajustarse a las formas naturales que encuentran a su disposición. Sólo pueden crear distintos valores de uso y herramientas siguiendo las cualidades inherentes que pertenecen a los elementos materiales que ingresan en la esfera del trabajo. Alfred Schmidt aclara este punto en la siguiente observación:

Justamente porque la sustancia natural tiene leyes que le son propias, y no a pesar de ello, se pueden realizar fines humanos por medio de los procesos naturales. Además los contenidos de estos fines son no sólo histórico-sociales, sino también están condicionados por la estructura de la materia misma (Schmidt, 1977: 71).

Es decir, la actividad de los hombres, en la medida en que todavía pertenece a la unidad de la naturaleza que los engloba, sólo avanza siguiendo los caracteres immanentes de las potencias naturales que descubren. Los objetos útiles que satisfacen las necesidades sociales de los seres humanos son compuestos naturales alterados que en ningún momento aparecen como creaciones puramente históricas. Por ejemplo, la herramienta que hace de intermediaria entre el hombre y la naturaleza es en sí misma un elemento natural transformado. Los hombres todavía no son capaces de crear los presupuestos absolutos de su propia actividad, lo cual ocurrirá con la consolidación del capitalismo. Por este motivo, el trabajo no le impone una forma abstracta y socialmente válida a un contenido natural abstracto. En esta situación el trabajo es una mediación concreta e interna de la naturaleza que altera sus cualidades para garantizar la reproducción de los seres humanos. El trabajo es todavía concebido como una potencia natural que se enfrenta a la naturaleza para reencontrarse con ella en la unidad superior del objeto producido a través de la herramienta. Para Marx el corte fundamental en la relación entre la naturaleza y la historia debe ser trazado en base al advenimiento del capitalismo. La emergencia de este modo de producción específico

reconfigura radicalmente el vínculo entre los seres humanos, su trabajo, la técnica y la naturaleza. Una vez más Schmidt nos puede ayudar a esclarecer esta diferencia:

En el mundo preburgués la relación entre el elemento natural y el histórico entra en el gran contexto de la naturaleza; en el mundo burgués, incluso en lo concerniente a la naturaleza aún no apropiada, aquella relación entra en la historia (Schmidt, 1977: 207).

La mediación, entonces, asume otro rol y otra localización. Este cambio histórico es acompañado por la aparición de un nuevo aspecto dominante del trabajo que aporta el capitalismo: la creación compulsiva de plusvalor. El trabajo se desdobra en trabajo concreto y trabajo abstracto. Los caracteres estructurales asociados a la producción de valores de uso son subsumidos progresivamente bajo la dinámica del trabajo abstracto. La transformación de la mediación entre la naturaleza y la sociedad conlleva a su vez la modificación de la relación entre el trabajo y la técnica. Ambos cambios están correlacionados y no pueden ser pensados correctamente en su independencia mutua. El predominio de la sociedad por sobre la naturaleza se traduce en el aumento de la presencia de los factores técnicos que determinan la organización social de la producción. El desarrollo de la maquinaria moderna desplaza la unidad natural anterior para instituir una unidad social e histórica mediada por la división de los trabajos privados técnicamente determinados. Por esta razón, las dimensiones generales y estructurales del trabajo ya no son suficientes para definir la actividad laboral bajo el modo de producción capitalista. Marx se expresa en este sentido en el párrafo citado a continuación:

El proceso de trabajo, tal como lo hemos representado en sus momentos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, apropiación del elemento natural para las necesidades humanas, condición general del intercambio material entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de cualquier forma de esta vida y, más bien, común a todas sus formas sociales por igual. Por eso, para exponerla, no hemos tenido necesidad de presentar al trabajador en relación con otros. Bastaron, de una parte, el hombre y su trabajo, y de otra, la naturaleza y sus materias. Del mismo modo que no se nota en el sabor del trigo quién lo ha cultivado, tampoco se ve en este proceso en qué condiciones se efectúa, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista, si lo ejecutó Cincinato labrando su par de *jugera* (yugadas), o el salvaje que derriba a una bestia de una pedrada (Marx, 2014: 250).

Es necesario pasar de una descripción estructural y en cierto sentido a-histórica del trabajo a un análisis concreto que exhiba la dinámica propia que acarrea la actividad laboral en el capitalismo. En este nuevo contexto, en el que el trabajador como portador de herramientas es desplazado por la maquinaria industrial, el capital integra como presupuestos de la producción a las sustancias naturales, las cuales de ahora en más serán consideradas simples elementos a su disposición que requieren de una forma mercantil para desplazarse en los circuitos del consumo humano. Junto con el dominio de la naturaleza, las máquinas someten a los trabajadores, quienes devienen apéndices de las mismas y órganos del proceso productivo orientado a la extracción de plusvalor. Por eso Schmidt asevera:

Sólo con el tránsito al capitalismo el dominio sobre la naturaleza toma una cualidad nueva: únicamente entonces el proceso laboral, que Marx en un primer momento había definido como igual en sus determinaciones generales para todas las épocas de la sociedad, se transforma en un proceso *social* de producción en sentido estricto, para cuyo análisis no bastan aquellas determinaciones generales, como Marx mismo dice, y que, por ende, justamente por su carácter abstracto, caracterizan momentos particulares de la producción preburguesa (Schmidt, 1977: 201).

La abstracción ya no se refiere al trabajo entendido como una actividad cuasi-ontológica que está presente en todas las épocas de la historia humana porque es el sustrato de la historia humana misma. La abstracción debe ser entendida como un producto específicamente moderno derivado de la extensión de las relaciones de producción y de intercambio de mercancías. Abstracto no es simplemente el trabajo en la medida en que es representado como un gasto de energía corporal sino, por el contrario, el trabajo que es despojado de sus cualidades particulares y sensibles al ser equiparado como una mercancía a otros trabajos. La abstracción, entendida de este modo, representa un problema tanto epistemológico como político en la medida en que la sociedad moderna comienza a estar gobernada por relaciones abstractas que exceden la capacidad de decisión consciente de los sujetos. La abstracción es indisociable de la generalización de la forma-valor y por este motivo no puede ser extrapolada hacia el pasado. Si esto ocurriera entonces el modo de producción capitalista ya estaría funcionando en germen en situaciones históricas diferentes en las que el trabajo humano está presente. Por lo tanto, la distinción entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto constituye un punto central de la crítica de la economía política entendida como desmitificación de las relaciones reificadas de la sociedad moderna.

Bibliografía

Marx, Karl (2014). *El Capital. Libro I – Tomo I*. Madrid: Akal.

Marx, Karl (2014a). *El Capital. Libro I – Tomo II*. Madrid: Akal.

Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

Sobre las formas de esclavitud en la modernidad.

Una interpretación del caso Jean Calas

Lucas Castaño¹

(UNMdP)

Introducción

En el siguiente trabajo abordaremos el concepto de esclavitud. El mismo, a nuestro entender, es plausible de presentarse en diversos modos ya sea física, psicológica y discursivamente. Esta hipótesis la pondremos a prueba en una serie de sucesos ocurridos en el siglo XVIII en la ciudad de Toulouse. En ellos se narra la historia de Jean Calas, un importante comerciante de religión Calvinista, y las consecuencias que le sucedieron a partir del suicidio de uno de sus hijos, Marc-Antoine. El problema central es la intolerancia religiosa. Se aduce que Marc-Antoine se suicidó a raíz de la inflexibilidad de su padre respecto a una eventual conversión de su hijo al catolicismo. Esta intención, no comprobada, se conecta con la iniciativa de sus coterráneos quienes presionaron a los magistrados para que decidan a favor de esta hipótesis y condenen a Jean Calas a la condena extraordinaria.

Nuestra intención es mostrar los diversos modos en que se presenta la esclavitud en los sucesos mencionados. Para ello nos serviremos de la versión del caso que nos presenta el sitio Web “*Enciclopedia católica*”². A continuación realizaremos una interpretación de los episodios esenciales del caso, analizando los aspectos discursivos –los términos empleados por el sitio Web y su relación con la sucesión de hechos–, los aspectos psicológicos –la relación ética entre el derecho de la población y el ejercicio de los magistrados–, y los aspectos psicofísicos –la relación entre voluntad y prudencia a partir del destino que recibieron los integrantes de la familia Calas tras la decisión de los magistrados–. A su vez, trataremos de establecer una conexión entre estos aspectos

¹ Lucas Castaño es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

² Enciclopedia católica, “*El caso Calas*”, disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/El_caso_Calas. Traducción de Pedro Royo.

(*Mecanismos*) con el fin de dar una perspectiva más amplia de lo que entendemos por esclavitud.

1) Objetivo de este apartado. A) La falta de profundidad: El punto de partida de la interpretación. B) Desarrollo de los sucesos. C) El análisis del discurso y la construcción de la lógica de los roles.

En este apartado trataremos de realizar un análisis de una noticia. Concebimos la noticia como un discurso que repercute en el receptor de manera tal que éste, mediante su interpretación, establece su sentido. El contenido de la noticia (*discurso*) será tomado del sitio Web “*Enciclopedia Católica*” y el criterio que emplearemos como receptores de este mensaje es el análisis del discurso. A continuación nos enfocaremos en el sentido y las consecuencias que creemos intuir tras el empleo del análisis. Este sentido nos conducirá a presentar la lógica de los roles, siendo ésta, la forma en que los protagonistas del discurso se relacionan entre sí. La tensión que se explicita entre los involucrados dejará en evidencia el aspecto central de este escrito: Las distintas formas de esclavitud.

Para comenzar esta interpretación, queremos destacar un rasgo que oficia de constante en los fragmentos que hemos seleccionado para analizar. Es sumamente esencial destacar este rasgo ya que nos permitirá construir nuestra interpretación desde su generalidad hacia la particularidad. Este rasgo es: La falta de profundidad. Con esta constante ya explícita, advertimos que se puede localizar en el acontecimiento central del relato: El intento de conversión de Marc-Antoine, hijo de la familia Calas, y la posición asumida por la familia tanto respecto a él como a Louis, hermano de Marc-Antoine e hijo del matrimonio Calas. Veámoslo en el primero de los fragmentos:

En 1731 <Jean Calas se > casó con Anne-Rose Cabibel y tuvo seis hijos, cuatro varones Marc-Antoine, Louis, Pierre y Donat, y dos hijas Rose y Anne. Uno de sus hijos, Louis, se convirtió al catolicismo hacia 1760. Su hermano Marc-Antoine también manifestó una inclinación a alterar su fe pero, posiblemente debido a la oposición de parte de la familia, nunca dio al paso.”³

A continuación realizaremos el análisis de los términos empleados en este fragmento y su relación con la conformación del discurso.

³ Enciclopedia católica, “*El caso Calas*”, disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/El_caso_Calas. Traducción de Pedro Royo.

Pretendemos que se haga especial atención al empleo de la afirmación “*Manifestó*” y el potencial “*Posiblemente*”, en contraposición al vocablo “*Convirtió*”. A nuestro juicio se utilizan con una intención clara: La construcción de una lógica que trae aparejada la conformación de roles: Marc-Antoine, víctima de la actitud de la familia. Louis, quien ha conseguido escapar de la actitud de la familia. Y la familia, caracterizada en forma indirecta como un corpus con una tendencia sumamente ortodoxa e inflexible respecto a sus decisiones. Ahora bien, a partir de lo dicho pueden formularse ciertas preguntas que destacan la falta de profundidad que hemos destacado e integren al lector a la interpretación que pretendemos construir: Si la familia manifestó, supuestamente, un rechazo a la conversión de Marc-Antoine al catolicismo, ¿Cómo es que Louis logró convertirse?, ¿ La actitud de la familia es inflexible ante el catolicismo?, ¿ Fue por dicha actitud de su entorno familiar que Marc-Antoine no se atrevió a convertirse, o quizá el problema radicaba en su propia indecisión?

Propagar etiquetas a las personas, los sucesos, y al entorno es una actitud que la hemos practicado a diario tanto nosotros como los involucrados en este relato. No obstante, existe a nuestro criterio, una falta respecto al pensamiento. El no reflexionar sobre los rótulos que le imponemos al mundo circunvalante y la falta de fundamentos, devendrá inexorablemente en estigmas que afectarán tanto nuestra propia disposición ante el individuo, objeto u suceso, como la del receptor del mismo. A fin de cuentas, seremos esclavos auto proclamados, pensando y obrando bajo las influencias de nuestros ídolos.

Luego de haber efectuado un análisis del fragmento y su relación con el discurso, nos instalaremos en el terreno del discurso a partir de la interpretación que realizaremos del segundo fragmento que hemos seleccionado. En concreto, inspeccionaremos los mecanismos que dan lugar a la producción de etiquetas y rótulos mediante las prácticas llevadas a cabo por los habitantes de Toulouse. La esclavitud, a nuestro juicio, se manifestará una vez evaluadas éstas prácticas, allanando el camino para una interpretación de los aspectos éticos resultantes.

2) Interrelación entre los aspectos del discurso y los sucesos del relato.
A) De la información literal a la interpretación. B) Caracterización de “*Estigmatizante*” y su relación con la suspensión del juicio ético. C) Los problemas relativos a la imparcialidad: Voluntad y derecho.

Para comenzar este apartado, traeremos al frente el próximo fragmento a analizar. La metodología que emplearemos será idéntica a la que puede vislumbrarse en el primero de los apartados: emplearemos un análisis del discurso y continuaremos construyendo la lógica de los roles. A diferencia del apartado anterior, profundizaremos el contenido de lo que nosotros hemos concebido como “*estigmatizante*”, ya instalados en el discurso que nos presenta el sitio Web “*Enciclopedia católica*”:

El 13 de octubre de 1761 un cierto número de curiosos, atraídos el barullo, se concentró enfrente de la casa de Jean Calas: Marc-Antoine había sido encontrado ahorcado en el almacén de su padre. Las noticias se extendieron rápidamente, los capitouls, o magistrados civiles más altos acudieron rápidamente a la escena. Uno de la multitud gritó que Antoine había sido asesinado por su padre para evitar que abjurara del protestantismo. La multitud coreó la idea y los miembros de la familia fueron arrestados.⁴

Leyendo este fragmento, notamos que nunca se menciona a la familia Calas en forma “activa”, es decir, partícipes de la situación. Pensemos un instante la escena: El hijo de un importante comerciante “fue encontrado” ahorcado en su almacén, el cual se encuentra dentro de su propia casa. ¿Cuál fue la actitud de la familia ante este hecho? De haber tenido relación con el suicidio de Marc-Antoine, es decir, que lo hallan instigado al suicidio ¿Habrían sido tan “*ilusos*” como para crear un barullo y llamar la atención del pueblo, el cual, los interrogaría en forma exhaustiva? De haber sido inocentes, ¿No se habrían pronunciado en contra de la multitud que los acusa de ser quienes condujeron al suicidio a su hijo?

Son preguntas incontestables ya que no disponemos más que de la información que nos ofrece el fragmento. Lo que observamos es un hallazgo y una acusación que se hizo efectiva sin conocer las reacciones de los acusados. Habiendo señalado estas dificultades nos centraremos, como hemos mencionado al final del apartado anterior, en realizar una interpretación de lo que concebimos como “*Estigmatizante*” respecto al contenido de este fragmento.

Primeramente, concebimos como “*Estigmatizante*” la actitud llevada a cabo por los habitantes de Toulouse respecto a los magistrados que han acudido a la escena. Por un lado, los Tolosinos toman partido por una acusación que una persona realiza a viva voz y en el lugar de los hechos –acusación que parece no tener un fundamento mayor

⁴ Enciclopedia católica, “*El caso Calas*”, disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/El_caso_Calas. Traducción de Pedro Royo.

que el sentimiento de ver encarcelada a la familia Calas– y por otro inducen, mediante el coreo incesante de la acusación, a los magistrados para que llevan a buen puerto su pedido. En conexión a este hecho, consideramos “*Estigmatizante*” la imposibilidad de llevar a cabo un juicio ético respecto a los acusados y en condiciones de imparcialidad por parte de los magistrados. Para completar la caracterización del término “*Estigmatizante*” resta hacer explícita la noción de esclavitud. Como tal, creemos que se ajusta a la noción en cuestión, siendo “*Estigmatizante*” una actitud irreflexiva y parcial que trae como consecuencia la suspensión de un juicio ético en condiciones de imparcialidad. Para explicitar el concepto “esclavitud” nos remitiremos a Oscar de la Torre:

Al esclavo o esclava siempre se le considera como una posesión, prácticamente “un objeto” con algunos derechos, un ente del cual el amo puede disponer casi sin limitaciones para la actividad que más le plazca.⁵

En conformidad con la definición, la familia Calas fue considerada como un objeto de la población Tolosina, la cual ha estructurado el campo de acción de los magistrados. El problema que se puede extraer de este apartado es el siguiente: Por parte de los magistrados, ¿Cómo obrar conforme a la imparcialidad, cuando el pueblo entero está presente en la escena y coreando incesantemente una postura cuya matriz es la acusación irreflexiva? Para responder este interrogante, cabe pensar en dos nociones incompatibles: El derecho del más fuerte, encarnado en la figura del pueblo, y el derecho a la imparcialidad que debe poseer el acusado. El derecho del más fuerte es vitalista, obra conforme al instinto y solo sabe establecerse una vez que ha sometido a los “más débiles” a su designio. El derecho a la imparcialidad se opone a éste, debe carecer de toda coacción, garantizando un ambiente imparcial donde el acusado posea garantías para poder realizar su defensa.

La lógica de los roles que hemos mencionado en el primero de los apartados cobra cierta solidez si pensamos en el rol de cada uno de los involucrados. En efecto, al llevarse a cabo el encarcelamiento de la familia Calas, se establece que Marc-Antoine fue víctima de intolerancia familiar. La familia Calas hace efecto de su esencia: Es ortodoxa e inflexible. No obstante, al observar esto no puede vislumbrarse un progreso en la caracterización de la lógica de los roles ya que no hemos hecho más que confirmar ciertos rasgos prescritos por nosotros. Por este motivo, nos dedicaremos en el próximo

⁵ De la Torre, Oscar. “*La esclavitud en la Edad Media*” en *Revista Medieval* n°2, 2004

apartado a indagar un nuevo aspecto de ésta lógica: Los valores. Para analizarlos, nos remitiremos a un nuevo fragmento. En él, realizaremos un análisis que integre la falta de profundidad que hemos hecho explícita en el primero de los apartados y los aspectos “*estigmatizantes*” del discurso que hemos investigado en este apartado. Como resultado observaremos que los valores son vástagos del empleo de la descripción.

3) La descripción fenómeno – lógica de los valores. A) Descripción y reflejo: Nuevo análisis del discurso, la “lógica” de los Tolosinos. B) Observaciones a partir de los datos resultantes: Fenómeno, rol y valor. C) Reemplazo y mimesis: Imitación descriptiva de los valores. D) Palabras finales.

Realizadas las consideraciones pertinentes al final del apartado anterior, haremos explícitos los resultados del análisis del siguiente fragmento en función al contenido axiológico que observamos. En conexión a este atributo, realizaremos una inspección integradora acerca del método llevado a cabo por los Tolosinos para determinar el devenir de las acciones, tanto el destino de la familia Calas, como la decisión de los magistrados. La imposibilidad de fundamentación de éste método dejará en evidencia lo absurdo que ha sido obrar conforme al derecho del más fuerte. Esta incompatibilidad entre instinto y lógica será explícita mediante una serie de ejemplos pertenecientes a los fragmentos que hemos analizado. Los resultados de esta serie de ejemplos nos permitirá detallar en que consiste la descripción fenómeno – lógica de los valores, mediante una explicación y una serie de ejemplos respectivamente, haciendo efectiva la tesis que hemos planteado al final del segundo apartado: Los valores son vástagos del ejercicio de la descripción.

El muerto fue considerado como un mártir por la población católica y su entierro se celebró con una gran ceremonia. En el interrogatorio los acusados se vieron envueltos en contradicciones y el 9 de marzo de 1762, el Parlamento de Toulouse por un voto de 8 a 5, pronunciaron sentencia contra Jean Calas. Fue condenado a la tortura, ordinaria y extraordinaria, fue quebrado sobre la rueda y finalmente quemado. La sentencia se ejecutó al día siguiente. Calas sufrió con admirable valor y hasta su último aliento nunca cesó de protestar su inocencia.⁶

Queremos destacar aquí un nuevo aspecto de la lógica de los roles que pretendemos construir desde el comienzo de esta interpretación: La descripción

⁶ Enciclopedia católica, “*El caso Calas*”, disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/El_caso_Calas. Traducción de Pedro Royo.

fenómeno – lógica de los valores. En este fragmento observamos un alto contenido valorativo, explícito en las ceremonias llevadas a cabo para vanagloriar al “mártir” Marc Antoine, para caracterizar elemental mente a la familia Calas y en el castigo sufrido por Jean Calas y sus repetidas afirmaciones sobre su inocencia. Desde el hallazgo del cuerpo de Marc Antoine, la acusación multitudinaria hacia los Calas hasta el destino de cada miembro de la familia, no se ha hecho más que describir: describir un hallazgo, obrar conforme a ese hallazgo –es decir, que se ha obrado a partir de los fenómenos que se desencadenaron en los particulares que observaron la escena– y establecer una lógica aunando la descripción y los fenómenos que ella acarrea. A nuestro criterio se presenta un gran problema al obrar conforme a una descripción fenómeno – lógica, este es el de la imposibilidad de fundamentación racional. Distíngase ésta del concepto reflexión, ya que la reflexión consiste en su etimología en reflejarse a uno mismo. En este sentido, creemos que los habitantes de Toulouse se han “reflejado” en sus prácticas obrando conforme a una descripción (*lógica*) fenómeno – lógica, la cual puede resumirse en dos fórmulas sencillas: *Modus ponens* y *modus tollens*. Basta con remitirnos a los fragmentos que tomamos como base para la realización del escrito:

“Louis se convirtió al catolicismo mientras que Marc-Antoine, posiblemente por el rechazo de su familia, no se animó a dar el paso (P), entonces, la familia es la causante de ciertos fenómenos angustiantes en Marc-Antoine –una posible desilusión ante el rechazo– (Q).”

“Marc-Antoine fue encontrado ahorcado en la casa de su padre (P), entonces, uno de la multitud se expresa en contra de la familia Calas –que posiblemente se pronunciaron en contra de su hijo y han desencadenado en ciertos fenómenos angustiantes– (Q). La familia es encerrada (Q).

“El muerto (Marc-Antoine) fue considerado como un mártir por la población católica (P), entonces, Jean Calas fue condenado a la tortura ordinaria y extraordinaria (Q)”

Puede observarse, tras los ejemplos expuestos, la lógica fenómeno – lógica a la que hacemos alusión. En los fragmentos se pueden observar tres figuras que, a su vez, representan ciertos valores. Primeramente tenemos un *fenómeno* cuyo rol es el de ser el centro de la argumentación y por el cual se conformarán los valores restantes. En el primer caso es Louis, convertido al catolicismo y que contrasta con la figura de Marc-Antoine, quien no ha logrado este cometido, y la familia, que permitió la conversión de aquel e impidió la de éste. El segundo caso, se prescinde del *fenómeno* (Louis) quien ha

cumplido su cometido, ser el centro de la argumentación y conformar los valores restantes, y toma su lugar Marc-Antoine. Éste se convierte en *fenómeno*, a partir del rol que ha obtenido a raíz del caso anterior, determinando el rol de la población –acusar y encarcelar por voluntad a la familia Calas, o contextualizado de otra manera, en hacer justicia por mano propia– y confirmando el de su familia, de eventuales culpables a culpables a partir de su encarcelamiento. Finalmente, el pueblo se erige *fenómeno* siendo el centro de la argumentación al determinar el destino del ya fallecido Marc-Antoine y de su padre Jean. En consecuencia conforma los valores de aquel y éste.

Luego de realizar este bosquejo de la descripción fenómeno – lógica nos queda por resolver el siguiente interrogante: ¿Cuáles son los valores a los que hacemos referencia en este análisis?

Cabe destacar que para determinar que valores representan cada una de las figuras es necesario prestar atención a sus roles en cada fragmento. Dijimos que se parte de un fenómeno que es centro y a la vez determina al resto de los involucrados. El concepto de rol es crucial ya que, en forma causalista, trae aparejada una carga axiológica. Observemos nuevamente los ejemplos y tratemos de cumplimentar la estructura de la lógica fenómeno – lógica sustituyendo la carga axiológica resultante de la configuración de roles.

“Louis se convirtió al catolicismo –al llevar su cometido a buen puerto representa el éxito–.

Mientras que Marc-Antoine, posiblemente por el rechazo de su familia, no se animó a dar el paso –la contra cara del *fenómeno*, como consecuencia, se lo concibe como el derrotero de la voluntad de un hijo frente a su familia.

Entonces, la familia es la causante de ciertos fenómenos angustiantes en Marc-Antoine. – La familia oficia de culpable del derrotero de su hijo –“.

“El derrotero de la voluntad de un hijo frente a su familia (Marc-Antoine) fue encontrado ahorcado en la casa de su padre.

Entonces, uno de la multitud se expresa en contra de los que oficiaron de promotores de tal derrotero (La familia Calas).

Los promotores de tal derrotero (La familia) es encerrada”.

“El derrotero de la voluntad de un hijo frente a su familia (Marc – Antoine) fue considerado como un mártir por uno de la multitud que se expresa en contra de los que oficiaron de promotores de tal derrotero (La familia Calas).

Entonces, el principal promotor del derrotero de la voluntad de un hijo (Jean Calas) fue condenado a la tortura ordinaria y extraordinaria, obra de quien/es se expresaron en contra suya (Uno de la multitud, luego la multitud)”.

A nuestro entender este es el método utilizado por el pueblo de Toulouse para determinar el curso de las acciones y el destino de la familia Calas. A partir de la descripción se han deducido valores en forma irracional, siguiendo en forma instintiva lo que los sentidos nos presentan.

En lo que respecta al plano del discurso y con ello nos referimos a la fuente que hemos utilizado para realizar nuestra interpretación, la persona o el grupo de personas que han llevado a cabo la confección del suceso se han valido, como nosotros, de cierta ficción. Tal es así que, al no ser testigos directos del hecho, ambos nos valemos tanto de fuentes como de un criterio propio para confeccionar el relato y la interpretación respectivamente. Ya establecidos en un plano de igualdad en lo que respecta al material nos resta por plantear el conflicto sobre el método. Para ello nos valemos de los rasgos que hemos detectado en la presentación del relato, fruto de la interpretación llevada a cabo. A partir de la falta de profundidad que hemos detectado al comienzo del escrito, la ausencia de una voz que cuestione este rasgo, si es que no se poseía de mayor información respecto a los sucesos y la tendencia de ubicar a cada integrante del relato en un “rol” determinado, concluimos que la persona o el grupo de personas que han confeccionado la historia que hemos analizado no han razonado sino más bien han descrito.

Han descrito, en nuestra opinión, porque no se han mostrado críticos respecto a la información que presentan. No han profundizado en los motivos que han llevado a los involucrados a obrar de tal manera. No han integrado al lector en ningún caso, ofreciendo una serie de causas y consecuencias conectadas por el empleo de hipótesis no probadas. En síntesis, aunando estos factores y agregando la forma sintética y expresa en que se presentan los sucesos, la fuente es más bien una *noticia* que un razonamiento debido a que la primera se compone de los rasgos mencionados y el segundo requiere de una voz activa y crítica que cuestione la información que dispone, como a su vez, que presente interrogantes que den lugar al cuestionamiento por parte de los receptores.

Conclusión

A lo largo de este escrito hemos observado las distintas formas de esclavitud. En el primero de los apartados observamos dicho fenómeno a partir de la presentación elemental de una noticia. La falta de profundidad en los datos que percibimos en los fragmentos, no obstante, nos ha permitido como receptores del discurso emplear una interpretación que partió desde esa generalidad hacia la particularidad, sorteando aquel obstáculo mediante el análisis del material disponible.

En tanto que el segundo de los fragmentos trae consigo una esclavitud explícita en las acciones que involucran a los habitantes de Toulouse y a la familia Calas. Tal factor nos permite explorar una concepción elemental de la esclavitud, el sometimiento y la cosificación entre los individuos. Tras esto, nos encontramos en inmejorables posibilidades de emplear un análisis que acople tanto la forma de esclavitud mencionada en el apartado precedente como a su vez la integración de nuevas áreas de influencia como la Ética, el derecho y los conflictos de poder.

Finalmente, la esclavitud se completa en lo que concierne a su estructura en el tercero de los apartados. En éste hemos vuelto al método empleado en el primero de los apartados pero, a diferencia de éste, tratamos de integrar mediante un enfoque lógico la manera en que se han mimetizado tanto la estructura de la noticia como los valores que han marcado la lógica de los Tolosinos en el devenir de las acciones. La esclavitud se presenta en su aspecto formal, tanto en los aspectos que conforman la noticia donde no se integra un razonamiento sino que se presenta una información conforme a la sucesión de hechos descritos, como en actuar conforme a la descripción de los fenómenos captados por nuestros sentidos sin ponerlos en duda y, mucho menos, fundamentarlos.

El concepto de trabajo en la filosofía política de Fichte

Alberto Mario Damiani¹

(CONICET-UBA-UNR)

Con esta comunicación me propongo examinar la función que Johann Gottlieb Fichte le asigna al concepto de trabajo humano en sus primeros escritos filosófico-políticos. Para realizar este propósito comenzaré conectando al trabajo con tres dimensiones de la cultura, diferenciadas por nuestro filósofo (1). Luego reconstruiré brevemente la relación que Fichte establece entre el trabajo y la emancipación política en su defensa de la Revolución Francesa (2). A continuación me detendré a analizar los argumentos formulados en su teoría jurídica para fundamentar que los ciudadanos de un Estado racionalmente organizado deben poder vivir de su propio trabajo (3). Por último me referiré a las garantías estatales del derecho al trabajo, presentadas por Fichte en su teoría del Estado comercial cerrado (4).

1. En 1794 Fichte pronuncia en la Universidad de Jena una serie de lecciones sobre el destino del sabio. En ellas conecta el concepto de trabajo humano con tres dimensiones de la cultura.² La primera dimensión consiste en la adquisición gradual de habilidades que permiten transformar tanto las cosas externas mediante el trabajo, como al trabajador mediante la educación. Las cosas externas afectan la sensibilidad humana y producen determinados sentimientos y representaciones. Mediante el trabajo el ser humano transforma esas cosas orientado por conceptos sobre cómo deberían ser esas cosas. Cuando las cosas externas son productos del trabajo humano, de ellas se derivan *nuevos* sentimientos y representaciones. La novedad consiste en que los mismos se originan ahora no en algo dado, sino en los conceptos que han orientado la producción.

¹ **Alberto Mario Damiani** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, ha obtenido la *Habilitation für Philosophie* de la Freie Universität Berlin (2008). Es Profesor Titular regular de Historia de la Filosofía Moderna en la UNR, Profesor Adjunto regular de Filosofía Política y Profesor Titular regular en la Universidad de Buenos Aires, e Investigador Principal del CONICET. Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR. Dicta seminarios de doctorado en la UNR y en la UNLa y de maestría en la UNQ. Realizó estudios posdoctorales y dictó seminarios regulares como *Gastprofessor* en la Freie Universität Berlin, financiado por becas DAAD, CONICET (2000-2001) y Alexander von Humboldt (2004-2006). Esta última fundación le otorgó el premio a la investigación *Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis* (2010).

² Cf. J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I.H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI, 309, en adelante: *Vorlesungen*, SW VI, seguido del número de página.

La modificación de las cosas exteriores mediante el trabajo humano está condicionada por la habilidad del trabajador. Esta última se adquiere y acrecienta gracias al ejercicio, que modifica no sólo las cosas externas, sino también al ser humano. La modificación antropológica consiste en la supresión de las inclinaciones y el desarrollo de las capacidades por las que el ser humano transforma la realidad exterior mediante su trabajo. Fichte identifica a esta gradual adquisición de habilidades con un primer aspecto de la cultura (*Kultur*). El mismo permite modificar tanto las cosas exteriores mediante el trabajo, como educar al trabajador mediante el desarrollo de sus capacidades. La cultura, entendida en este primer sentido, puede ser concebida de dos maneras distintas: o bien como un medio o bien como una finalidad del ser humano. Si el ser humano es considerado sólo como un ser sensible, entonces la cultura debe ser concebida como su fin último, en cuanto lo mejor que puede hacerse con la sensibilidad es cultivarla. Si, en cambio, se lo considera como un ser sensible dotado de razón, entonces la cultura debe ser concebida como el último y supremo medio para perseguir la completa concordancia del ser humano consigo mismo, lo que constituye su fin final. La gradual concordancia de todas las cosas externas con los conceptos humanos, lograda mediante el trabajo, es un medio para que el ser humano se aproxime, como ser racional, a la concordancia consigo mismo.³ Atendiendo a esta primera dimensión de la cultura, se advierte que el trabajo no se reduce a un mero medio para satisfacer necesidades humanas, sino que consiste en un elemento inescindible del destino del ser humano, es decir, de su infinita aproximación a la plena concordancia consigo mismo.

La segunda dimensión de la cultura consiste en la influencia universal del género humano sobre sí mismo. Esta segunda dimensión introduce una cuestión que durante el siglo XX la filosofía pensará como el problema de la diferencia y de la articulación entre trabajo e interacción (Cf. Habermas). Fichte formula esta cuestión del siguiente modo. Los seres humanos no sólo se forman conceptos sobre cómo deberían ser las cosas que los rodean, sino que también se forman los conceptos de razón y de acción racional. La realización de estos conceptos fuera del pensamiento humano no puede ser el resultado de una actividad productiva que se logre mediante la adquisición y el desarrollo de una habilidad, sino más bien de una expectativa atribuible a cualquier ser humano, a saber: que el no-yo no se reduzca a un conjunto de cosas privadas de razón y regidas por leyes naturales necesarias,

³ En la edición danesa de las *Vorlesungen*, Fichte agrega un párrafo en el que, por un lado, explica esta referencia a la noción kantiana de sumo bien y, por el otro, reproduce la crítica kantiana al eudemonismo. El sumo bien de un ser racional dependiente de cosas exteriores tiene dos aspectos: la bondad ética y la felicidad. La primera reside en la concordancia de la voluntad con la idea de una voluntad eternamente válida, expresada en la ley moral; la segunda, en la concordancia de nuestra voluntad racional con las cosas externas. Frente a la tesis eudemonista, la deontología crítica sostiene que sólo lo moralmente bueno hace feliz y que, por tanto, no hay felicidad posible sin moralidad. Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 299.

sino que se encuentre habitado también por seres tan racionales y libres como él, con los que pueda entrar en sociedad. Las cosas son meros medios que pueden ser usadas por el ser humano y deben ser modificadas por los fines humanos. Los seres humanos, en cambio, no pueden ni deben ser usados como un mero medio o como un material a transformar. Un ser humano no puede hacer a otro virtuoso, sabio o feliz contra su voluntad.⁴ Estas deseables transformaciones, que pueden lograrse mediante la recíproca influencia de los miembros de la sociedad, requieren necesariamente de la voluntad, el esfuerzo y el trabajo del sujeto de las mismas. Sería contradictorio querer mejorar a otro a la fuerza.

La cultura entendida como la influencia universal del género humano sobre sí mismo consiste en un proceso educativo que satisface dos impulsos sociales básicos: el impulso a comunicar nuestros conocimientos al prójimo, a cultivar a otros en aquello que sabemos, y el impulso a aprender, a dejarnos cultivar por otros. La formación parcial de cada individuo se presenta así como un patrimonio común de la especie humana. Esta formación puede consistir o bien en el desarrollo unilateral de una aptitud particular natural, desplegada como habilidad para un tipo de trabajo específico, o bien en la elección voluntaria de recibir una clase particular de educación, condición para realizar un tipo de trabajo en una rama particular de la producción. Decidir formarse y dedicarse exclusivamente a desarrollar una o varias habilidades específicas significa ingresar a un estamento.⁵

La tercera dimensión de la cultura, por último, remite a la relación histórica entre el trabajo de las distintas generaciones que componen el género humano. Ningún individuo nace aislado ni se encuentra frente a una naturaleza en estado bruto, sino que todos nacen en una sociedad de seres humanos hábiles para transformar la naturaleza mediante su trabajo en distintas ramas de la producción. La inserción de cada individuo en un estamento particular y el consiguiente desarrollo exclusivo de capacidades específicas, de aptitudes y habilidades particulares, deben entenderse, entonces, diacrónicamente como la contribución que realiza cada uno al trabajo colectivo tendiente a perfeccionar la especie humana. La imagen elegida por Fichte para ilustrar este trabajo es la de “un engranaje universal de innumerables ruedas, cuyo resorte es la libertad”⁶. Cada miembro del género humano, como rueda de este engranaje, intenta saldar la deuda que tiene con sus congéneres pasados y presentes, o sea, intenta ocupar un lugar, mediante el empleo de la formación que recibió, para contribuir a emancipar cada vez más a la sociedad humana de la naturaleza.

⁴ Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 309.

⁵ El sistema de los estamentos es deducido en otras obras posteriores a estas *Vorlesungen*, donde sólo se ocupa del estamento de los sabios o doctos (*Gelehrte*). Más adelante se mencionarán algunos aspectos de este sistema relacionados con el derecho de ciudadanía, tal como aparecen en la *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) y en *Der geschlossene Handelsstaat* (1800).

⁶ *Vorlesungen*, SW VI, 311.

Como primera conclusión puede decirse, entonces, que Fichte conecta del siguiente modo el concepto de trabajo con las tres dimensiones culturales mencionadas. El trabajo humano supone la adquisición gradual de habilidades transformadoras, la influencia recíproca y universal de los miembros actuales de la sociedad y un proceso histórico que entrelaza el trabajo de distintas generaciones, en su esforzada marcha hacia la libertad del género humano

2. Hasta aquí presenté la idea de un proceso cultural, que permite al ser humano emanciparse de la naturaleza mediante la adquisición y el desarrollo de habilidades para el trabajo colectivo. A continuación me ocuparé de examinar la conexión necesaria entre este proceso cultural y el proceso político, que permite a un pueblo emanciparse del despotismo mediante el establecimiento de una república de ciudadanos autónomos.⁷ Fichte presenta esta conexión en uno de los argumentos con los que pretende justificar filosóficamente el derecho del pueblo francés a modificar su constitución mediante una revolución política. El argumento toma como punto de partida la concepción filosófico-política propia de la modernidad, según la cual la obligación de obediencia de los súbditos sólo puede derivarse de un contrato originario, en el que cada uno autoriza a los magistrados a ejercer el poder del Estado. Admitido este punto de partida, la pregunta decisiva es si el contrato social puede contener una cláusula que haga inmodificable la constitución, es decir, la forma de gobierno establecida. La respuesta de Fichte es que las obligaciones derivadas de los contratos surgen exclusivamente de la voluntad de los pactantes y, por lo tanto, esta voluntad puede cambiarse. Cada modificación que éstos hagan del contrato suscripto resulta ser un nuevo contrato que deroga, al menos parcialmente, al anterior y sólo obliga a quienes lo suscriben. Si el contrato originario contuviese una cláusula que declarase inmodificable la constitución estatal, la misma sería inválida porque entraría en contradicción con la naturaleza moral del ser humano, esto es, con la determinación o el destino (*Bestimmung*) de la humanidad indicado por la ley moral, o sea, con lo que Fichte denomina cultura para la libertad (*Kultur zur Freiheit*).

El problema político de la transformación de la constitución estatal se conecta de esta manera con la mencionada concepción sobre el destino del género humano a su emancipación cultural mediante el trabajo colectivo. Esta concepción postula que el verdadero fin último

⁷ Cf. J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793 y 1795), SW, Band. VI. En adelante: *Beitrag*, SW VI, seguido del número de página.

del ser humano es puesto por “la forma de nuestro sí mismo puro”. Todo aquello que en el ser humano no pertenece a esta forma es la sensibilidad, que sólo tiene el valor de servir de medio para estimular y renovar nuestras fuerzas para el desarrollo cultural. En el texto sobre la Revolución Francesa, Fichte define la cultura como el uso de todas nuestras fuerzas para lograr la completa independencia respecto de nuestra sensibilidad, o en otros términos, de todo aquello que no es nuestro puro sí mismo. El desarrollo cultural es posible, entonces, sólo mediante una lucha entre los dos aspectos propios del ser humano: la sensibilidad y la forma pura de la razón. Esta lucha ocurre de dos maneras que representan dos tipos de acción necesaria para la liberación de nuestro yo empírico. El primer tipo de acción exige que la forma pura domine a la sensibilidad, a fin de que ésta no condicione ni prescriba los fines de la acción humana. El segundo consiste en el cultivo de la sensibilidad. Una vez sojuzgada, la sensibilidad debe servir a la forma pura de un modo hábil y con todas sus fuerzas.

Mientras que la forma pura del yo es completamente inmodificable, la sensibilidad es el aspecto educable del ser humano, que puede ser orientado hacia el cumplimiento de los fines prescritos por esa forma a través del desarrollo cultural. La sensibilidad, por tanto, no radica sólo en lo corporal o en las fuerzas del ánimo humano que pueden ser determinadas por algo exterior, sino que también el espíritu y el corazón pueden ser educados mediante las representaciones sublimes de la religión o del arte. Tan pronto como la formación imprime reglas a la sensibilidad, ésta puede ser orientada hacia fines determinados por la forma pura del yo y se vuelve incapaz de resistir. El ser humano se emancipa, así, mediante el ejercicio de dos derechos: el de dominar la sensibilidad y el de hacerla servir. Si no ejerciese el primero, la voluntad humana sería dependiente de los impulsos sensibles, las acciones humanas estarían determinadas por la sensibilidad y el ser humano ni siquiera podría querer libremente. Por otra parte, sin el dominio de la sensibilidad, el ser humano se vuelve “un instrumento ejecutado para armonizar en el concierto del mundo sensible”.⁸ El dominio de la sensibilidad es, sin embargo, sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de la acción humana. Si la forma pura del sí mismo se limita a dominar la sensibilidad, sin hacerla servir para realizar sus propios fines, la voluntad humana se vuelve impotente. El ser humano sólo podría querer libremente, pero no ejecutar lo que quiere. Sin el servicio de una sensibilidad educada, la acción humana se encontraría atada a la cadena del destino, aunque la voluntad humana fuese libre. En el ser humano integralmente emancipado, en cambio, a cada acto de la voluntad le corresponde su realización fenoménica en una acción transformadora del mundo sensible.

Si se considera al ser humano como parte del mundo sensible, su fin último sólo puede consistir en la mencionada cultura para la libertad. Según Fichte, si la marcha del género

⁸ *Beitrag*, SW VI, 89.

humano en la historia hubiese sido conducida por la razón, la cultura para la libertad se habría desarrollado espontáneamente. Lamentablemente, advierte Fichte, esto no ha sido así. La política del absolutismo monárquico ha impedido, por todos los medios, ese deseable desarrollo de las potencialidades de la formación cultural. Esta política tiende a gobernar autocráticamente en el interior de los Estados y a expandirse ilimitadamente hacia el exterior para transformarse en una monarquía universal. El absolutismo se presenta, entonces, como el principal obstáculo del desarrollo de la cultura, porque aspira a eliminar toda libertad de la voluntad humana. Fichte reconoce, sin embargo, que el gobierno absolutista tuvo como efecto no sólo el dominio sobre los súbditos, sino también el de la sensibilidad de los mismos, e incluso contribuyó parcialmente a la formación de esa sensibilidad, mediante el desarrollo de las habilidades necesarias para el trabajo. El desarrollo de las ciencias y las artes fue promovido por el absolutismo, porque lo utilizó como un nuevo instrumento de dominación sobre los súbditos.⁹ Sin embargo, las contribuciones involuntarias que el absolutismo realizó al desarrollo cultural de la humanidad no lo autorizan a obstaculizarlo en el presente, violando así el derecho humano a un progreso político infinito. Dicho progreso comienza con la modificación de la constitución y se dirige hacia un horizonte regulativo en el que el poder coercitivo del Estado se vuelva superfluo.

El desarrollo cultural de las habilidades se conecta, entonces, del siguiente modo con la emancipación política. El primero somete la naturaleza (tanto la naturaleza sensible humana como la naturaleza externa) mediante el trabajo humano. La segunda transforma las constituciones del absolutismo monárquico en constituciones republicanas. Esta conexión tiene, al menos, dos consecuencias relevantes para nuestro propósito¹⁰. En primer lugar, las constituciones que impiden o detienen el desarrollo de la cultura humana hacia la libertad deben ser modificadas para permitir ese desarrollo, y en ello consiste uno de los argumentos de Fichte en favor de la Revolución Francesa. En segundo lugar, una constitución republicana debe promover la cultura para la libertad, único destino del ser humano, y al hacerlo contribuir a la autodisolución gradual de la actividad coercitiva del Estado. El pasaje revolucionario de una constitución absolutista a una republicana tiene como correlato la

⁹ En su quinta lección sobre el destino del sabio, Fichte critica la tesis que Rousseau había sostenido en su *Discours sur les sciences et les arts* (1750): las ciencias y las artes son cómplices del despotismo, porque han contribuido a corromper las costumbres. Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 335-346. En el *Beitrag* Fichte sólo parece conceder que las ciencias y las artes han cumplido también esa función.

¹⁰ En el *Beitrag*, Fichte conecta también su noción de trabajo con el origen de la propiedad privada, en una concepción que denomina "Teoría de la formación de la propiedad" (*Formationstheorie des Eigentums*). La misma resulta equiparable a la que John Locke formula en el capítulo quinto de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Para un balance de las afinidades y los contrastes de las teorías de la propiedad de Locke y Fichte, véase: Z. Batscha, "Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes", en: id., *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 259-337: 261-263, 269.

transformación de los súbditos –sometidos a la voluntad arbitraria del monarca– en ciudadanos, partícipes con iguales derechos de la soberanía popular. El establecimiento de una ciudadanía soberana es exigido en el texto de Fichte sobre la Revolución Francesa, como una consecuencia del desarrollo cultural del género humano, es decir, de la progresiva y gradual emancipación de la naturaleza externa e interna, gracias a la adquisición, la formación y el ejercicio de las habilidades propias del trabajo humano.

3. Hasta aquí presenté las razones por las cuales la Revolución política puede comprenderse como la superación de los obstáculos despóticos que impiden o detienen el desarrollo de las tres dimensiones de la cultura humana hacia la libertad. A continuación examinaré los argumentos formulados por Fichte en su teoría del derecho natural para fundamentar que los ciudadanos de un Estado racionalmente constituido deben poder vivir de su propio trabajo.¹¹ Para reconstruir estos argumentos necesario remontarse a las ya mencionadas condiciones que hacen posible la cultura, entendida como la influencia recíproca y universal de los seres humanos en su destino de comunicar y aprender libremente las habilidades que permiten transformar tanto la naturaleza exterior como a sí mismos.

En su sentido más elemental, el trabajo consiste en la transformación voluntaria de las cosas naturales. La diferencia categorial entre los productos del mecanismo natural y los productos del trabajo humano supone la capacidad del trabajador de causar *libremente* modificaciones en el mundo sensible. Según Fichte, esta capacidad sólo puede comprenderse en el marco de un reconocimiento intersubjetivo recíproco, en el que los participantes se otorgan recíprocamente esferas en la que cada uno pueda realizar su libre actividad causal sobre el mundo sensible. Dejar disponible una esfera de acción libre para otro significa restringir la propia libertad y abstenerse de ejercer la propia actividad causal en la esfera que se dejó disponible al otro. De esta manera, según Fichte, cada trabajador se vuelve consciente de su propia libertad, de su propia actividad causal sobre el mundo sensible, recién cuando otro sujeto restringe la propia actividad causal a una esfera particular, renunciando así a interferir en la que le deja disponible. Según esta concepción, recién cuando otro nos atribuye racionalidad y libertad nos volvemos, por un lado, conscientes de que somos seres racionales y libres, es decir, seres que no se encuentran meramente determinados por la causalidad mecánica de la naturaleza, sino que son capaces de transformar esa naturaleza de acuerdo con fines racionales, mediante la actividad libre llamada trabajo humano. Por otro lado, como dicha atribución proviene de otro sujeto, simultáneamente a la conciencia de la propia

¹¹ Cf. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en: SW, Band III. En adelante: *Grundlage*, SW III, seguido del número de página.

libertad, los seres humanos adquieren también conciencia de la existencia de otros seres semejantes, a saber, seres libres y racionales, capaces de causar libremente modificaciones en el mundo sensible. El reconocimiento de la propia capacidad para transformar el mundo sensible mediante el propio trabajo involucra, necesariamente, el reconocimiento de una pluralidad de seres portadores de esa capacidad. El ser humano sólo es tal entre los seres humanos.

La necesidad de la pluralidad de seres humanos asociados, o de la sociedad, se sigue racionalmente del puro concepto de ser humano, esto es, del concepto de género humano. Para devenir seres humanos, racionales y libres, los individuos deben ser formados, cultivados, educados. El proceso de adquisición y desarrollo de habilidades para transformar el mundo sensible según conceptos, por otra parte, contiene como condición la exhortación a la actividad libre de un ser humano a otro que lo reconoce como tal. De esta manera, la exhortación es una parte esencial del proceso educativo que el género humano realiza cuando sus miembros dan y reciben conocimientos, comunican sus habilidades a otros y aprenden las habilidades que otros ya tienen. Esta libre acción recíproca que caracteriza a la vida humana supone el hecho básico, primario, de la exhortación y el consiguiente reconocimiento recíproco de las esferas de actividad, exclusivas de los involucrados.

Fichte denomina “relación jurídica” a aquella en la que cada ser humano limita la esfera de sus propias acciones y deja disponible una esfera inviolable para las posibles acciones libres de otros. Esta relación puede garantizarse efectivamente mediante el denominado contrato de ciudadanía (*Staatsbürgervertrag*). El mismo contiene implícitamente tres contratos como momentos: el de propiedad, el de protección y el de unión.

El contrato de propiedad tiene por objeto la distribución de las actividades de los ciudadanos, o en otros términos, los usos de los objetos que determinan las esferas respectivas de cada uno. Quien suscribe dicho contrato declara ante los demás ciudadanos el fin al que pretende someter los objetos de su esfera, y todos le reconocen como propias las actividades tendientes a realizarlo. La propiedad de cada uno sobre los mencionados objetos es considerada sólo en cuanto su uso resulta ser un medio para alcanzar el fin declarado. En consecuencia, dicha propiedad se extiende sólo hasta el logro de ese fin.¹² Por ello, Fichte

¹² La teoría fichteana de la propiedad reconcilia dos derechos derivados de la relación jurídica: el derecho a excluir a otro del uso de un bien y el derecho a usar y desarrollar las propias capacidades sin depender de otros particulares. En términos conceptuales, esta reconciliación permite concebir el derecho a excluir a otro como un medio para ejercer las propias capacidades y poder vivir de los frutos del propio trabajo. En términos políticos, la misma implica una considerable limitación del derecho de exclusión, tal como lo comprende la doctrina liberal de la propiedad. Sobre los niveles conceptual y político de la reconciliación fichteana de estos dos derechos, véase: D. James, “Fichte's Theory of Property”, en: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, pp. 202-217.

sostiene que un mismo objeto puede ser usado como medio por distintos individuos para realizar cada uno su propio fin.

Todos los fines que los pactantes declaran y reconocen se subordinan a un fin común, no sólo de la vida y el esfuerzo humanos en general, sino también del Estado que los garantiza: la satisfacción de las necesidades básicas. “El fin supremo y más universal de toda actividad libre es, por tanto, poder vivir. Todos tienen este fin y por eso está garantizado en general como la libertad. Sin su obtención no serían posibles de ningún modo ni la libertad ni la permanencia de la persona”.¹³

Mediante el contrato de propiedad, cada parte declara un fin particular como propio y los usos requeridos de los objetos de su esfera. El fin particular es el producto que cada uno se propone producir, los usos son el trabajo hábil u oficio con el que se propone producirlos y los objetos son las materias primas y herramientas necesarias para realizarlos. El fin común y último de la actividad productiva de todos los ciudadanos es, dice Fichte, poder vivir (*Lebenskönnen*).¹⁴ El trabajo es la actividad libre realizada por cada ciudadano en la esfera que ha declarado y los demás le han reconocido a través del contrato. Esta actividad es un medio que tiene como objetivo fundamental la conservación de la vida de todos mediante la satisfacción de sus necesidades básicas. El contrato de propiedad, consistente en la declaración y el reconocimiento mencionados, se suscribe para garantizar que todos los ciudadanos de una república puedan vivir de su trabajo. En la conexión entre el fin y el medio mencionados radica justamente la originalidad y el carácter distintivo de la teoría fichteana de la propiedad frente a las doctrinas tradicionales del derecho natural.¹⁵ Esta conexión aparece claramente formulada en el siguiente pasaje.

¹³ *Grundlage*, SW III, 212.

¹⁴ Jean-Christophe Merle advierte una importante diferencia en la consideración de los fines humanos, entre las actuales teorías filosóficas de la justicia distributiva y la concepción fichteana. Las primeras pretenden ser neutrales respecto de los fines particulares que pueden proponerse los individuos. Según esta exigencia de neutralidad, una teoría admisible debe permitir la búsqueda de todos los fines de los particulares, sin favorecer ninguno de ellos. Fichte, en cambio, sostiene que si en la distribución de la propiedad se consideran los fines que todos los seres humanos persiguen, éstos pueden subordinarse a un fin común, consistente en poder vivir del fruto del propio trabajo. Cf. J.-Ch. Merle, “Eigentumsrecht (§§ 18-19)”, *cit.* p. 167. David James, por su parte, sostiene que Fichte provee por primera vez tanto un concepto de justicia distributiva en sentido moderno, como la exigencia de aplicarlo políticamente. Cf. D. James, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁵ El contractualismo fichteano contiene una exigencia de responsabilidad social mutua de los pactantes, cuyo contenido es el principio mencionado: que los ciudadanos puedan vivir de los frutos del trabajo. Esta exigencia puede entenderse como una propuesta frente a los problemas económico-sociales de una época, en la que buena parte de la población no puede ganar mediante su trabajo lo mínimo para sobrevivir. Manfred Buhr señala los textos de Robespierre referidos a esta exigencia de un mínimo vital universal y sostiene la correspondencia de la teoría fichteana del período 1796-1800 con los lineamientos de la concepción del Estado durante el período del gobierno revolucionario en Francia. Cf. M. Buhr, “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en: M. Buhr, D. Losurdo, *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1991, pp. 9-73, esp.: 42-47. Héctor O. Arrese Igor extiende la influencia jacobina recibida por Fichte hasta la deducción metafísica del cuerpo propio, formulada en la *Grundlage*. Cf. H. O. Arrese Igor, “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la

“Obtenemos por lo tanto una determinación más precisa del uso de la libertad concedido con exclusividad a cada individuo en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta e inalienable, de todos los seres humanos. Ya hemos visto que les ha sido concedida con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. El logro de este fin está garantizado; este es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución estatal racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo.”¹⁶

Quienes suscriben el contrato de propiedad declaran y reconocen las actividades específicas que se proponen realizar como ciudadanos de la república. De esta declaración y de este reconocimiento se sigue una distribución de esferas de actividades exclusivas para cada uno, es decir, un diagrama de la división social del trabajo, libremente acordada por los ciudadanos. La finalidad de esta distribución es que todos puedan vivir del trabajo que han elegido aprender. Por ello, el contrato de propiedad y la constitución racional resultante son instrumentos jurídicos que garantizan la realización de esta finalidad humana. En este contrato cada ciudadano les promete a todos los demás que podrá vivir del trabajo que ha elegido y los demás le han reconocido. Este reconocimiento no significa sólo una autorización a realizar dicho trabajo, sino también el compromiso de comprarle los productos del mismo.¹⁷

Los alcances de esta peculiar doctrina filosófica sobre la propiedad se advierten en dos de sus consecuencias necesarias. En una república organizada según el concepto racional de derecho no hay ciudadanos pobres ni ciudadanos completamente ociosos, sino que todos los que trabajan pueden satisfacer sus necesidades y nadie puede satisfacerlas sin trabajar. La primera consecuencia se desprende del siguiente hecho. Si alguien no puede vivir de su trabajo, ello indica que los demás pactantes no le garantizaron lo que habían prometido en el contrato de propiedad y, por ello, lo liberaron de la obligación de reconocer sus propiedades.¹⁸ Ante un necesitado, pierden su validez las esferas de producción distribuidas

existencia. Metafísica y política en el fundamento del derecho natural”, en: *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 41-65. Richard Schotky, por su parte, destaca las diferencias entre la concepción individualista, sostenida por Fichte en el *Beitrag* para demostrar el derecho del pueblo francés a la revolución, y la sostenida por los propios revolucionarios franceses, por ejemplo, Saint Just. Cf. R. Schotky, “Einleitung des Herausgebers”, en: Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, pp. VII-XI. De todas maneras, independientemente de esta cuestión, resulta claro que la deducción del derecho a obtener un mínimo vital por medio del trabajo expresa la preocupación de Fichte por los problemas de la realidad social de su época. Cf.: Z. Batscha, *op. cit.*, pp. 278-281.

¹⁶ *Grundlage*, SW III, 212. En esta concepción el derecho al trabajo y el derecho de propiedad engloban el derecho a la vida. Cf. C. De Pascale, “Droit à la vie. Nature et Travail chez J. G. Fichte”, en: *Archives de Philosophie*, 51, 1988, pp. 597-612: 606.

¹⁷ En *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), Fichte propone un modelo de economía planificada acorde a dicho compromiso.

¹⁸ En la tradición del derecho natural moderno, que atraviesa las teorías de Pufendorf, Locke y Kant, puede registrarse una solución típica del problema de la subsistencia de los seres humanos carentes de propiedad. La misma se basa en la previsión de un derecho mínimo de subsistencia, derivado como un residuo de la posesión común originaria de todos los seres humanos a utilizar los recursos naturales (*dominium terrae*). En esta tradición, el ejercicio de este derecho limita lo menos posible los derechos de los propietarios y se materializa

entre los demás ciudadanos mediante el contrato de propiedad. Dado que, sostiene Fichte, la única “propiedad absoluta e inalienable” de los seres humanos es “poder vivir”, la necesidad de uno vuelve alienable la contribución que cada uno debe hacer para que se restituya la situación esperada por todos los pactantes: que cada uno pueda vivir del fruto de su trabajo. En ese sentido, el segundo momento del contrato de ciudadanía es un contrato de protección (*Schutzvertrag*) o ayuda mutua, en el que cada uno se compromete a contribuir con la propia fuerza a asegurar la propiedad de cada uno reconocida por el contrato de propiedad. El compromiso asumido en este segundo contrato se hace efectivo y vinculante gracias a la potencia estatal instaurada en el tercer momento del contrato de ciudadanía, denominado contrato de unión (*Vereinigungsvertrag*).

De esta manera, el uso de la fuerza legítima, monopolizada por el Estado racional para proteger la propiedad de los ciudadanos, no consiste en primera instancia ni fundamentalmente en una garantía del disfrute de bienes poseídos de manera exclusiva por los particulares, sino sobre todo en la garantía de que cada ciudadano podrá vivir del fruto del trabajo, que todos le han autorizado realizar mediante el contrato de propiedad. De esta garantía estatal se sigue la segunda consecuencia mencionada. Si el Estado se instaure para garantizar que todos podrán vivir del fruto de su trabajo, todos le transfieren al Estado la facultad de supervisar el modo en que cada uno administra su “propiedad”, a saber, la facultad de controlar que cada ciudadano trabaje en su esfera respectiva lo suficiente para poder vivir.¹⁹ Este control no es más que el reverso de la protección garantizada por el Estado, o en términos de Fichte, del “absoluto derecho de coacción” a la asistencia que tiene el ciudadano necesitado, que no puede trabajar para satisfacer sus necesidades.

Mediante el contrato de propiedad fichteano, cada ciudadano declara su propiedad y el resto la reconoce. Sin embargo, el contenido de esta declaración no es una enumeración de los bienes que posee, sino una indicación del oficio o profesión del que piensa vivir como

como el deber de la caridad e instituciones tales como las casas de pobres. Frente a esta tradición y en sintonía con el igualitarismo republicano de Rousseau, Fichte invierte por completo el planteo del problema. Según las teorías sociales expuestas en la *Grundlage* y en *Der geschlossene Handelsstaat*, el origen de la pobreza no se encuentra meramente en la fáctica insatisfacción de las necesidades básicas de los desposeídos, sino en un orden económico ilegítimo que distribuye la propiedad de los ciudadanos de manera azarosa y contraria al concepto de derecho. La solución al problema mencionado, propuesta por Fichte en estos textos, no considera, a la manera del iusnaturalismo anterior, el derecho a la asistencia (*Notrecht*) como un derecho especial de los necesitados, que el Estado se encarga de compatibilizar con el derecho de los propietarios, sino que exige un reordenamiento legal de la propiedad de los ciudadanos, derivado del contrato social y garantizado por la fuerza coactiva del Estado. Sobre la originalidad de la posición de Fichte respecto del derecho de asistencia de los necesitados, dentro de la tradición del derecho natural moderno, véase: J.-Ch. Merle, “Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte”, en: *Fichte-Studien*, 11, 1997, p. 41-61.

¹⁹ Theodoros Papadopoulos advierte que Fichte en el *Beitrag* no le atribuye al Estado esta facultad de supervisión sobre el trabajo de los ciudadanos, que le asigna en la *Grundlage*, como un derecho derivado del contrato de ciudadanía y señala como contexto jurídico las reglamentaciones prusianas sobre el trabajo obligatorio para los mendigos. Véase: Th. Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, ars una Verlagsgesellschaft, München, 1993, pp. 190-192.

ciudadano de la república. “Quien no sabe indicarlo –sostiene Fichte– no puede ser un ciudadano del Estado, pues nunca puede ser obligado a reconocer la propiedad de los otros.”²⁰ La república es el resultado de un contrato de ciudadanía entre quienes son capaces de transformar mediante su propio trabajo una esfera particular del mundo sensible. De allí que la adquisición y el desarrollo de algún tipo de habilidad corporal o espiritual sean condiciones necesarias para devenir ciudadano de una república organizada conforme al concepto de derecho. Por otra parte, el reconocimiento de la actividad declarada por el pactante, efectuado por los demás en el contrato de propiedad, se realiza como la autorización estatal para ejercer el oficio declarado por cada pactante. Mediante el contrato de ciudadanía, el pactante no sólo deviene ciudadano de la república, es decir, miembro del cuerpo político, sino también miembro de un estamento particular, dedicado a una rama particular de la producción. El ingreso a un estamento particular es el significado concreto que adquiere el reconocimiento social al uso de los objetos de una esfera de la actividad libre.

4. Hasta aquí presenté argumentos formulados por Fichte en su teoría del derecho natural para fundamentar que los ciudadanos de un Estado racionalmente constituido deben poder vivir de su propio trabajo. Para terminar quisiera examinar las garantías estatales del derecho al trabajo, tal como son presentadas por Fichte en su teoría del Estado comercial cerrado.²¹

Según la concepción corriente, el derecho de propiedad le otorga a una persona la posesión exclusiva de una *cosa*. Los bienes inmuebles, y en especial la tierra, el suelo, son los objetos que más se corresponden con las cosas apropiables mentadas por esta concepción corriente de la propiedad, porque es posible establecer claramente un límite espacial que excluya de estos bienes a los no propietarios. Según esta concepción de la propiedad, la nobleza constituiría el estamento de los grandes poseedores de bienes. Los integrantes de este estamento serían no sólo los únicos y verdaderos propietarios, sino también los únicos y verdaderos ciudadanos que forman parte del Estado político. El resto de los habitantes del territorio estatal estaría excluido no sólo de la propiedad (de la tierra) sino también de la ciudadanía y constituiría un estamento de súbditos, subordinado a la voluntad arbitraria de los nobles.

²⁰ *Grundlage*, SW III, 214. Fichte postula una relación orgánica entre los ciudadanos como miembros del Estado. El trabajo de cada ciudadano sirve para satisfacer las necesidades de los demás y las necesidades de cada uno se satisfacen gracias al trabajo de los otros. De esta manera, cada miembro/ciudadano contribuye permanentemente a conservar la totalidad orgánica del Estado y ésta, a su vez, garantiza la conservación de cada miembro/ ciudadano. Sobre esta relación orgánica véase: *Grundlage*, SW III, 208-209.

²¹ Cf. J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800) en: SW III.

Frente a la mencionada concepción aristocrática del derecho de propiedad, Fichte sostiene, como ya lo señalé, que éste se identifica fundamentalmente con el derecho exclusivo a una determinada esfera de *actividad* libre. La propiedad no es, en sentido estricto, un derecho a poseer cosas de manera exclusiva sino a ejercer actividades. La misma consiste en el derecho a realizar un tipo de actividad sobre una determinada clase de objetos y a excluir a otros de ese tipo específico de actividad. La teoría fichteana concede que, en sentido figurado, se diga que un objeto es propiedad de quien tiene el derecho a una actividad sobre él. Sin embargo, según esta teoría, la propiedad privada no resulta violada cuando dos o más propietarios realizan distintos tipos de actividad sobre una cosa. Por ejemplo, cuando sobre una parcela un labrador cultiva cereales, un pastor alimenta ganado entre la cosecha y la siembra, y el Estado hace extraer minerales bajo su superficie. Ello indica que ninguno de los propietarios tiene derecho a apropiarse de manera exclusiva de esa parcela, sino sólo un derecho propio y exclusivo a darle determinado uso o a realizar un tipo específico de trabajo en ella.

Fichte intenta mostrar que su teoría de la propiedad, como derecho a ejercer una actividad, es preferible a la teoría alternativa, que la concibe como el derecho a la posesión exclusiva de una cosa. Para ello advierte que el derecho de propiedad sobre cosas supone un derecho a impedir acciones ajenas sobre ellas, o sea, un derecho a excluir la actividad de otros. Entonces, el significado del supuesto derecho a la posesión exclusiva de una cosa puede reducirse a una prohibición de una acción ajena sobre la cosa. Por el contrario, el derecho exclusivo a una actividad libre determinada o a realizar un tipo de trabajo humano no supone que exista necesariamente también propiedad sobre cosas. Por ejemplo, el derecho a ejercer un oficio o una actividad profesional puede realizarse incluso cuando ni las herramientas ni los materiales son propiedad del trabajador. Por ello, el derecho a ejercer un determinado tipo de trabajo no puede reducirse a un derecho de posesión exclusiva de cosas. Dicho brevemente, el presunto derecho sobre cosas remite necesariamente a actividades, pero el derecho a realizar actividades no remite necesariamente a cosas. La conclusión extraída por Fichte de este argumento es que el fundamento de todo derecho de propiedad reside no en la posesión exclusiva de cosas sino en el derecho a excluir a otros de cierta actividad libre reservada al trabajador mediante el mencionado primer momento del contrato de ciudadanía..

De las dos concepciones contrapuestas sobre el derecho de propiedad se siguen no sólo dos teorías opuestas sobre la ciudadanía, que podrían llamarse aristocrática y democrática, sino dos concepciones diversas sobre la conexión del trabajo con la ciudadanía. La concepción que identifica la propiedad con la posesión exclusiva de una cosa restringe la ciudadanía a los propietarios de tierras y excluye a los trabajadores, cuya mayoría se

mantienen ligados a esa tierra de la que no son propietarios. En cambio, la concepción fichteana, que identifica a la propiedad con el derecho exclusivo a una actividad libre, integra a todos los trabajadores como ciudadanos de la república. Identificar el trabajo con una actividad libre no implica aquí sólo la independencia del trabajador respecto de los lazos tradicionales que lo ataban a la tierra, sino también la independencia respecto del azar, de la buena o mala suerte que pueda tener cada trabajador particular para encontrar empleo en un mercado laboral. La república o estado organizado según el concepto de derecho excluye la posibilidad de un mercado laboral en el que el trabajo de los ciudadanos sea ofrecido como mera mercancía, que pueda no ser comprada, esto es, excluye el desempleo.²²

Mediante el contrato de propiedad, los ciudadanos de la república fichteana acuerdan libremente una división del trabajo necesario para la satisfacción de sus necesidades. Esta división evita, precisamente, que dicha satisfacción quede librada al azar del mercado laboral. Poder vivir del propio trabajo no es, para Fichte, un mero derecho de los ciudadanos, cuyo ejercicio efectivo dependa de circunstancias contingentes, sino que constituye la razón de ser de la comunidad republicana formada por los pactantes a través del contrato de ciudadanía. Este contrato adquiere en la teoría política de Fichte el sentido de una responsabilidad social asumida colectivamente por todos los ciudadanos para que la satisfacción de sus necesidades no dependa de la contingencia mercantil, fuente de desigualdades sociales extremas, superadas en todo Estado constituido de acuerdo con el concepto de derecho.

“Precisamente es injusto que uno pueda pagar lo superfluo mientras cualquier otro de sus conciudadanos no disponga de lo imprescindible, o no pueda pagarlo; y aquello con lo que paga el primero de ningún modo es suyo por derecho en el Estado racional.”²³

De esta manera queda planteada la relación entre la satisfacción de las necesidades básicas y el disfrute de lo agradable por parte de los ciudadanos de una república. Este disfrute es presentado por Fichte, por un lado, como algo condicionado a aquella satisfacción. Recién cuando las necesidades básicas de todos los ciudadanos resulten efectivamente satisfechas, es decir, recién cuando los productos indispensables se encuentren disponibles en el mercado, es posible atender a lo superfluo, o sea, a lo agradable que una comunidad pueda

²² Batscha sostiene que el modelo de planificación económica propuesto en *Der geschlossene Handelsstaat* no puede identificarse sin más con un socialismo de Estado, porque dicho modelo presupone el reconocimiento de la propiedad privada de los ciudadanos. Cf. Z. Batscha, *op. cit.*, p. 327, n. 102. Ello, sin embargo, no ha impedido una importante, prolongada y poco conocida recepción de la filosofía política de Fichte en el pensamiento socialista alemán desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del XX. Sobre esta recepción puede consultarse: A. M. Damiani, “El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, 2008, pp. 253-275.

²³ *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, 409.

disfrutar. Por otro lado, este disfrute, que se encuentra por encima del mínimo vital indispensable para sobrevivir, también resulta distribuido de manera equitativa. Fichte se encarga de señalar los modos de determinar cuantitativa y cualitativamente en qué puede consistir el carácter “agradable” de la vida de los ciudadanos de una república. Un aspecto de ese carácter se encuentra en la calidad de los productos elaborados para un consumo más refinado. Otro aspecto consiste en el disfrute del tiempo libre y en la calidad de las condiciones laborales. Por ello, Fichte le asigna a las expresiones “riqueza nacional” y “bienestar nacional” el significado de que la totalidad de los miembros de la comunidad política pueda conseguir goces lo más humanos posibles mediante un trabajo lo menos penoso y extenso posible. Cumplido el principio según el cual todos los ciudadanos deben poder vivir de su trabajo y ninguno pueda vivir sin trabajar, Fichte presenta del siguiente modo la exigencia de la limitación cuantitativa y la mejora cualitativa del trabajo humano:

“El ser humano debe trabajar, pero no como una bestia, que cae de sueño bajo la carga que lleva, y que después del restablecimiento apenas suficiente de su fuerza agotada, para el transporte de la misma carga, es nuevamente hostigada. Él debe trabajar sin miedo, con ganas y alegría y disponer del tiempo restante para elevar su espíritu y sus ojos hacia el cielo, para cuya contemplación él está formado”.²⁴

Así queda claramente delimitada la función que Fichte le asigna al trabajo. El mismo es concebido como el único medio legítimo que pueden utilizar los ciudadanos de una república a fin de obtener los recursos necesarios para lograr una finalidad común a todos los seres humanos: conservar la propia vida y hacerla agradable. La realización de esta finalidad es una condición necesaria para que puedan aspirar a la concordancia espiritual consigo mismos, característica de los seres racionales en general y objetivo hacia el que tiende la formación humana, mediante el desarrollo de las capacidades y la adquisición de habilidades. Esta formación no sólo permite a los ciudadanos vivir del propio trabajo, sino que también los emancipa gradualmente de los condicionantes que la naturaleza, externa e interna, imponen a sus vidas. Por ello, el Estado constituido conforme a la razón, al garantizar que los ciudadanos puedan vivir de su propio trabajo, contribuye al progreso gradual e indefinido del género humano hacia la concordancia de la subjetividad humana consigo misma.

Bibliografía

²⁴ *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, 422-423.

Arrese Igor, H. O., “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la existencia. Metafísica y política en el fundamento del derecho natural”, en: *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 41-65.

Batscha, Z., “Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en: Z. Batscha, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 259-337.

Buhr, M., “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en: M. Buhr, D. Losurdo, *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1991, pp. 9-73.

Damiani, A. M., “El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, 2008, pp. 253-275.

De Pascale, C., “Droit à la vie. Nature et Travail chez J. G. Fichte”, en: *Archives de Philosophie*, 51, 1988, pp. 597-612.

Fichte, J. G., *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793 y 1795), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI.

Fichte, J. G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI.

Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III.

Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band IV.

Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800) en: en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III.

Hösle, V., "Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes *Sittenlehre*", en: M. Kahlo, E. A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, pp. 29-52.

James, D., "Fichte's Theory of Property", en: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, pp. 202-217.

Locke, J., *Two Treatises of Government* (1690), Book II, en: *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, Vol. V.

Merle, J.-Ch., "Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte", en: *Fichte-Studien*, 11, 1997, p. 41-61.

Merle, J.-Ch., "Eigentumsrecht (§§ 18-19)", en: J.-Ch. Merle, (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 159-172.

Papadopoulos, Th., *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, ars una Verlagsgesellschaft, München, 1993.

Rousseau, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), en: J.-J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg, Meiner, 1995.

Schotky, R., "Einleitung des Herausgebers", en: Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, pp. VII-LXL.

Siep, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.

Siep, L., "Naturrecht und Wissenschaftslehre", en: M: Kahlo, E.A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, pp. 71-91.

Perspectivas sobre el trabajo y el reconocimiento en Hegel

Julio De Zan (†)¹

(CONICET-UNSAM-UNER)

Conferencia

Esta exposición rescata distintas perspectivas sobre el trabajo, en relación con el reconocimiento, que han sido exploradas por Hegel en diferentes textos y períodos de la evolución de su pensamiento. Construyo una secuencia, que no pretende ser sistemática sino solamente dar a pensar esas distintas perspectivas sobre el tema. 1) En primer lugar voy a exponer el concepto del trabajo en relación con la naturaleza; 2) la lucha por el reconocimiento y el trabajo en el contexto del antiguo régimen de la dominación y la servidumbre o en la estructura y la dialéctica de la relación amo-esclavo; 3) trabajo y reconocimiento en el estado de derecho y 4) trabajo abstracto y no reconocimiento en la época de la revolución industrial y de la economía capitalista.

1. El trabajo en la relación hombre-naturaleza²

La primera *Filosofía del espíritu* de la época de Jena³ comienza con una teoría de la conciencia que puede leerse como una genealogía en la que se muestra cómo, a través de sucesivas mediaciones, esta se desarrolla y se constituye como espíritu. A partir de la intuición sensible, que tenemos en común con otros animales, la conciencia se separa y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (HGW 6. 275). “La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia”. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene en sí mismo, sin embargo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser para sí que se diferencia del en sí) y no es en sí

¹ Julio De Zan (1940-2017), Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires), Profesor Titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Entre Ríos (Paraná), Titular de Ética y Filosofía Política en la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires), e Investigador Principal del CONICET. Ha realizado estudios posdoctorales en Alemania como becario de la Humboldt-Stiftung y de la Fundación para el Intercambio Cultural Alemán Latino-Americano.

² Sobre el tema de este punto cfr. J. De Zan: *La filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Bs. As. 2009, 222-231.

³ Hegel, *La primera Filosofía del espíritu*, Ediciones Las cuarenta. Bs. As. por aparecer. Se cita con la sigla de la edición crítica alemana: (HGW 6) las cifras corresponden al tomo y n° de página.

nada. (“En cuanto imaginación empírica –escribe Hegel, la vida de las imágenes sensibles en la conciencia muda, sin palabras, es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero *vacío y privado de verdad*, una demencia permanente, o un estado pasajero de enfermedad que recae en la inmediatez de la sensación”). La conciencia solamente llega al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí por estos tres medios: a) por la mediación del conocimiento de sus objetos o de *lo que es para ella* el mundo, un saber que cobra significado y realidad en *el lenguaje*; b) por la mediación de *lo que ella misma hace*, por el *trabajo* y la herramienta; y c) por el *reconocimiento que recibe de los otros* en la lucha y se realiza como reconocimiento recíproco en el estado de derecho. En esta exposición no voy a hablar de la primera mediación, que es el tema de la filosofía teórica o del lenguaje, sino de las dos siguientes, que son los ejes de la filosofía práctica.

El trabajo juega un papel central en el proceso de la diferenciación y el desarrollo de la conciencia a partir de su unidad inmediata con la naturaleza. La conciencia surge en primer lugar con la experiencia de las necesidades o con el sentimiento de carencia, como conciencia de la diferencia, de la separación y de la oposición frente a la naturaleza. Mediante el trabajo busca el hombre suprimir esa diferencia o recuperar de otra manera la adecuación de lo objetivo y lo subjetivo. “El sentimiento de la separación o carencia es la necesidad (*das Bedürfnis*); del sentimiento de necesidad nace el deseo (*die Begierde*) y la satisfacción del deseo es el goce (*der Genuß*)” (SS 10). *El trabajo* es precisamente el término medio y el pasaje activo de uno a otro de estos extremos: de la necesidad y el deseo a la satisfacción y el goce.

El trabajo es un diferimiento de la destrucción inmediata del objeto por el uso o el consumo y un diferimiento de la satisfacción de la necesidad y del goce. En el trabajo el goce se encuentra reprimido, o postergado, se ha convertido en algo ideal, que existe solamente en la representación, desplazado al futuro (*der Genuß ist gehemmt und aufgeschoben, er wird ideell*, SS 13). El trabajo no se comprende sin este poder de jugar con los tiempos. El animal no tiene este poder de diferir, no es, como el hombre, amo del tiempo, por eso permanece prisionero de la inmediatez natural.

En las Lecciones de Heidelberg de 1817/18 relaciona Hegel expresamente esta apertura de la temporalidad con la agricultura. La agricultura trabaja con el futuro, tiene que preparar con tiempo la tierra para la época de la siembra, y esperar el tiempo de la cosecha; en su mayor parte el fruto cosechado no es consumido porque los granos tienen que ser almacenados. La cosecha guardada es un pasado presente, trabajo acumulado que está ahí, disponible, para proveer a la subsistencia futura de todo el año: “Con la agricultura cesa la vida errante que vive únicamente del presente”, y aparece el

sedentarismo de la espera de los tiempos. El agricultor trabaja duro en las épocas de la preparación de la tierra para la siembra y de la cosecha. Pero durante los períodos más largos está sedentario a la espera del tiempo, de la llegada de la estación o la época de sus duras tareas⁴.

El trabajo se define como “*satisfacción contenida*”, “*gozo postergado*” y en cuanto tal no es solamente un dar forma al objeto, sino también al propio sujeto mediante la negación y el dominio del impulso natural a la satisfacción inmediata del deseo. Gracias a este dominio de sí mismo, al esfuerzo y la disciplina del trabajo, y al avance acumulativo de la técnica en cuanto objetivación comunicable del propio trabajo, consigue el hombre el dominio del mundo, o la capacidad de formarlo de acuerdo a sus proyectos y necesidades, de tal manera que el objeto, como lo otro de sí, deja de ser algo extraño y opuesto, u hostil a él, y puede habitar en este mundo trabajado por él como en su propia casa (zu Hause, bei sich selbst sein, o chez soi, son expresiones de la idea de libertad).

El trabajo productivo material es para Hegel un modelo conceptual de la acción humana en general, porque él no acepta la contraposición clásica que proviene de Aristóteles entre “*praxis*” y “*poiesis*”, como categorías para la demarcación de dos esferas de actividades determinadas por propiedades que las oponían entre sí. Usa incluso de manera provocativa la palabra “*Produkt*”, que pertenece del mundo del trabajo, con referencia a la génesis del espíritu: “El espíritu es algo activo. La actividad es su esencia; y él es su producto”⁵. Hegel piensa la filosofía práctica a partir de la idea de una “*praxis poética*”, cuya obra es la historia misma, idea más acorde con la época de las revoluciones y de la construcción política del Estado moderno. Estos conceptos, de *la historia* como obra de la libertad, *de la revolución*, y de la construcción de la estructura política del Estado como algo diferente de la *sociedad*, no habían sido pensados por los antiguos y no podían comprenderse con la categoría aristotélica de *praxis*.

2. La lucha por el reconocimiento y el trabajo en el antiguo régimen⁶

⁴ “Solamente en una determinada estación del año puede el hombre procurarse los medios de su subsistencia; así se introduce la preocupación por los otros tiempos del año, y aparecen en el trabajo agrícola pasado y futuro” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg, 1817/18, Eds. C. Becker, W. Bonsiepen *et al.*, Hamburg, 1983, §103, p. 130).

⁵ “No es adecuado hablar del espíritu como ser. *Er ist aber etwas Tätiges. Die Tätigkeit ist sein Wesen; er ist sein Produkt*” (G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner Verlag Hamburg 1955, 55).

⁶ Cfr. J. De Zan 2009 cap. 10.

El relato hegeliano de la lucha por el reconocimiento no es la descripción de un estado real de situación existente en algún momento histórico, sino que se trata de la reconstrucción de las condiciones que tienen que ser pensadas para comprender y explicar la salida del estado de naturaleza, la creación del mundo del espíritu y del estado de derecho. El reconocimiento del otro como otra conciencia, que es el centro de su propio mundo, y el descentramiento de ambos, son presupuestos de la creación de la intersubjetividad mediante el lenguaje. Todo esto está para nosotros naturalizado, pero no son fenómenos naturales, algo simplemente dado, por lo tanto hay que reconstruir el proceso que explica cómo ha sido posible esta transformación esencial de la salida del estado de naturaleza, y como contribuir a su reproducción en el tiempo.

“Hegel se propone demostrar en primera instancia –explica E. Düsing, cómo se produce, para un individuo autoconsciente, la génesis del significado de la expresión: ‘otra autoconciencia’. La génesis de este significado o el saber que hay otra conciencia, no es una inferencia a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro”⁷; y tampoco es una cuestión meramente epistémica, de conocimiento objetivo, sino que implica, al mismo tiempo, el sentimiento de *respeto* moral en el sentido de Kant. La cuestión del reconocimiento se resuelve para Hegel en el campo de la acción, mediante la lucha y el trabajo, como una victoria recíproca sobre el encapsulamiento egocéntrico de las individualidades.

La experiencia de los vencidos, que por miedo a perder la vida se han sometido a una *servidumbre voluntaria*⁸, recorre los momentos de *la angustia* ante la muerte, *la esclavitud del servicio* bajo la dominación de un señor y el aprendizaje de la disciplina del *trabajo*, por el cual se alcanza el *dominio de la naturaleza* interna y externa. Mediante la angustia, la servidumbre y el trabajo el esclavo hace un aprendizaje y alcanza su formación (*Bildung*), que lo transforma esencialmente. De estas experiencias la más decisiva es el aprendizaje que se realiza mediante el trabajo. El trabajo es “lo formativo” porque da forma (*bildet*) a los objetos para el uso del hombre, y forma sobre todo al sujeto, su carácter y sus habilidades.

Los alemanes llegan a decir que, así como el XVIII fue el siglo de la Ilustración, el XIX fue el siglo de la *Bildung*. Esta es una palabra que se usa casi siempre en alemán, porque no tiene un término equivalente en la mayoría de las otras lenguas y ha sido un giro significativo propio de la cultura alemana desde fines del XVIII. En castellano se

⁷ Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986, 313.

⁸La expresión es del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne La Boétie 1572; Madrid, Trotta (2008). Si bien no he encontrado la expresión en los textos de Hegel, es claro que lo que pone fin a la lucha es el sometimiento voluntario de quien reconoce al otro como su señor. Con esto quiero corregir mi expresión en la página 289 de la primera edición de mi libro sobre *La filosofía práctica de Hegel* (2003) cuando digo que “el señor obtiene *por la fuerza* el dominio y el reconocimiento de los vencidos”.

traduce relativamente bien por “formación”, que evoca como el término alemán la reminiscencia del uso para la formación espiritual religiosa, aunque en nuestra lengua el término “formación” no tenga el rango y la riqueza semántica de la “Bildung” alemana, cuyo significado ha cobrado matices diferentes. En esta historia semántica moderna se esfumó sin desaparecer del todo el sentido religioso, y la *Bildung* se convirtió en un rasgo distintivo de la alta burguesía, como lo testifica el uso de la palabra compuesta: *Bildungsbürgertum*. Este fenómeno ha sido en parte resultado de la intensa vida social y cultural fomentada para llenar el ocio de esta clase pudiente y compensar su falta de rango nobiliario. Finalmente, a partir de Hegel la *Bildung* “se contaminó” con el trabajo (dice Koselleck), y dejó de aparecer como un privilegio de clase, para pasar a ser un producto de la disciplina y el esfuerzo personal de autoformación, desligada de la posición social, aunque no del contexto y de sus fuentes histórico-culturales⁹. “Solamente mediante la disciplina de la Bildung llega el hombre a ser lo que debe ser... a diferencia del animal, el hombre debe hacerse a sí mismo lo que debe ser”¹⁰.

El señor, que ha permanecido ocioso, no ha aprendido a trabajar, y no se ha formado a sí mismo mediante la *Bildung*, entonces se verá forzado a la postre a reconocer al esclavo, y no solamente por su dependencia del trabajo y el servicio de él para poder satisfacer sus necesidades, sino también porque la *Bildung* se impone por su superioridad. Es a través del rodeo de una larga historia como ésta que se ha hecho posible la superación del estado de guerra primitivo, primero mediante el reconocimiento unilateral y la obediencia de los siervos. La estructura de la relación amo-esclavo pone fin a la violencia de la guerra, evita la muerte de ambos y mantiene un cierto ordenamiento social. La Revolución liquida finalmente el antiguo régimen y produce la inversión (*Umkehrung*) de la relación de dominación y servidumbre, que instituye en principio el estado de derecho, o de reconocimiento recíproco.

El concepto de la inversión de la relación de dominación, que produce un salto cualitativo en la historia, no se tiene que pensar como una *inversión relativa* de las posiciones en la que el antiguo amo se transforma en esclavo del esclavo, sino como una *inversión absoluta* que suprime la estructura misma de la relación de dominación y la reemplaza por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos de todos como personas. Esta forma de reconocimiento y la conquista de la libertad no se tienen que

⁹ Cfr. Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, capítulo 4, “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”, 49-95.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner Verlag Hamburg 1955, 58.

pensar tampoco como acontecimientos que ya se han cumplido en plenitud, sino como avances en lo que es el sentido y el fin de todo el proceso de la historia.

El resultado directo de la lucha violenta es la dominación, y no el buscado reconocimiento. Pero al mostrar que el principio del poder no está en la fuerza ni en la voluntad de mando, sino en el sometimiento voluntario, mientras el reconocimiento como tal es efecto de la *Bildung* y el trabajo, Hegel concibe una estructura de relaciones dialécticas que él mismo aplica para la superación de la dominación en otros campos. El modelo dialéctico del reconocimiento está presente incluso en el propio concepto de espíritu, clave de toda su filosofía. “Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbst sein im Andersein*), en esta dinámica interna está actuante siempre precisamente el reconocimiento”¹¹.

De esta manera se esboza una concepción del mando y la obediencia en la filosofía política que permite comprender la construcción y la legitimación democrática del poder político real, aunque el propio Hegel no haya explicitado este nuevo concepto del poder¹². La dialéctica de la relación amo-esclavo es el modelo de la inversión de las relaciones de poder político que estaba ya implicado en el concepto de la soberanía popular, que se explicita en la idea marxista de la revolución social y en la teoría de la democracia deliberativa radical.

3. Trabajo y reconocimiento en el estado de derecho¹³

“*La fuente* y el origen del derecho de propiedad es el trabajo...” (HGW, 8.227). La tesis de que la propiedad se funda en el trabajo y en la elaboración de las cosas ha sido considerada como un típico teorema de la temprana filosofía social burguesa, que tenía su base intuitiva en el trabajo artesanal y en el laboreo manual de la tierra, como se puede comprobar también por ejemplo en Locke, que fue de los primeros en sostener que la propiedad privada había tenido su origen en el trabajo del hombre.

Hegel argumenta también que, más allá de la cuestión del origen y de la formalidad del derecho, la realidad y el reconocimiento de la propiedad no se mantiene pacíficamente como algo desconectado del trabajo, de la posesión y del uso de la cosa¹⁴. Esta doctrina tenía un importante significado político en aquel tiempo de reformas y de

¹¹ Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986, 307.

¹² Cfr. J. De Zan, *La vieja y la nueva política. Libertad, Poder y Discurso* Bs. As. UNSAM-Edita 2013, Capítulo IV “El concepto del poder político”.

¹³ Cfr. J. De Zan 2009 cap. 9.

¹⁴ Cfr. J. De Zan 2009, 420/21.

transformación del antiguo régimen tendientes a liquidar los restos de los derechos feudales, porque daba las bases para la justificación de los reclamos de los campesinos a la propiedad de la tierra contra los antiguos señores feudales, como lo sostiene abiertamente en su exposición oral de las *Lecciones de 1817/1818*¹⁵.

La posesión llega a ser recíprocamente reconocida, legítima, y pacífica en tanto es universal, es decir: en la medida en que todos los miembros de la sociedad civil tienen el goce de este derecho. Solamente bajo esta condición de igualdad de derecho puede obtener la propiedad la reciprocidad del reconocimiento universal y puede valer como derecho, no como un privilegio. El goce pacífico de un derecho y el efectivo respeto del mismo presupone el reconocimiento recíproco sin el cual la apropiación privada de las cosas del mundo, que excluye a todos los demás, no puede estabilizarse y tener seguridad (HGW 6.309). “En la propiedad en cuanto derecho el acto de la exclusión se transforma en un acto tal que todos colectivamente excluyen del mismo modo a cada uno de los otros, y en la posesión de algo determinado todos tienen, del mismo modo, su posesión. ... *La seguridad de mi posesión es la seguridad de la posesión de todos; en mi propiedad todos tienen su propiedad*” (HGW 6. 324–325)¹⁶.

4. El trabajo abstracto en la revolución industrial y en la economía capitalista¹⁷

Seré más breve en esta perspectiva de Hegel porque es más conocida y porque los análisis de Marx y de tantos otros han avanzado mucho más allá en esta línea.

Hegel estudia en primer lugar la estructura formal o la lógica de la cosa y muestra que mediante la división del trabajo y el empleo de la máquina, se produce un desacoplamiento entre el trabajo y las necesidades propias del individuo. Este es el trabajo abstracto, que está orientado a producir un excedente destinado al mercado. El excedente con respecto a las necesidades del productor permite satisfacer, mediante el intercambio, las necesidades de los otros, al mismo tiempo que se satisfacen las otras necesidades del primero. La relación de equiparación de las mercancías con respecto a las necesidades de cada uno: “en cuanto *igualdad* de ambas *reconocida*, es el *valor* de las cosas” (HGW 8. 226). La medida concreta del valor de una mercancía es el precio.

¹⁵ G.W.F Hegel: *Lecciones de Heidelberg* 1817/1818 Ed. cit. § 101, p 127.

¹⁶ Hegel no imaginaba seguramente la posibilidad de un incremento de las *fuerzas de seguridad*, estatales y privadas, tan enorme como el que han desarrollado las sociedades actuales para garantizar su sistema de exclusión, y el reconocimiento unilateral de un derecho ilimitado de unos pocos.

¹⁷ Cfr. J. De Zan 2009. p 259 ss. y cap. 14.

La unidad de medida universal en la fijación del precio o en la equiparación del valor de las cosas es el dinero. Teniendo en cuenta toda esta conexión se comprende ahora el significado condensado en la compacta fórmula siguiente: “El excedente, puesto en la indiferencia, como universal y como posibilidad de todas las necesidades, es *el dinero*... El dinero es lo universal, la abstracción del cambio que todo lo puede mediar” (SS 32) y vuelve a conectar el trabajo abstracto con las múltiples necesidades concretas. *El dinero* es este concepto material existente, la forma de la unidad, o de la posibilidad de todas las cosas de las necesidades” (HGW 6. 324).

Esta suerte de ontología fenomenológica del trabajo, la propiedad de las cosas y el dinero como cosa universal se corresponde aparentemente con la teoría económica que había divulgado Adam Smith sobre el valor-trabajo, una idea de los economistas del siglo XVII, defendida también por Locke, consideraba que la cantidad de trabajo incorporado a una mercancía es la medida de ese valor. La fórmula de Smith decía: “El trabajo es la medida real del valor en cambio de todas las mercancías”¹⁸. Hegel había leído *La riqueza de las naciones* pero observaba que esta teoría económica era refutada por los hechos, como las fluctuaciones del valor del trabajo y su tendencia a la baja. La gran paradoja para él era que con el avance de la industrialización y el incremento de la riqueza el valor del trabajo desciende y aumenta la desocupación de grandes masas de población.

La *Filosofía del derecho* (§ 245) analiza la tendencia a las crisis cíclicas que genera el desarrollo de la economía y observa que la lógica propia del sistema económico llevaría a mantener desocupada una parte de la clase trabajadora. La crítica sobre la división del trabajo pueden resumirse en dos ítems: 1) los desequilibrios del sistema del trabajo abstracto y del mercado que requieren la intervención compensadora del Estado y, 2) la deshumanización y el no reconocimiento del trabajador en la producción industrial. “La conciencia del obrero industrial se ve rebajada hasta el último grado de embrutecimiento” (HGW 6. 323-324).

Hegel ha señalado también el problema del crecimiento de la desigualdad social en el desarrollo de la economía moderna y la grave amenaza para el estado de derecho representada por la ilimitada concentración de la riqueza que forma un poder económico mayor que el poder político y que no es por lo tanto controlable por el Estado.

¹⁸ Adam Smith, *Wealth of Nations*, ed. W. R. Scott, vol. I, p. 30.

Siglas:

HGW: *Hegels Gesammelte Werke*, Hamburg: F. Meiner, 1968 y ss; las cifras corresponden al tomo y nº de página de las obras completas.

SS: *System der Sittlichkeit*, Hamburg: Felix Meiner, 1967.

La Naturaleza obrando sobre sí: trabajo y alienación desde Marx y Schelling

Gustavo Adolfo Domínguez¹

(UBA-UCES)

Introducción

Se revisa aquí la profunda imbricancia entre el trabajo humano y la Naturaleza, a partir de los aportes de Marx y de Schelling. En efecto, desde el primero se denota la importancia del trabajo humano como forma de modificar la naturaleza y las relaciones con otros hombres. Siendo bien conocida su teoría de la alienación del trabajador en manos del capital, no deja de ser sugerente otra alienación propuesta: enajenación entre el hombre y la Naturaleza denotada en tanto “fractura metabólica”, un caro olvido de la continuidad entre *homo* y *natura*, pues esta última es su cuerpo inorgánico ignorado, siendo el valor algo no exclusivamente dado a partir del trabajo puesto que la propia naturaleza es generadora de riqueza. Se relacionan estas ideas con la propuesta schellinguiana de una naturaleza orgánica siempre viva, que asume grados de complejidad creciente y en donde el espíritu es su contraparte bajo un esquema monista y solidario, siendo la naturaleza “espíritu inconsciente” y el espíritu “naturaleza consciente”. La alienación en este caso viene dada por el acto de filosofar, donde el hombre se separa del devenir natural en su consciencia, reuniéndose nuevamente con ella al identificarse en la creación artística. La creatividad es entonces una cualidad inherente tanto a *natura* como al hombre, y el trabajo humano es una expresión de ella, puesto que las modificaciones que éste realiza son transformaciones que en última instancia realiza la Naturaleza sobre sí. De este modo cabe pensar a partir de ambos autores la naturaleza de la alienación en el trabajo y cómo tal trabajo es una cualidad

¹ **Gustavo Adolfo Domínguez** es Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Es tesista de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Se desempeña como Ayudante en “Introducción al Pensamiento Científico” – Ciclo Básico Común – UBA – Cátedra Flax. Colaborador externo en “Psicoanálisis y psicosis social. Efectos del discurso psicoanalítico sobre la civilización occidental”. Director: Prof. Raúl Courel. Programación 2011-2014. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA. Colaborador externo en “Hechos y Valores, Historias y Narrativas. La Perspectiva Hermenéutica en el Campo Psi.” Directora: Rovaletti, María Lucrecia. Programación 2011-2014. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA. E-mail: dominguez.universidad@gmail.com.

ontológica no sólo del hombre, sino de la naturaleza toda en tanto actividad transformadora.

Los monismos marxianos y schellingianos

Tanto Marx como Schelling postulan ontologías monistas de diferentes categorías. Schelling, antecediendo históricamente a Marx, y siendo miembro de la “tríada idealista” compuesta por Fichte, Hegel y el mentado, elabora un Sistema de la Identidad donde fusiona Espíritu y Naturaleza, durante fines del siglo XVIII y principios del XIX. Según su propuesta existe una duplicidad originaria entre Yo y Natura, siendo ambos elementos dos caras de un mismo trasfondo ontológico, lo Absoluto, el que se desdobra para seguir un desarrollo histórico, un devenir constante, adquiriendo niveles de complejidad creciente. La separación entre espíritu y naturaleza es parte entonces de un proceso integral, siendo la naturaleza un antecedente del Yo individual (pues lo constituye material e idealmente), pero conteniendo dentro de su desenvolvimiento histórico los gérmenes del Yo trascendental.

La naturaleza actúa mediante dos procesos: en tanto *natura naturans* y *natura naturata*. La primera consiste en la naturaleza en tanto actividad productiva, creadora constante de nuevas formas, en tanto que la segunda es el aspecto objetivo de la naturaleza, los productos ya acabados. La producción es su carácter subjetivo, que nunca cesa; la segunda, siendo el carácter objetivo, no se agota en estos productos ya que todo producto es a su vez productor. Veamos un ejemplo: el agua puede ser considerada como un producto acabado, una “cosa”. Sin embargo posee la potencialidad de reaccionar químicamente con otras sustancias químicas, transformándose en otra molécula, o bien pueden extraerse de ella sus componentes atómicos, hidrógeno y oxígeno en este caso, mediante electrólisis por ejemplo. De esta suerte, lejos de ser un producto terminado, el agua tiene la capacidad de producir nuevas formas al interactuar con otros elementos. La *natura naturans* en consecuencia sigue actuando también en los productos, existiendo entonces una actividad constante en la Naturaleza y en donde nunca hay agotamiento pleno en el producto. El ser, para Schelling, se identifica con el devenir, y la cosa con el producto (*natura naturata*). Esta naturaleza dual de Natura tiene su antecedente en las ideas de Spinoza, así como también el paralelismo psicofísico tiene su correlato en el Sistema de la Identidad schellingiano.

La naturaleza, al dividirse en *natura naturans* y *natura naturata*, produce productos. Ahora bien, en su producción es libre, y en sus productos necesaria (pues

tales productos, objetos del mundo externo, responden a leyes naturales). En tales productos es teleológica, observándose tal finalidad en la naturaleza orgánica, dado que los organismos son causa y efecto de sí mismos y albergan en sí el concepto que les da forma; sin embargo, en su producción es completamente ciega e inconsciente. De allí que se nos aparezca como un producto teleológico, pero sin serlo en su origen. Ahora bien, tal estado de cosas en la naturaleza constituye la forma objetiva de la libertad.

Así pues, el fenómeno completo de la libertad y la necesidad unidas en el mundo externo me lo ofrece únicamente la naturaleza orgánica, y esto se pudo concluir ya por anticipado a partir del lugar que ella ocupa en la serie de producciones de la filosofía teórica, por cuanto que, según nuestras deducciones, ya es incluso un producir objetivado, en esta medida, por tanto, limita con el actuar libre, y, no obstante, es un intuir no consciente del producir, luego en esta medida es ella misma un producir ciego (Schelling, 2005, p. 406).

Así como la naturaleza adquiere grados de complejidad creciente, pasando de lo inorgánico a lo orgánico mediante el desarrollo de sucesivas “potencias” (magnetismo, electricidad y combinación química en lo inorgánico; irritabilidad, sensibilidad y fuerza formativa en lo orgánico), el espíritu sufre transformaciones al pasar de la intuición irreflexiva a la reflexión consciente, donde adquiere noción de sí y de la naturaleza. Estas potencias del Yo siguen un recorrido paralelo al desarrollo del mundo natural (es decir, adquiere complejidad creciente a partir del conocimiento de sí y de natura) de modo tal que el desarrollo del Yo es tematizado por el autor como un desarrollo gnoseológico, en tanto que el devenir natural es trabajado como un desenvolvimiento ontológico.

Sin embargo, como se comentó, el Yo trascendental es el aspecto consciente de la Naturaleza, y el desarrollo natural es el aspecto inconsciente del devenir del espíritu, conformando ambos un mismo fenómeno analizable por dos vías diferentes. De este modo se define al sistema schellinguiano como un idealismo objetivo, idealismo diferente al tematizado por Fichte y Hegel. Del primero toma su *Doctrina de la Ciencia*, pero rechaza el que la naturaleza sea una mera resistencia al desarrollo del Yo, siendo este último la única instancia ontológica positiva (siendo la naturaleza de carácter negativo por ser mera oposición). Respecto a Hegel también toma distancia, puesto que en él la naturaleza presenta un carácter dialéctico previo al desarrollo del Espíritu.

En el caso de Marx asistimos a un monismo diferente al de Schelling, puesto que postula una base material de la existencia con un desenvolvimiento dialéctico de cuño hegeliano.

En efecto, en su tesis de doctorado Marx tematiza el materialismo de Demócrito y Epicuro, que servirá de base para elaborar una propuesta filosófica donde el fundamento material de la existencia se desenvuelva dialécticamente, denominado materialismo histórico. La materia es el cimiento fundamental de la naturaleza y de toda la realidad, puesto que hasta los desarrollos sociales dependen de las relaciones materiales de producción. Esta posición marxiana concuerda con un abordaje científico de la naturaleza y de la realidad social, e incluso es sostén de la libertad humana. Siguiendo la tesis de *clinamen* epicúrea, según la cual los átomos materiales sufren un desvío al azar en su caída, Marx contempla que, si bien la naturaleza es de carácter material, esto no implica un determinismo, puesto que hay lugar para la novedad, con lo cual el hombre, siendo miembro de natura, no resulta ser algo especial sino una expresión de la libertad material. En tal sentido Schelling concuerda en que la libertad es una prerrogativa de la Naturaleza, encarnada en la figura de la *natura naturans*.

Trabajo y alienación

En Marx es conocida su tesis de alienación del trabajador bajo el sistema de producción capitalista, bajo la forma de plusvalor que es apropiada por la burguesía para acumular capital. En tal sentido el proletario no es dueño de su fuerza de trabajo, pues la vende al burgués, ni tampoco es dueño de lo que produce. Aquí se encuentra de manera resumida la noción de alienación del proletariado.

Ahora bien, existe otra forma de alienación contemplada en Marx que antecede a este análisis: la alienación del hombre respecto a la Naturaleza. En efecto, mediante la praxis el hombre transforma lo dado naturalmente, a la vez que se transforma a sí mismo. Con todo, en esta actividad pierde de vista su vínculo con la tierra, arrogándose incluso una superioridad ontológica bajo la forma de alma, divinidad, racionalidad, entre otras figuras, y en donde la naturaleza sería entonces algo dispuesto para ser manipulado en beneficio propio.

Esto resulta irreal dado que nuestra materialidad es la misma materialidad de la naturaleza, de modo que al transformar mediante el trabajo a natura, resulta que la naturaleza se modifica a sí misma. Según Foster (2000), Marx retoma las hipótesis de Epicuro, para quien la desviación de los átomos en su caída da lugar al azar y a la libertad, siendo tal característica del mundo natural el sustento para nuestra capacidad de aprehender el mundo mediante la autodeterminación racional por libertad. Nuestras percepciones son, en el fondo, naturaleza percibiéndose a sí misma: “Al oír, la

naturaleza se oye a sí misma; al oler, se huele a sí misma; al ver, se ve a sí misma” (Foster, 2000, p. 95). Estas sensaciones se relacionan con el cambio constante de las relaciones materiales, con la transitoriedad de las cosas, de allí que se perciba el devenir natural y el propio bajo la forma de temporalidad, que será la raíz para la elaboración de las relaciones históricas de Marx, historia que aúna la historia natural con la social. Y la sensación de tal cambio material se centra entonces en la apariencia, alienándose respecto a la esencia. La consciencia humana se encuentra enajenada desde el vamos al tomar como firme lo transitorio, y al forzar una necesidad mecánica en el mundo como en el sistema de Demócrito.

Respecto a la relación dialéctica entre el trabajo como actividad transformadora y la naturaleza, Marx señala que, en primera instancia, somos parte de la naturaleza, y que al trabajar sobre natura en realidad es la propia Naturaleza que obra sobre sí:

Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir. El que la vida física y espiritual del hombre se halla entrelazada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza se halla entrelazada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza (Marx, 1982, p. 600).

La naturaleza antecede al hombre en tanto materialidad, y la actividad productora humana configura su desarrollo histórico como especie. En tanto ser genérico el hombre se identifica con dicha especie y se asienta conscientemente en la libertad y la creatividad que le son inherentes, a diferencia del animal que actúa sólo para su subsistencia y, a lo sumo, la de sus crías. El hombre mediante el trabajo logra transformar su cuerpo inorgánico, la naturaleza, de maneras no observables en otras especies. Ahora bien, al arrebatársele al trabajador su producción bajo el capitalismo, se lo rebaja de su condición genérica a una mera actividad por la supervivencia, al igual que el animal. A decir de Marx: “...el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su vida genérica, su objetividad genérica real, y convierte su superioridad sobre el animal en la inferioridad de ver que se le sustrae su cuerpo inorgánico, la naturaleza.” (Marx, 1982, p. 601). La alienación se da entonces respecto a su cuerpo inorgánico y, a la vez, respecto a sí mismo y a otros hombres. Asimismo permite un avance predatorio sobre el mundo natural, bajo las reglas del capital.

Schelling no tematiza la cuestión del trabajo, pero sí tiene en claro el concepto de alienación: el hombre se enajena de la naturaleza a partir del momento en que se detiene a reflexionar sobre sus representaciones, siendo esto es a la vez el comienzo de

todo filosofar. Previo a este momento el hombre se encuentra sumergido en el devenir natural, al igual que el resto de las especies, más, con el acto de reflexión, se aleja para avanzar en otro recorrido, el del desarrollo progresivo del Yo trascendental con el creciente conocimiento del mundo natural concomitante (el *Sistema del Idealismo Trascendental* de Schelling implica el desenvolvimiento dinámico de las categorías kantianas y las condiciones de posibilidad del conocimiento). Paradójicamente esta alienación del hombre se sostiene en la libertad, libertad que se configura como libre arbitrio. La reunificación entre hombre y naturaleza se dará en la intuición y creatividad artística, como luego se verá.

Fractura metabólica

En *El Capital* Marx define al trabajo como el proceso que ocurre entre el hombre y la naturaleza, donde el primero regula el metabolismo existente con el mundo natural. Este metabolismo se ve quebrado a partir de la producción capitalista, con la separación entre ciudad y campo.

Marx critica la exposición de Malthus acerca del conflicto entre la población humana, creciente de forma geométrica, versus la producción de alimentos, creciente de forma aritmética. Malthus deja de lado las variantes históricas en juego, pues su planteo es universalista y atemporal (toda población humana se enfrenta a esta problemática), y desconoce las posibilidades del hombre para remediar la fertilidad del suelo mediante abonos. Por otro lado es discutible el que el crecimiento de los alimentos se dé de forma aritmética, pues estudios del siglo XIX ya mostraban que también se daban de manera geométrica bajo condiciones adecuadas.

Para Marx el malthusianismo defiende una concepción económica disfrazándola de naturalismo. Lo que se encuentra en juego es la necesidad de la clase burguesa de deshacerse de las subvenciones a los pobres (la famosa *poor laws* inglesa) para armarse de un ejército de reserva proletario para la industria naciente. Si se justifica que la población crece más rápido que los alimentos, se elimina la necesidad de subsidiar puesto que las clases pobres son las que suelen tener más hijos.

Este razonamiento despreciable es criticado por Marx, y acude a los trabajos de un químico agrícola de la época, Justus von Liebig, quien postulaba la relación entre ciertos componentes químicos (nitrógeno, fósforo y potasio por ejemplo) y el crecimiento de los cultivos. La agricultura inglesa de la época utilizaba guano (estiércol de aves) importado de Sudamérica, agotando en pocas décadas las reservas. Esta

agricultura predatoria no permitía la renovación de los elementos esenciales para la vida vegetal, agotando en consecuencia los suelos. Liebig echaba en cara el que Inglaterra, con sus desarrolladas ciudades e industria, desperdiciara los desechos humanos contaminando ríos en lugar de aprovecharlos para fertilizar los suelos. Esta idea de corte, de ruptura entre la producción agrícola capitalista y el agotamiento y falta de preocupación por utilizar abono orgánico permiten a Marx generar la idea de que existe una “fractura metabólica” entre el hombre y la naturaleza a partir de la necesidad del capital de generar más y más pero sin tener en cuenta un desarrollo sustentable. De allí que para Marx resulte claro que no sólo la labor humana es generadora de riqueza, sino también la propia naturaleza, siendo el agotamiento de los suelos una prueba de que sin tener en cuenta el metabolismo entre los hombres y natura poca riqueza puede lograrse. La noción de metabolismo implica:

... el complejo intercambio dinámico que se produce entre los seres humanos y la naturaleza, como consecuencia del trabajo humano. El concepto de metabolismo, con sus nociones asociadas de intercambios materiales y acción reguladora, le permitía expresar la relación humana con la naturaleza como una relación que incluía las "condiciones impuestas por la naturaleza" y la capacidad de los seres humanos para afectar este proceso (Foster, 200, p. 245).

Superación de la alienación Hombre-Naturaleza

Para Marx a partir de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y el consecuente acceso a la labor comunal, el hombre se reunifica con la naturaleza a partir de la integración del humanismo y del naturalismo en la Historia:

La historia es de por sí una parte real de la historia natural, de la transformación de la naturaleza en hombre. La ciencia natural se convierte más tarde en la ciencia del hombre y, a su vez, la ciencia del hombre englobará a la ciencia natural y sólo habrá, así, una ciencia (Marx, 1982, p. 624).

El hombre encuentra su realización objetiva en la naturaleza al transformarla con su trabajo, y mediante la integración social con otros hombres. De este modo Marx establece una identidad entre historia natural e historia humana: “Realidad social de la naturaleza y ciencia natural humana o ciencia natural del hombre son términos equivalentes” (Marx, 1982, p. 624), y esta identidad se vuelve consciente a partir de la organización social comunista, una autoconsciencia de la esencia del hombre y la

naturaleza y el rol de la praxis mediadora. La historia humana hunde sus raíces en las transformaciones geológicas de la Tierra, en el origen de lo vivo a partir de lo inorgánico (*generatio aequivoca*) y en la evolución de lo vivo. La idea de temporalidad es clave pues tanto el devenir natural como la historia humana se nutren del movimiento material. Por otro lado el trabajo cumple un rol fundamental en la evolución del ser humano, tal como lo tematiza Engels en su “El papel del trabajo en la transición del mono al hombre”.

La explotación de la tierra por parte del capital enajena esta relación con la naturaleza, convirtiéndola en cosa muerta, fetichizándola como mercancía. La separación del campesinado, durante el proceso de acumulación originaria, de la tierra comunal para su empleo en la industria urbana, con condiciones de higiene deplorables, contaminación, falta de aire puro, transmisión de enfermedades, estrés, son una muestra de tal separación entre el hombre y natura. El acceso al socialismo implica un mejor aprovechamiento de la tierra y desconcentrar la población de los medios urbanos, de modo tal que la producción se vuelva sustentable con el medio, superando de este modo la fractura metabólica.

En Schelling la reunificación entre el hombre y la naturaleza surge por otra vía, mediante la actividad artística. Aduce el autor que en la obra de arte, o producto artístico, confluye el acto libre voluntario y la intuición objetiva de forma consciente. Veamos su razonamiento: en el producto natural orgánico, la naturaleza produce sin consciencia, de forma ciega, un producto que se nos aparece como teleológico (con consciencia). Por oposición, si creamos algo libremente, el producto objetivado debe ser inconsciente.

... la naturaleza comienza sin consciencia y termina con consciencia, la producción no es teleológica, pero sí el producto. El Yo, en la actividad de la que aquí se trata, ha de comenzar con consciencia (subjetivamente) y terminar en lo no consciente u objetivamente, el Yo es consciente según la producción [y] no consciente respecto al producto (Schelling, 2005, p. 411).

Ahora bien, el actuar libre nunca cesa, pues si se objetivara totalmente en un producto alcanzándose una identidad plena entre libre actuar y objeto, cesaría la libertad. Sin embargo, debe alcanzarse tal producto inconsciente mencionado. Tal contradicción, si se resolviese en el producto, daría a la inteligencia una plena satisfacción, un estado de beatitud, paz. Lo que permite esta conciliación entre lo consciente y lo no consciente es la identidad absoluta, superación de ambas instancias.

La diferencia con lo visto anteriormente es que tal identidad absoluta aparece en el objeto, siendo para el Yo algo ajeno a sí mismo y, por ende, más allá de toda libertad. Así pues, el producto de la libertad del Yo aparece como contrario a la libertad, pero a la vez como producto del Yo: tal actuar libre pero inconsciente constituye el genio, y su producto, la obra genial u obra de arte.

Que toda producción estética se basa en una oposición de actividades se puede concluir ya con razón de los testimonios de todos los artistas de que son impulsados involuntariamente a la producción de sus obras y que mediante su producción sólo satisfacen un impulso irresistible de su naturaleza (Schelling, 2005, p. 414).

Toda producción estética surge de la contradicción aparentemente irresoluble de lo consciente y lo inconsciente, que sin embargo se resuelve en la obra de arte. Tal producto, que implica una finalización de la producción, produce en el artista un sosiego tranquilizador, una armonía infinita a decir de Schelling. Del mismo modo, tal impulso artístico se le aparece como una necesidad imperiosa, que se resuelve inconscientemente en el producto.

En la producción artística se dividen, a su vez, un componente consciente y otro inconsciente. El primero corresponde al saber técnico del artista, saber que puede ser enseñado a otros. El segundo a la inspiración propiamente dicha, que responde a la naturaleza interna del artista. El genio artístico es la síntesis de ambas instancias, objetivada en la obra de arte.

El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una infinitud no consciente (síntesis de naturaleza y libertad). El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente (Schelling, 2005, p. 417).

Como se ha visto, la obra estética representa una armonía infinita, al contraponerse a una contradicción infinita entre consciencia e inconsciencia. Esto se traduce en un producto que, en tanto finito, representa algo infinito; tal representación es la belleza según Schelling, y sin belleza no hay obra de arte. Asimismo la obra de arte es ajena a toda finalidad, lo cual la diferencia de los artefactos (elementos creados también por contradicción del Yo pero con fines esperados).

Con su estética Schelling cierra el sistema del idealismo trascendental. Lo que comenzó para el filósofo como una división, en el arte se logra la síntesis acabada. En la

Filosofía la síntesis aparece de forma subjetiva, en tanto que en el Arte aparece de forma objetivada en la obra de arte. En la filosofía el órgano principal es la intuición intelectual, con el cual se anoticia el Yo de la identidad absoluta. En el arte el órgano es la intuición artística, en donde la identidad absoluta surge en la obra estética finita. Todo el recorrido del Yo se cierra aquí, dando Schelling lugar a una nueva reapertura a partir de que la filosofía, al acceder al arte, se transforme en mitología; mitología no creada por poetas (artistas) sino por el saber filosófico. Asimismo esta síntesis de la obra de arte implica una salida a la alienación del hombre con natura, pues la beatitud alcanzada en la contemplación de lo bello recuerda a la fusión originaria antes del primer filosofar.

Conclusiones

Tanto Marx como Schelling, desde monismos diferentes, plantean que en la Naturaleza existe libertad, historia, transformaciones y creatividad. El hombre es parte de tal devenir y sus actividades son fruto de la emergencia de nuevas propiedades del movimiento natural. También en ambos autores quedan explicitados procesos de alienación, destacando la situación previa a tales procesos y la posible forma de solucionarlos. En el caso de Marx el estado previo a la alienación capitalista consiste en la actividad comunal primitiva, donde la separación con la naturaleza es mínima. Durante el ascenso del capitalismo se inicia la fractura metabólica, un proceso de alienación que se conjuga con la alienación del trabajador bajo la forma de producción burguesa. La superación de tal situación viene de la mano con la adquisición de conciencia de clase y la consecuente revolución que modifique los modos de producción. Esto implica un cese de la extracción de plusvalía así como una consideración de los complejos procesos naturales que surgen de la interacción entre una actividad industrial y la Naturaleza.

En el caso de Schelling el estado previo a la alienación consiste en una suerte de armonía con el mundo natural, una suerte de ajuste entre actividad humana y su mundo circundante, *Umwelt*. Ahora bien, desde el momento que el hombre comienza a reflexionar, se produce un distanciamiento de natura y un desarrollo del espíritu. Esta alienación es superada cuando mediante la misma actividad reflexiva, en conjunción con la intuición intelectual propia del artista, se conjugan nuevamente naturaleza y espíritu, recueprándose la armonía perdida pero bajo una síntesis superior.

En ambos casos mediante la actividad cultural humana se llega a un punto de retorno a la identidad con la Naturaleza, al caerse en la cuenta de que somos partes integrantes de ella, y que además dependemos de delicados procesos naturales, algo claramente observado por la ecología.

El trabajo, como actividad transformadora de la naturaleza y de la propia humanidad en el caso de Marx, puede analogarse con la actividad artística y el filosofar señalados por Schelling, donde se complejizan actividades propias de la Naturaleza. Los monismos propuestos pueden ayudar a considerar otros tipos de tratos hacia el mundo natural y a repensar el rol social y medio ambiental del capitalismo actual, donde claramente la actividad productiva actual no da abasto para renovar multitud de recursos. En tal sentido la humanidad sufre de una suerte de “inconsciencia ecológica”, afín a la alienación natural marxiana y schellinguiana.

Bibliografía

Foster, J. B. (2000), *La Ecología de Marx*. España: Ediciones de Intervención Cultural/Viejo Topo.

Marx, K. (1982), *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1995). *El capital: Crítica de la Economía Política, Tomo 1*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schelling, F. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza.

Schelling, F. (2004). *First outline of a System of the Philosophy of Nature*. New York: State University of New York Press.

Schelling, F. J. (2005). *Sistema del Idealismo Trascendental*. Barcelona: Anthropos.

Modernidad y trabajo.

A propósito de la interpretación de Martin Heidegger

Carolina Donnari¹

(UNS)

El presente trabajo se propone abordar las consideraciones de Martin Heidegger en torno al concepto de trabajo, y su conexión con la interpretación heideggeriana de la metafísica moderna. Para ello, analizaremos en primer lugar la relación entre trabajo, técnica y nihilismo, que Heidegger elabora a partir de una lectura de *El trabajador*, de Ernst Jünger. A continuación, nos detendremos en las consideraciones de Heidegger en torno al surgimiento de la idea moderna de sujeto, a fin de evidenciar su vinculación con el trabajo y la técnica contemporáneos. Finalmente, veremos de qué forma Heidegger plantea una reformulación no-metafísica de la esencia del hombre, que pueda liberarlo de la determinación en tanto “animal que trabaja”.

1. Heidegger tematiza la cuestión del trabajo en un artículo de 1955 titulado *Zur Seinsfrage*, en el que aborda un diálogo con el pensamiento de su compatriota Ernst Jünger. Dicho diálogo se establece en relación a un ensayo de Jünger titulado *Der Arbeiter*, de 1933, y toma como ejes centrales de discusión los conceptos de trabajo, técnica y nihilismo (Heidegger, 2000:313-344). Estos tópicos, fundamentales en la obra de Jünger, son reelaborados y rearticulados en el planteo heideggeriano, de tal manera que le permiten establecer una incisiva crítica de las premisas elementales de Jünger. Heidegger reconoce así la influencia decisiva que Jünger había tenido en la elaboración de otro de sus textos fundamentales, “La pregunta por la técnica”, de 1953. Allí, como señala Zimmerman, “adoptando una retórica jüngeriana, Heidegger combatió la visión de Jünger del nihilismo de la técnica. Heidegger, en efecto, usó a Jünger *contra* Jünger” (Zimmerman, 1991: 65).

¹ **Carolina Donnari** es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Actualmente es alumna del Doctorado en Filosofía de la misma casa de estudios, donde prepara su tesis sobre “Pensar la experiencia: historia y verdad en el marco del proyecto heideggeriano de una superación de la metafísica”, bajo la dirección de la Dra. Dina Picotti. Ha sido becaria de Conicet y actualmente se desempeña como Auxiliar en las cátedras Historia de la Filosofía Contemporánea y Estética de la Universidad Nacional del Sur. Es miembro investigador del Proyecto de Grupos de Investigación (PGI/Universidad Nacional del Sur) “Individuo-Individuación-Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, dirigido por la Dra. María Cecilia Barelli y codirigido por la Lic. Laura Rodríguez.

En *El trabajador*, Jünger acuña el concepto de “movilización total” (*Die totale Mobilmachung*) para pensar la constitución ontológica e histórica de la Alemania de entreguerras. Dicha movilización total se configura en el proceso totalizador de la técnica moderna a través de lo que Jünger denomina como “figura del trabajador” (*Gestalt der Arbeiter*). De acuerdo a Jünger, la *Gestalt* es como un imán metafísico que organiza las cosas y las personas a través de líneas de fuerza invisibles. La *Gestalt* del trabajador nombra la estampa metafísica que organiza la experiencia y el comportamiento del trabajador (Jünger, 1990:38-51).

Ahora, bien, dicha constitución metafísica se expresa, en la contemporaneidad, a través de la organización técnica del mundo. Apropiándose la terminología nietzscheana, Jünger concibe la técnica contemporánea como la última manifestación de la voluntad de poder. La esencia de la técnica no tiene que ver con nada mecánico o técnico, sino que el mundo se ha movilizó en términos técnicos porque la humanidad misma se ha convertido en el instrumento primario para desarrollar esta última fase de la voluntad de poder. De esta manera, “La técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo. El grado en que el ser humano se halla relacionado de manera decisiva con la técnica, el grado en que no es destruido, sino favorecido por ella, depende del grado en que sea representante de la figura del trabajador. La técnica en este sentido es el dominio del lenguaje que está vigente en el espacio de trabajo” (Jünger, 1990:147-148).

En tanto concibe la técnica como una manifestación de la voluntad de poder, Jünger desarrolla una visión positiva de este fenómeno: para él, la humanidad sólo podrá ser salvada y elevada en la medida en que se entregue a la demanda de la voluntad de poder técnica, y esto sólo resulta posible en y por la figura del trabajador. En la era técnica, todos somos expresión de la *Gestalt* del trabajador; la figura del trabajador organiza simbólicamente toda la experiencia humana en términos de participación en el trabajo. Jünger considera que el ascenso hacia la movilización total técnica atraviesa, en la década del '30, un período de gestación signado por el anarquismo y el nihilismo -allí se originan, según su interpretación, los distintos regímenes dictatoriales que proliferan en Europa en la época. Este período está marcado por la guerra, la confusión y el horror, pero Jünger considera que se trata de una etapa provisional que será indefectiblemente superada; más aún, se trata de una etapa *necesaria* para el enaltecimiento de la especie humana (Jünger, 1990:158-169).

Heidegger comparte, en términos generales, la descripción jüngeriana de la técnica contemporánea. Al igual que Jünger, Heidegger considera que la esencia de la técnica no puede ser comprendida en términos de categorías sociales, políticas o económicas. Si para Jünger la técnica es una manifestación de la voluntad de poder, para Heidegger su esencia

reside en manifestarse como una forma más del “desocultamiento” del ser (Heidegger, 2001:14). Sin embargo, los alcances de la posición de Heidegger son totalmente distintos. En primer lugar, Heidegger considera que el nihilismo no es un elemento provisional y superable, sino el rasgo esencial del mundo técnicamente configurado. Heidegger interpreta el nihilismo como “nihilismo propio e impropio” poniéndolo en relación con el ocultamiento y el olvido del ser, respectivamente (Heidegger, 2000a:335). Si la metafísica es, como piensa Heidegger, aquella época de la historia de occidente en la que el ser ha sido progresivamente olvidado, la técnica constituye la etapa final y consumatoria de esa historia. En el mundo técnicamente configurado el ente es comprendido en como *Bestand*, mera “existencia en plaza” articulada por una “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*) que convierte al ente en pura “reserva disponible”. La visión metafísico-técnica imperante en la contemporaneidad identifica al ente con un mero recurso, y establece así una relación basada en la explotación y el dominio (Heidegger, 2001:15).

Al igual que Jünger, Heidegger también considera que el trabajo y el trabajador son elementos indisolubles de la experiencia de la técnica contemporánea. Sin embargo, aquí también difiere el resultado del diagnóstico: mientras que para Jünger la figura del trabajador es el elemento que posibilitaría desarrollar un movimiento total y unificador tendiente a subsanar los conflictos y el desorden social que plagaban la república de Weimar, para Heidegger “el animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarré a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada” (Heidegger, 2001:53). En la contemporaneidad técnica, el *animal rationale* se asienta como animal de trabajo: allí encuentra Heidegger el inicio del “derrumbamiento y la devastación del mundo” (Heidegger, 2001:52).

2. Queda claro, entonces, que para Heidegger la concepción contemporánea del trabajo y del hombre como animal que trabaja se inscribe en el horizonte metafísico de la esencia de la técnica, que comprende la totalidad del ente como puro armazón, engranaje, recurso disponible para su total agotamiento. En este punto, es necesario analizar cuál es el origen de esta comprensión técnico-metafísica del mundo. Para ello, es necesario remontarse a una conferencia dictada en 1938, titulada “La época de la imagen del mundo”. Allí, Heidegger se refiere a la experiencia del ser y la verdad² que caracteriza al pensamiento moderno.

² Según Heidegger, “metafísica es aquel cuestionar y buscar que está siempre conducido por la pregunta única: ¿qué es el ente?” (Heidegger, 2000b, Tomo I: 365). Para Heidegger el “error” de la metafísica ha sido concebir la relación entre ser y tiempo a partir de un único modo temporal, el presente; de allí que todo pensar metafísico permanezca atado a una comprensión entitativa, sin lograr reconocer la diferencia ontológica. Esta determinación constituye, no obstante, un modo de acontecer el ser mismo y su verdad. Puesto que tal

Dicha experiencia parte de la asimilación de lo entitativo al ámbito de la representatividad. La modernidad inaugura una forma de ver el mundo en la que lo dado se presenta como lo representable, en referencia a un sujeto que representa. Se produce así una traslación desde el sentido originario del *hypokeimenon* griego, que refiere a cualquier ente considerado como sustrato, al *subjectum* pensado única y específicamente como “yo humano”. De acuerdo a Heidegger, este cambio de perspectiva tiene lugar por primera vez en la filosofía de Descartes. El pensamiento cartesiano da inicio a la interpretación del ente y la verdad que opera en toda la metafísica moderna, al fundar el presupuesto metafísico para toda futura antropología (Heidegger, 2010:72).

De esta manera, “si el hombre se convierte en primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal [...] Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (Heidegger, 2010:73-74).

Ahora bien, la nueva comprensión del ente y del hombre introducida por la metafísica cartesiana no se restringe a la modernidad, sino que extiende su influencia hacia nuestra propia contemporaneidad. Heidegger resalta que el ponerse el yo humano como sujeto es un autoponerse: lo decisivo de la comprensión moderna es que el lugar central que ahora ocupa el hombre es un lugar en el que él mismo se autoemplaza. Ya no es Dios ni la *physis* quien determina la posición del hombre en la totalidad del ente: “el hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para *el dominio de lo ente en su totalidad*” (Heidegger, 2010:75). En la modernidad se inaugura una forma de ser hombre relacionada con el tener a disposición, con concebir el ámbito de lo objetivo como algo que es determinado de antemano desde y por el sujeto. Allí reside, precisamente, el punto de origen de la concepción técnica imperante en la contemporaneidad. Sólo desde la matriz de dominio iniciada por el pensamiento moderno puede comprenderse la determinación metafísico-técnica del ente como mero recurso.

El origen moderno de la concepción técnica del mundo se replica en la mirada heideggeriana sobre el trabajo. Como hemos señalado, Heidegger encuentra en la “figura del trabajador” de Jünger una expresión más de la voluntad de dominio indiscriminada que

acontecer es esencialmente histórico, Heidegger considera que la metafísica atraviesa distintas etapas, en las que el ser del ente es aprehendido según diversas configuraciones.

caracteriza la técnica contemporánea. Ahora bien, la noción de hombre como “animal que trabaja” se remonta ella también a la modernidad; particularmente, a la comprensión marxiana del hombre y del trabajo. En la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, Heidegger señala que en Marx encontramos “una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo” (Heidegger, 2000a:279). Esa –y no la afirmación de que todo es materia– es para Heidegger la esencia del materialismo marxiano, y en ella está ya presente la esencia de la técnica. Por este motivo, y si bien Heidegger le reconoce al marxismo el haber introducido por primera vez una concepción originaria de la historia, considera que la determinación materialista del trabajo no puede superar la perspectiva metafísico-técnica. Paradójicamente, Heidegger considera que el origen del materialismo marxiano se encuentra ya en Hegel: “la concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad” (Heidegger, 2000a:279). Lo esencial del materialismo moderno no es lo que tiene de materialismo, sino lo que tiene de concepción técnica de la realidad: afán de dominio fundado en la primacía autoemplazada de la subjetividad humana.

3. Hasta aquí hemos visto, en rasgos generales, la concepción heideggeriana del trabajo, su raigambre en la determinación metafísico-técnica del mundo, y el origen moderno de esta determinación. Pero si para Heidegger la técnica es el estadio final de la metafísica y –precisamente por eso– la ocasión para su superación³, ¿queda alguna alternativa para continuar pensando la esencia del trabajo? Para Heidegger, esa pregunta remite a otra tarea, acaso más ardua y decisiva: el poder pensar desde un horizonte más originario la propia esencia del hombre. Como hemos señalado, en la modernidad el hombre queda fijado como sujeto y así como centro de la totalidad del ente. La determinación objetivo-representativa se sostiene en esta autoposición subjetiva, y supone, a su vez, la caracterización técnica del hombre como pura “fuerza de trabajo”. En consecuencia, pensar una alternativa a la comprensión metafísico-técnica del trabajo implicará ir más allá de la matriz moderna, esto es: dirigir la atención a otro comienzo, pos-moderno y pos-metafísico del pensar.

³ Para Heidegger, la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido permanezca enmascarada, esto es, sólo mientras olvide su propio olvidar. Pero en la época de la tecnificación total del mundo, la reducción del ente a sistema totalmente organizado pone al hombre en una situación de extrema indigencia y penuria, con lo cual el olvido intrínseco a la metafísica ya no puede ser olvidado. Sólo cuando el olvido se hace patente como tal, se hace posible ir más allá del propio olvido (Cfr. Heidegger, 2001:25-26).

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger propone pensar la relación entre ser y hombre a partir del horizonte del *Ereignis*, el “acontecimiento de transpropiación” en el que ambos revelan su mutua pertenencia (Heidegger, 2001:261). Heidegger insiste en la necesidad de pensar la verdad como desocultamiento, teniendo en cuenta que su esencia se encuentra en la *libertad*, a la que comprende como un dejar ser (*Seinlassen*) al ente (Heidegger, 2000a:162). Dejar ser al ente no significa someterse a él, ni tampoco serle indiferente; dejar ser es comprometerse (*sich einlassen*) con el ente, abrirse al ente en lo que el ente mismo es. Se trata, justamente, de hacer una *experiencia* (*Erfahrung*) originaria del ser, experiencia que se manifiesta en la forma de un habitar no metafísico.

Desde esta perspectiva, el ser ya no podrá ser comprendido como mera presencia del ente, sino sólo como evento, como acaecer; el hombre, por su parte, ya no será sujeto, *animal rationale* ni “animal de trabajo”, sino *Dasein*, un ente más entre los entes, que no obstante es distinto a ellos, puesto que su ser consiste, precisamente, en estar abierto al ser, en “prestarle oídos”. En consecuencia, el hombre ya no podrá establecer una relación de dominio, de explotación de las cosas y la naturaleza; el hombre deberá aprender a *habitar* el mundo, resguardando las dimensiones de la cuaternidad o cuarteto del mundo: tierra, cielo, divinos y mortales (Cfr. Heidegger, 2001:110).

Bibliografía

- Heidegger, Martin (2000) *Hitos*, Madrid, Alianza [2000a]
----- (2000) *Nietzsche*, Barcelona, Destino [2000b]
----- (2001) *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal
----- (2010) *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza
Jünger, Ernst (1990), *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets
Zimmerman, M. E. (1991), *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Indianapolis, Indiana University Press.

Libertad y trabajo en la filosofía de Hobbes a la luz del individualismo posesivo de Macpherson

Nahir Fernández¹

(UNMdP)

La libertad en el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil

En primer lugar, Hobbes planteaba que era necesario reflexionar sobre la manera de comportarse de los individuos aislados, en un supuesto estado de naturaleza, y ver cómo esto los llevó a consolidar relaciones en el Estado, pactando para alcanzar una convivencia pacífica. Caracterizó al estado pre-social como hostil, una guerra de todos contra todos, poniendo a la base una concepción antropológica pesimista: “(...) es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.” (Hobbes, 1992:102).

Es decir que el ser humano sería egoísta por naturaleza, y todos los individuos buscan satisfacer sus necesidades lo que los lleva a competir. Además, todos tienen la capacidad de matarse mutuamente: en esto radica el constante temor que caracteriza al estado pre-social. Estamos hablando entonces de una multitud de individuos atomizados, que buscan la supervivencia de manera egoísta: todos tienen derecho natural a todo. Más adelante en este trabajo ahondaremos en estas cuestiones de la mano de Macpherson.

Vemos entonces que en el estado de naturaleza hay una libertad ilimitada, la cual tiene una caracterización negativa. En palabras de Hobbes:

La naturaleza ha dado a *cada uno derecho a todas las cosas*; es decir, que en el mero estado de naturaleza, antes de que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno, y poseer y disfrutar todo lo que quisiera o pudiera conseguir (Hobbes, 2000:61-62.)

Como explicamos más arriba, dominan la hostilidad y el miedo producto de esa capacidad ilimitada de hacer uso de sus derechos naturales para autopreservarse. Se trata de

¹ Nahir Fernández es estudiante avanzada de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía, en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Docente de Filosofía en escuela media. E-mail: nahir.lf@gmail.com.

una libertad natural en tanto la libertad que tiene todo hombre para hacer uso de sus propias facultades naturales en aras de perseguir sus fines (acercarse a lo que le parece bueno y alejarse de lo que considera malo). Al ejercicio de esta libertad tendemos naturalmente y es, como explicamos más arriba, un derecho natural.

Sin embargo, la autopreservación en tanto búsqueda de la paz es una ley de la naturaleza; dice Hobbes:

De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles (Hobbes, 1992:107).

De esta manera, del temor nace la necesidad de seguridad, y de aquí la disposición a renunciar a la propia libertad natural, ya que esta se torna infructuosa fuera del Estado. Voluntariamente los individuos deciden transferir sus derechos naturales (exceptuando su derecho a la vida) a un soberano (ya sea una persona o grupo de personas), que se constituye en poder unitario que será entonces el encargado de brindar seguridad: “En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa.” (*Ibíd.*: 109.) En adelante el soberano ejercerá el poder en virtud de ese contrato. Sin embargo, para garantizar el cumplimiento del pacto, es necesaria la obligación mediante el temor.

Por lo expuesto anteriormente, podemos ver que la sociedad civil, producto del pacto, se caracteriza por una libertad limitada, restringida, lo que posibilita la convivencia pacífica. Todo el poder, la libertad de la que antes disponían los individuos, ahora recae en el soberano, que puede actuar a discreción, según su voluntad. Porque se sobreentiende que las voluntades individuales ahora se encuentran unificadas en la voluntad del soberano, conformando la sociedad civil. El pacto es irreversible y toda rebelión es vista como un retroceso al estado de naturaleza. Incluso un mal soberano es preferible al estado pre-social. La voluntad del soberano representa la voluntad de todos. Así, los individuos carecen de toda libertad frente al Estado: no pueden retractarse de la transferencia. Sólo una vez tienen la libertad para decidir, y después no cabe revisión.

El análisis de Macpherson: poder y trabajo

Retomaremos ahora algunas de las cuestiones principales que surgen del planteo del estado de naturaleza que lleva adelante Hobbes, para analizarlas a la luz de los aportes de Macpherson. Lo más importante para nuestro análisis es el tema de la competitividad, que está ligado a su vez a una noción particular de poder. Veremos de qué manera llega Hobbes a postularla, y qué implicancias y supuestos entran en juego. Esto nos permitirá comprender la visión del trabajo que tiene Hobbes.

Como decíamos antes, el individuo es considerado como el elemento mecánico simple. El poder es lo que da carácter al humano en tanto capacidad de acción. Hobbes manifiesta que hay un poder originario, natural, y uno instrumental. La vida feliz es la satisfacción de nuestros deseos; esto implica conseguir los medios que nos permitan llevarlo a cabo. Para esto tenemos que vincularnos, y esto da origen a la competitividad generalizada, signada por la desconfianza mutua que parte del hecho de que todos podemos morir a manos de los demás. Es el afán de poder lo que impulsa a la competitividad.

Aquí es donde Macpherson llama la atención respecto de algunos supuestos que están operando en el planteo hobbesiano. En primer lugar, se trata de la descripción de lo que es el poder. En palabras de Hobbes, “el poder natural es la eminencia de las facultades corporales o mentales” (Macpherson, 2005:100). Se trata de un poder en tanto capacidad corporal, pero lo fundamental es que su valía se reconoce al ser comparada con el poder de los demás: no es una entidad absoluta sino relativa. Así, el valor de cada ser humano es lo mismo que el precio que otros estarían dispuestos a pagar por hacer uso de su poder:

La valía o el valor de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio; es decir, lo que se ofrecería por el uso de su poder. Y, en consecuencia, no es absoluta sino algo dependiente de la necesidad y el juicio de otro (*Ibíd.*: 101).

No obstante, Macpherson advierte que en esa definición de poder en tanto eminencia respecto del de los demás, está implicado un postulado nuevo: “que la capacidad de un hombre de conseguir lo que desea se opone a la capacidad de los demás” (*Ibíd.*: 45). El poder adquirido o instrumental, será aquella capacidad para conseguir los servicios de otro, dado que, como se dijo, el poder tiene precio. “Todas las clases de poder adquirido que describe Hobbes consisten en fuerza defensiva y ofensiva contra los demás” (*Ibíd.*: 46). Esto parecería entonces un postulado social y no un postulado fisiológico.

De lo anterior llegamos al otro supuesto clave para Macpherson, y es el hecho de que el hombre “natural” que describe Hobbes es en realidad civilizado. Es decir: lo que presenta

Hobbes no es sólo una hipótesis de cómo habrían sido los seres humanos antes de conformarse la sociedad civil, sino que en esa hipótesis está ya presupuesta la sociedad civil. Se trata de ver cómo actuarían los seres humanos civilizados si ese estado de derecho dejase de existir. De todos modos está claro que se trata de una hipótesis lógica y no histórica; no obstante, Macpherson sostiene que Hobbes se ve obligado a introducir supuestos adicionales para pasar del hombre como sistema mecánico al estado de naturaleza. Y de este modo, traslada a su descripción del estado de naturaleza las características que observa en la sociedad civil en la que vive. En palabras de Macpherson:

(...) el estado de naturaleza de Hobbes, o la «condición natural de la humanidad», no se refiere al hombre «natural» en contraposición al hombre civilizado, sino que se refiere a hombres cuyos deseos son específicamente civilizados (*Ibíd.*: 29).

Con esto, nuestro comentarista se refiere a que la competencia y desconfianza reinantes en el estado de naturaleza hobbesiano, se produce a causa de dos cuestiones que implican ya civilización, como son la tierra cultivada y las “moradas adecuadas”. Es decir, estos son los frutos del trabajo de aquel que teme ser desposeído y usurpado por otro. Por eso recién luego del pacto social podrá hablarse para Hobbes de propiedad privada, en tanto resguardada por las leyes. Por eso dice Macpherson que “La pasión por una vida acomodada es una pasión del hombre natural de Hobbes. El hombre natural es el hombre civilizado, eliminando solamente el freno del derecho.” (*Ibíd.*: 39).

Ahora bien: con estas dos cuestiones, a saber, la definición de poder que da Hobbes y su presuposición de la vida en sociedad al hablar del estado de naturaleza, podemos relacionar el tema del trabajo y la propiedad. En primer lugar, Hobbes dice que el poder de cada hombre se trata como mercancía. Es decir, es alienable, ya que como mencionábamos antes, se puede comprar y vender, hay precios de mercado. “El valor de cada hombre se determina igual que los precios en el mercado” (*Ibíd.*: 48). Y también, aunque más no sea de forma incidental, Hobbes menciona que el trabajo es alienable: “Porque el trabajo de un hombre es también un bien intercambiable por beneficio, como cualquier otra cosa” (*Ibíd.*: 220).

Esto nos lleva a hablar, afirma Macpherson, de las características de una sociedad posesiva de mercado. La condición que la distingue de otros modelos de sociedad, como la jerárquica de costumbres o la de mercado simple, es justamente que el trabajo del hombre es una mercancía, algo que puede ser cedido a otro a cambio de un precio. Esto implica que las relaciones de mercado permean todas las relaciones sociales de un modo tal que ya no se

habla sólo de una economía de mercado, sino de una sociedad de mercado. Nuestro autor sostiene que Hobbes tomó esa sociedad como modelo de la sociedad como tal. Sus características esenciales son entonces “la preeminencia de las relaciones de mercado, y el tratamiento del trabajo como una posesión alienable.” (*Ibíd.*: 57). “Porque sólo en una sociedad en la que el trabajo de cada uno sea una mercancía intercambiable la transferencia del control de los poderes de los individuos puede ser algo tan omnipresente como exigen los postulados de Hobbes.” (*Ibíd.*: 58)

A modo de conclusión

Para concluir, enlazaremos los dos ejes principales que guiaron nuestro recorrido por el pensamiento de Hobbes. En primer término hicimos alusión al paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, haciendo foco en la limitación de la libertad que implicaba el pacto social. En relación a lo expuesto en el apartado referido a la libertad en el estado de naturaleza y luego del pacto social, la libertad ilimitada presente en el primero, es entendida por Hobbes como el derecho de hacer o no hacer. En cambio, en el Estado, en lugar de derecho de habla de ley, la cual implica también la obligación, el deber de hacer o no hacer.

Sin embargo, con ayuda de Macpherson vimos que Hobbes desplegó una concepción particular de poder que conlleva la posibilidad de su alienación, y que al describir la competitividad descarnada del estado de naturaleza, estaría presuponiendo la sociedad en que vive. “El postulado de un deseo innato de más poder en todos los hombres, sin limitación, sólo es sostenible respecto de hombres que se encuentran ya en una sociedad universalmente competitiva.” (*Ibíd.*: 54)

Uno de los objetivos del establecimiento de un poder común que atemorice a todos por igual, es regular esa competitividad limitando la libertad. La capacidad de acción le es cedida al soberano. Y de acuerdo con Macpherson, esto es posible porque se maneja una noción de poder como mercancía, como algo alienable. La posesión y uso del cuerpo da lugar al individualismo posesivo. El cuerpo de uno se convierte en algo que se puede dominar como si fuera una cosa.

Bibliografía

Farrell, Martín. (1989) “Libertad negativa y libertad positiva.” En *Revista del centro de estudios constitucionales*, N°2, enero-abril 1989.

Hobbes, Thomas. (2000) *De Cive*. Madrid, Alianza Editorial.

- Hobbes, Thomas. (1992) *Leviatán*. México, FCE.
- Horkheimer, Max. (1982) "Derecho natural e ideología." en *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Madrid, Alianza. págs. 46-82.
- Macpherson, Crawford B. (2005) *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid, Trotta.
- Rawls, John. (2009) "Lecciones sobre Hobbes". En *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona, Paidós. págs. 53-142.
- Skinner, Quentin. (2010) *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires, Prometeo.
- Taylor, Charles. (1997) "La teoría kantiana de la libertad", en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, Agosto 1997, Buenos Aires. págs. 119-139.

Revalorización de las Artes Mecánicas en las utopías de Moro, Bacon y Campanella

Mara Ferreyra¹

(UNMdP)

1. Introducción

La presente comunicación intenta vislumbrar un cambio en la relación que se establece entre artes liberales y artes serviles, entendiendo que mientras en la edad media y en la Grecia antigua se desestimaba a estas últimas por considerarlas innobles, en las utopías renacentistas de Tomas Moro, Francis Bacon y Tommaso de Campanella, en cambio, pasan a ocupar un lugar más importante para el desarrollo de las comunidades, lo que conlleva a una valoración más positiva.

Para comprender esta distinción de las artes en la antigüedad y en el medioevo, en una primera instancia se seguirá la propuesta de Umberto Eco, quien ve en dicha separación un reflejo de la mentalidad aristocrática de estos períodos. Mientras que en una segunda instancia se abordarán las utopías renacentistas con el fin de observar cómo se produce en ellas esta revalorización, y las artes mecánicas y los trabajos manuales pasan a ser considerados como una labor más digna.

2. Las artes mecánicas en la antigüedad y el medioevo

La diferenciación entre artes mecánicas o serviles y artes liberales en la edad media se la debe a Galeno², pero ya en la Grecia antigua esta separación se hace presente, y la podemos observar, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles cuando se refiere a las virtudes del ciudadano:

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que

¹ Mara Ferreyra es estudiante avanzada de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: mara.ferreyra92@gmail.com.

² Ver Eco, Umberto, *Arte y belleza de la Estética Medieval*.

sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano.³

Lo que pone de manifiesto la cita es que los artesanos y obreros de profesiones mecánicas se asemejan a los esclavos por llevar adelante trabajos manuales, ya que les corresponde la realización de oficios y quehaceres, mientras que a los “señores” les es propia la tarea de mandar sin necesidad de tener la capacidad de trabajar. Ahora bien, esta visión de desprecio hacia el hacer manual se sostiene porque son tareas que se realizan con el cuerpo, y a éste se lo concibe como menos noble que el alma, que atiende a las actividades contemplativas y de tipo espiritual.

De esta manera la separación no es solamente una clasificación sino que lo que se busca es destacar la labor intelectual en detrimento de la labor manual y, así, cuanto más trabajo lleve una actividad más indigna ésta se vuelve, ya que es el *hacer* lo que caracteriza al arte, siendo este menos noble cuanto más hacer tiene y por este motivo es que la actividad contemplativa en tanto que se aleja de lo material y manual adquiere un estatus más elevado.

Esta dignificación de las artes liberales en el medioevo y en la antigüedad, para Umberto Eco, responde a una mentalidad intelectualista en las que se ve expresada su ideología aristocrática.

Está claro que una teoría semejante refleja un punto de vista aristocrático. La división entre artes liberales y serviles es típica de una mentalidad intelectualista que pone en el conocer y en el contemplar el máximo bien, y expresa la ideología de una sociedad feudal (como para los griegos expresaba una ideología oligárquica) para la cual el trabajo manual resultaba inevitablemente inferior.⁴

De este modo lo que presenta el autor es que la desvalorización del trabajo manual se encuentra de algún modo asociada con el tipo de ordenamiento social de estos períodos, ante los que en cierta forma las utopías renacentistas reaccionaron planteando un nuevo tipo de sociedad que se propone como fin garantizar cierta igualdad y justicia entre los ciudadanos, en base a un ordenamiento racionalmente planificado.

3. Las utopías renacentistas y las artes mecánicas

³ Aristóteles, *Política*, Libro III, Gredos, Madrid, 1988, p. 163.

⁴ Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999, p. 134.

Esta propuesta de una sociedad más justa e igualitaria se fundamenta en que todos deben realizar tareas para el beneficio de la ciudad y con ello por supuesto el de los ciudadanos. Esto puede verse en la obra *Utopía* Tomás Moro en su búsqueda de romper con un sistema de clases sociales, puesto que se presenta la inexistencia del dinero como clave para que todos los ciudadanos puedan acceder a los mismos bienes a causa de una justa distribución por parte del estado.

Sin embargo la distinción entre actividad especulativa y actividad manual se sigue manteniendo aunque se reconoce a estas últimas como útiles a la sociedad, esto puede ser observado en el pasaje en el que se hace referencia al empleo de las horas de ocio de los ciudadanos de Utopía, donde se dan lecciones de lectura, el humanista inglés dice:

[...] Concurren además a ellas otros hombres y mujeres de cualquier oficio, a oír unas u otras. Si alguno prefiere dedicar este tiempo a su propio oficio, cosa que acontece a muchos, cuyo espíritu no se siente inclinado al estudio de ninguna disciplina, nadie se lo impide, sino al contrario, se alaba su proceder como útil a la República.⁵

Moro deja ver en este punto que para las actividades intelectuales los individuos necesitan cierta disposición que no todos poseen o pueden adquirir para “elevar el alma”, es decir el alma no se eleva por medio de trabajos manuales, o artesanales sino que es algo propio de lo contemplativo, sin embargo no desmerece a aquellos ciudadanos que prefieren el trabajo manual sino que sus tareas son incentivadas y reconocidas como ventajosas para la ciudad.

Por su parte en *La nueva Atlántida* el abordaje es diferente, ya que si bien Bacon sigue la línea de una organización social perfecta que lleva al bienestar de todos los ciudadanos, el punto central es la preocupación que tenía el filósofo por el porvenir de la ciencia y la conquista de la naturaleza por el hombre –que se expresa a lo largo de la obra del autor, siendo su utopía un texto menor– pero que se hace presente particularmente en el pasaje donde el Padre de la Casa de Salomón explica la finalidad de la fundación de La Casa: “El objeto de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas, y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles.”⁶

De esta forma podemos observar la valorización de las artes mecánicas no tanto asociada a una perspectiva de la democratización de la sociedad donde todos los ciudadanos deben saber los oficios, y trabajar por igual como en Moro, sino que se centra más en el

⁵ Moro, Tomás, *Utopía*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956, p. 46.

⁶ Bacon, Francis, *Nueva Atlántida*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956, p. 225.

amplio desarrollo que le dedica a la explicación de dispositivos e instrumentos para facilitar los trabajos, así como de máquinas para la fabricación de artículos y productos de diversas índoles, (alimenticios, de imprenta, de artillería para la guerra, de navíos, etc.). Es el desarrollo de la ciencia y de la técnica para Bacon el que permite el progreso de la sociedad, y por ello le da un lugar preeminente al conocimiento de los diversos descubrimientos, reconociendo a su vez como máspreciado el intercambio de conocimiento antes que el de bienes materiales

“Pero con esto veréis que el comercio que mantenemos no es por el oro, la plata, las joyas, especias, ni por ninguna otra comodidad material, sino sólo por adquirir la primera creación de Dios, que fue la luz; para tener conocimiento, como os digo, del desarrollo de todas las partes del mundo.”⁷ Y esto es así al punto de señalar que se reconoce y recompensa a aquellos inventores de obras valiosas.

Por último en Tommaso de Campanella el rechazo a la postura tradicional donde las artes manuales son despreciadas se vuelve explícita:

El que aprende más artes y sabe ejercitarlas con mayor perfección, es considerado más noble y distinguido. Se burlan de nosotros que estimamos viles a los trabajadores y, por el contrario tenemos por nobles a quienes no conocen arte alguno, viven en la ociosidad y poseen muchos esclavos consagrados a su pereda y lujuria.⁸

Y más adelante agrega:

[...] Sea cual fuere la función encomendada a una persona, ésta la realiza considerándola digna de toda honra. Entre los habitantes de la Ciudad del Sol no hay la fea costumbre de tener siervos, pues se bastan y sobran a sí mismos.⁹

Puede decirse que Campanella reacciona directamente con aquel pensamiento que expusimos al comienzo de la comunicación, donde el esclavo se ve reducido al trabajo manual al que consideran deshonoroso y vergonzoso y al que asemeja a otros trabajadores de profesiones mecánicas y artesanales, aquí la nobleza se encuentra estrechamente vinculada al trabajo manual mientras que se realiza una dura condena a la ociosidad mantenida a costa de la posesión de esclavos y sirvientes, haciendo referencia a esta obra Paolo Rossi afirma: “La

⁷ Ibídem, p. 215.

⁸ Campanella, Tommaso, *Ciudad del Sol*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956, p. 118.

⁹ Ibídem, p. 129.

distinción tradicional entre artes especulativas y artes mecánicas aparece aquí refutada y es exaltado el trabajo como elemento central y decisivo en la formación del hombre”¹⁰.

En los tres autores podemos entrever un cambio en la estimación de la labor manual, si bien adquieren diferentes matices en cada una de las utopías, por ejemplo en Bacon vemos como el eje es poner los diversos descubrimientos y conocimientos al servicio de la sociedad y como esto hace a la Nueva Atlántida una sociedad ideal que requiere de la invención, donde el desarrollo de nuevas tecnologías y maquinarias se vuelve la condición básica, para el progreso de la humanidad. Por su parte Moro y Campanella sostienen como ejes centrales los aspectos políticos y religiosos manteniendo algunas diferencias, ya que el primero continua sosteniendo la distinción entre las artes, por ser las liberales las únicas que logran “elevar el alma” aspecto por el que no todo sujeto se encuentra dispuesto a dicho tipo de actividad, y por ello exalta a aquellos que en su tiempo de ocio dedican a continuar con sus labores naturales reconociendo que aquellos que trabajan en los oficios favorecen al bienestar de la ciudad, favoreciendo el cambio en algún punto de aquella mirada indigna hacia el trabajo manual. Mientras que en Campanella esta visión es directamente transformada porque pasa a considerarse como una actividad noble el conocimiento y la realización de actividades manuales y por el contrario lo que se reprueba es la ociosidad.

4. Consideraciones Finales

A lo largo del trabajo se abordó la distinción entre las artes liberales y las artes mecánicas, para ello se retomó la postura de Umberto Eco donde explica que dicha separación responde a una sociedad feudal o aristócrata como lo era la sociedad medieval y la sociedad antigua.

Frente a ello se intentó vislumbrar como por medio de las utopías renacentistas que plantean una sociedad más justa, igualitaria y democrática la distinción se ve zanjada y las artes serviles pasan a ser revalorizadas porque o bien pasan a constituirse como el medio para dominar la naturaleza y con ello forman el motor del progreso, como puede verse en Bacon, o son tenidas en cuenta, como lo hace Moro como beneficiosas para la ciudad, o directamente como ocurre en Campanella hacen proceder de ellas la dignidad y nobleza de los ciudadanos. De este modo el renacimiento le abre las puertas a una nueva concepción del trabajo que busca romper con la mirada intelectualista y que continuará profundizándose con el desarrollo de la ciencia y técnica moderna.

¹⁰ Rossi, Paolo, *Los filósofos y las máquinas*, Labor, Barcelona, 1970, p. 99.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- Bacon, Francis, *Nueva Atlántida*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956.
- Campanella, Tommaso, *Ciudad del Sol*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956.
- Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999.
- Moro, Tomas, *Utopía*, en: *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1956.
- Rossi, Paolo, *Los filósofos y las máquinas 1400 – 1700*, Labor, Barcelona, 1970.

Con pan y sin trabajo.

Las concepciones antagónicas de Tom Paine y Joseph Townsend

Javier Flax¹

(UNGS-UBA)

1. Introducción

A fines del Siglo XVIII encontramos dos breves publicaciones que anticipan los enfoques en torno al trabajo que tienen actualmente dos concepciones antagónicas de la economía política. En primer lugar, Joseph Townsend con su *Disertación sobre la Ley de Pobres* de 1786 inicia el planteo de lo que será la base de la teoría política del Estado mínimo. Para ello sostiene que debían retirarse los subsidios a los pobres, los cuales habían sido establecidos como consecuencia de la concentración de la propiedad agropecuaria, realizada mediante los cercamientos, para que los desplazados no murieran de hambre. El objetivo de Townsend ahora era, al contrario, dejar a la población al borde del hambre para disciplinarla e incorporarla como mano de obra barata a una nueva transformación económica: la Primera Revolución Industrial.

Al poco tiempo, en 1797, Thomas Paine, en su breve propuesta "Justicia agraria" plantea al Directorio de Francia la preocupación inversa: asegurar el sustento de aquellos hombres que no pueden acceder al trabajo en el sentido de lo que actualmente entendemos como empleo asalariado, particularmente a aquellos que perdieron su empleo y se quedaron sin el pan y sin la torta, es decir, dejaron la pobreza de sus aldeas por carecer ya de tierras comunales y se trasladaron a las ciudades para trabajar en las factorías, pero quedaron desempleados. Aparece así un nuevo tipo de miseria, el que generan los nuevos modos industriales de producción en las ciudades. Thomas Paine propone entonces como derecho fundamental una renta universal que permita que los desposeídos también accedan a una mínima porción de la riqueza que les corresponde por la apropiación privada de la

¹ **Javier Flax** es Doctor en Filosofía del Derecho (Universidad de Buenos Aires). Se desempeña como Profesor regular e investigador en la Universidad Nacional de General Sarmiento en las asignaturas "Filosofía del Derecho", "Derecho y economía de los medios" e "Introducción al Pensamiento Científico" en la Universidad de Buenos Aires. Fue director de la Carrera de Especialización en Filosofía Política de la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde actualmente es profesor. Dictó cursos de posgrado en Argentina y en el exterior. Es autor de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo, Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales, Política científica, interdisciplina y derechos humanos*, entre otras publicaciones especializadas.

naturaleza, la cual es común a toda la humanidad. De este modo representa el principal antecedente del salario de ciudadanía, expresión de un Estado de Bienestar de nueva generación, el Estado de bienestar denominado, justamente, “painiano”.

Mi interés por las dos publicaciones mencionadas no resulta de una inquietud por la historia de las ideas en el Siglo XVIII en sí misma, sino por las consecuencias que tuvieron posteriormente y por cómo son recuperadas esas ideas en algunos debates actuales.

Por ejemplo, Karl Polanyi le brinda un lugar central a la *Disertación de Townsend* en su obra principal, *La gran transformación*. Por su parte, la influencia de Thomas Paine en las luchas independentistas y revolucionarias americana y francesa, es muy conocida, así como el influjo que tuvo su obra *Los derechos del hombre* como revulsivo en Inglaterra.² Sin embargo, actualmente es recuperado por un filósofo como Philippe van Parijs en función de los problemas y debates actuales en torno a la justicia distributiva a partir de su breve memoria *Justicia Agraria*, la cual toma muchos elementos de *Los derechos del hombre*.

2. Townsend: la instalación de creencias y el hambre como medios de disciplinamiento social

Empecemos por la *Disertación sobre la Ley de Pobres* de Joseph Townsend (1786).³ En el contexto de las grandes transformaciones económicas y demográficas emergentes de la Primera Revolución Industrial, Townsend cuestiona los subsidios establecidos mediante la denominada primera Ley de Pobres, los cuales fueron establecidos a fines del siglo XVI en Escocia y a principios del Siglo XVII también en Inglaterra, mediante la Ley de Isabel de 1601, para cubrir las necesidades básicas de la población pauperizada. Se establecen cuando se produce la gran revolución agraria que consistió en cercar las tierras comunales y explotarlas de manera individual con nuevas herramientas para lograr mayores rendimientos. Esta transformación agraria tuvo dos consecuencias, mayor generación de alimentos y, a la vez, el hambre de la población campesina desplazada de los campos. Por ello se estableció que el gobierno debía entregar alimentos a la población librada a su suerte, en un esbozo de Estado asistencial. Se requería cobrar más impuestos a quienes obtenían mayores beneficios y con ello se financiaba la satisfacción de las necesidades básicas de la

² Recordemos que *Los derechos del hombre*, considerado la Biblia de los pobres, tiene como punto de partida la elaboración de una respuesta al furibundo ataque conservador llevado a cabo por Edmund Burke a la Revolución Francesa. Fue uno de los libros más vendidos de la época y contiene no sólo una fundamentación de los derechos del hombre, sino también un plan de reformas. Paine, Thomas, *Los derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1984.

³ Townsend, Joseph, *A Dissertation on the Poor Laws*, 1786. El texto completo puede leerse <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/townsend/poorlaw.html>.

población desplazada. Estas leyes tuvieron diferentes modificaciones y una aplicación desigual. En las primeras décadas del siglo XVII comienza la construcción de asilos de pobres. En 1662 la Ley de asentamientos impide la movilidad de la población, en tanto los subsidios se otorgaban solamente en la parroquia a la que se pertenecía. De este modo evitaban que se concentraran muchos pobres en un solo lugar, para evitar eventuales rebeliones o la organización de los mismos en línea a transformaciones mayores. En 1723 mediante la *Workhouse Test Act*, se hace una modificación para eventualmente denegar ayuda a quienes se negaban a incorporarse en las workhouses o asilos de trabajo. Pero en 1782, años antes de la publicación de la Disertación, la Gilbert's Act permitía asistir incluso a los capaces de trabajar, sin obligarlos a entrar en los asilos de pobres.

Cuando en las últimas décadas del Siglo XVIII se intensificó la Primera Revolución Industrial y se requirió de mano de obra, el subsidio apareció como una dificultad para el desenvolvimiento capitalista. Por ello Townsend cuestionó la Ley de Pobres.

En su *Disertación*, Townsend realiza un relato ficcional del equilibrio natural o balance que se produce entre cabras y perros abandonados en la isla de Juan Fernández -la de Robinson Crusoe- frente a las costas de Chile, donde Juan Fernández, había dejado unas cabras para que se reprodujeran, para tener alimento en futuros viajes. El caso es que las cabras se reprodujeron y eran también comida para los corsarios ingleses. Entonces los españoles llevaron una pareja de perros para ir disminuyendo el número de cabras.⁴ Pero Townsend utilizó el caso para armar un relato ficticio del cual infiere conclusiones con apariencia científica, que no tienen nada que ver con lo que realmente ocurrió con los perros, las cabras y otras especies que había en la isla.

“En la Isla de Juan Fernández –expresa Townsend- no había gobierno ni ley; y sin embargo había un balance entre cabras y perros”. “La más débil de ambas especies fue la que primero pagó su deuda con la naturaleza; la más activa y vigorosa preservó su vida.” Y agrega entonces: “Es la cantidad de alimento la que regula el número de la especie humana.”

Luego del relato ficcional supuestamente validado empíricamente, pasa a expresar sus recomendaciones con respecto a la eliminación de subsidios, de modo de obligar a los pobres a trabajar:

El hambre domará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es sólo el hambre lo que puede aguijonearlos y moverlos a trabajar; pero

⁴ Al respecto puede verse Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE, 2003, p.167. En rigor, se trata de un archipiélago en una de cuyas islas transcurren las peripecias de Robinson Crusoe, en la novela homónima de Daniel Defoe, publicada en 1719, la cual es toda una fuente para el análisis de la cooperación y las relaciones de dominación.

nuestras leyes han dicho que los pobres no tendrán hambre jamás. Debemos confesar que las leyes han dicho también que los pobres serán obligados a trabajar. Pero entonces la restricción legal se atiende con grandes problemas, violencias y ruidos; crea mala voluntad y nunca puede producir un servicio bueno y aceptable; en cambio, el hambre no es sólo pacífica, silenciosa, una presión constante, sino que, como la motivación más natural para la industria y el trabajo, induce los esfuerzos más poderosos...

Al respecto expresa Karl Polanyi que “ni la teoría de la selección natural de Darwin, ni las leyes de la población de Malthus, podrían haber ejercido ninguna influencia apreciable sobre la sociedad moderna de no haber mediado las máximas que Townsend dedujo de sus cabras y perros y que deseaba aplicar a la Ley de Pobres.”⁵ Ahora bien, Polanyi agrega que Darwin se inspiró explícitamente en Malthus, Malthus en Condorcet y Condorcet en Townsend. Así como Darwin cita a Malthus, Condorcet cita a Townsend.

Polanyi sostiene, además, que en la *Disertación* de Townsend está el punto de partida de una nueva politología, la cual acompaña a la economía neoclásica.

Hobbes había sostenido la necesidad de un déspota porque los hombres son *como* bestias; Townsend insistió en que los hombres son *efectivamente* bestias, y que precisamente por esa razón sólo se requiere un mínimo de gobierno. Desde este punto de vista novedoso, una sociedad libre podría considerarse integrada por dos razas: la de los propietarios y la de los trabajadores. El número de estos últimos estaba limitado por la cantidad de alimentos; y mientras que la propiedad estuviera segura, el hambre los impulsaría a trabajar.⁶

La concepción del Estado derivada será la de un Estado mínimo que garantice la seguridad de los propietarios y de los contratos, pero que renuncie a la seguridad social, dejando a la población más vulnerable librada a su suerte. De ese modo, se pretende lograr un gigantesco disciplinamiento social para posibilitar la generación del mercado de trabajo en el contexto de la Primera Revolución Industrial.

Como decíamos, la *Disertación* de Townsend tuvo un enorme influjo inmediatamente en autores como Malthus y luego en Darwin y, sin dudas, en el darwinismo social. Más aún, la disertación de Townsend es una suerte de eslabón perdido entre el estado de naturaleza hobbesiano -concebido como estado de guerra- y el darwinismo social. Como ambos, es una expresión cabal de pseudo ciencia e ideología, es decir, de una construcción discursiva con apariencia de científicidad, pero que no cumple con los requisitos de verificación que lo

⁵ Ídem, p. 167.

⁶ Ídem, pp.168-9.

validen como conocimiento científico.⁷ Su función es más bien instalar una creencia en el sentido en que lo establece el Teorema de Thomas enunciado por Robert Merton: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”.⁸ En otras palabras, si algo no es real, pero se lo cree real, será real en sus consecuencias, teorema bien conocido por economistas neoliberales contemporáneos como Milton Friedman y James Buchanan quienes expresan explícitamente que su función es generar una corriente de opinión dominante. James Buchanan, considera que se requiere “establecer y reiterar un ideario por la capacidad final de las ideas para modelar eventos”. Para Friedman “sólo una crisis –real o percibida– da lugar a un cambio verdadero. Cuando esa crisis tiene lugar, las acciones que se llevan a cabo dependen de las ideas que flotan en el ambiente. Creo que ésa ha de ser nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, para mantenerlas vivas y activas hasta que lo políticamente imposible se vuelve políticamente inevitable”.⁹

El objetivo de la *Disertación* de Townsend es efectivamente instalar una creencia legitimándola en la apariencia de científicidad.

Cuando se lee su Viaje por España, emprendido el mismo año de la publicación de la *Disertación*, las observaciones están teñidas por comentarios en línea con la *Disertación*.

Explícitamente, el objetivo de la *Disertación* de Townsend era instalar una corriente de opinión para lograr la abolición de las Leyes de Pobres, de modo de obligar a trabajar a los hombres que no querían cambiar su trabajo por un plato de sopa y un pedazo de pan, porque ya tenían asegurado el alimento.

⁷ Recordemos que Malthus en su *Ensayo sobre los principios de la población* expresa ideas similares a las de Townsend, las cuales a nuestro juicio constituyen un ejemplo de pseudo ciencia. Al respecto podemos tener en cuenta las expresiones de John Maynard Keynes, quizás el más influyente economista del Siglo XX, además se caracterizó por sus conocimientos epistemológicos en torno a su disciplina. En 1933 escribió un breve ensayo “Robert Malthus. El primer economista de Cambridge en el cual pone de manifiesto los graves defectos metodológicos de *Un ensayo sobre los principios de la población* de Malthus. Lo que muestra Keynes es que la primera edición del Ensayo de sólo 50.000 palabras es un trabajo puramente apriorístico, carente de base empírica. Luego termina en sucesivas ediciones con un Ensayo de 250.000 palabras en el cual va agregando sustento en datos empíricos de un modo amateur. Ahora bien, cuando se trabaja de ese modo, lo que se hace es simplemente seleccionar aquellos datos empíricos que estén en línea con la hipótesis y dejar afuera aquellos que no lo están. Keynes lo expresa del siguiente modo: “El primer Ensayo no es sólo apriorístico y filosófico en método, sino atrevido y retórico en estilo, con mucha bravura de lenguaje y sentimiento. En las ediciones posteriores, donde la filosofía política da paso a la economía política, los principios generales se recubren con las comprobaciones inductivas de un iniciador de la historia sociológica (...)”, Keynes, J. M., “Robert Malthus. El primer economista de Cambridge”, en Malthus, T., *Ensayo sobre los principios de la población*, Alianza, Madrid, 1988, p. 20.

⁸ Merton, Robert, *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 1995, p. 505.

⁹ Naomi Klein cita en *La doctrina del shock* la frase expresada por Friedman en *Capitalismo y libertad*. Klein, Naomi (2007) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, p. 27. Allí Klein cita el influyente libro de Milton Friedman, *Capitalismo y libertad*, el cual constituye el manifiesto de la propaganda neoliberal, ya por 1966. En un libro posterior, Friedman se expresa en un sentido similar. Cf. Friedman, Milton y Rose, *La tiranía del status quo*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 14, 54 y 196.

Finalmente en 1834 se termina de abolir la vieja Ley de Pobres, para lo cual se había creado previamente una comisión de notables que generó el Royal Commission Report, el cual resulta también de la aplicación de una metodología circular porque, afirma Mark Blaug, se basa en un cuestionario “no sistemático y orientado ideológicamente” administrado entre quienes pagan los impuestos para sostener las ayudas sociales, quienes, además, ya están consustanciados con las ideas de Townsend y de Malthus. Los resultados, en consecuencia, no podían resultar favorables a mantener la Ley de Pobres.¹⁰

Si la Ley de Pobres estableció que la gente sin trabajo al menos tuviera pan, el planteo de Townsend era dejarlos sin pan y sin trabajo para que luego aceptaran trabajar en las condiciones que se les impusieran.

3. Paine: los derechos de los desposeídos de la tierra

Muy pocos años después, en 1797, atendiendo a la situación de la misma Inglaterra, luego de nuevos cercamientos de la tierra y de una nueva hambruna, frente a la situación miserable de los nuevos desempleados industriales, Thomas Paine publica *Justicia agraria*, como respuesta al obispo Watson, quien afirmaba que Dios creó ricos y pobres. En su opúsculo, a la inversa que Townsend, Paine considera la necesidad de que todos tengan acceso a un mínimo de bienes, entre otras razones, porque en rigor, la Ley de Pobres se aplicaba en algunas regiones de Inglaterra y en otras no y en otros países ni existía o existía solamente la caridad.

Lo que plantea Paine, tanto en su máxima obra, *Los derechos del hombre*, como en su publicación *Justicia agraria*, es que la vida civilizada ha generado la mayor opulencia y la vez la mayor miseria en la que puede encontrarse la especie humana. “Si aquel estado, al que con orgullo, o tal vez erróneamente, se le llama civilización, ha promovido más o ha perjudicado más la felicidad general del hombre, es una cuestión que puede ser fuertemente debatida. Por un lado, el espectador queda maravillado ante la espléndida apariencia; por otro, queda impresionado por la extrema miseria, ambas creadas por él. Lo más rico y lo más miserable de la raza humana se pueden encontrar en los países que se llaman civilizados.”¹¹

Paine recurre a un método similar al que utiliza J. J. Rousseau en su *Discurso sobre el origen y naturaleza de la desigualdad entre los hombres*: “Para entender lo que el estado de la

¹⁰ Cf. Blaug, Mark, “The Myth of the Old Poor Law and the Making of the New”, *The Journal of Economic History*, 1963, vol. 23, pp. 151-184.

¹¹ Paine, Thomas “Justicia agraria”, incluido en *El sentido común y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 101.

sociedad ha de ser, es necesario tener idea del estado natural y primitivo del hombre; tal como es hoy en día entre los indios de América del Norte.” Observa que la vida de los indios “carece de las comodidades que derivan de la agricultura, las artes, ciencias e industria”. Pero tampoco se observa la miseria de las ciudades. Los argumentos de Paine son muy sólidos: en el estado de naturaleza no hay propiedad privada, sino que “la tierra, en estado natural sin cultivar, fue y debió haber continuado siendo LA PROPIEDAD COMÚN DE LA RAZA HUMANA.”¹² En consecuencia, la propiedad y la pobreza son algo creado por lo que se llama civilización. No existen en estado natural.

Ahora bien, Paine considera que no se puede volver para atrás, porque para vivir como viven los indios se necesita diez veces más de territorio. Por lo tanto, la legislación debe aprovechar los beneficios de la civilización y “remediar los males”. Para remediar esos males Paine a) postula un principio, b) propone un plan para lograrlo y c) sostiene una fundamentación.

- a) “El primer principio de la civilización debía haber sido, y aún debería ser que la condición de toda persona nacida en el mundo, después de que comienza un estado de civilización, no debe ser peor que si hubiera nacido antes de ese periodo”.¹³
- b) El plan consiste en “Crear un fondo nacional con el que se pague a cada persona, que haya cumplido veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, como compensación parcial por la pérdida de su herencia natural causada por la introducción del sistema de propiedad de la tierra; y también la suma de diez libras al año, de por vida, a cada persona actualmente viva de cincuenta años de edad y a todos aquellos que alcancen tal edad.”¹⁴
- c) El fondo se financia con un impuesto a la herencia, el cual se fundamenta en el hecho de que la propiedad territorial deriva su valor de su aprovechamiento mediante su cultivo: “Es cierto que únicamente el valor de las mejoras del cultivo, y no la tierra misma, es de propiedad individual. Todo propietario de tierra cultivada, por tanto, debe a la comunidad una renta del suelo.” Efectivamente, “Originariamente nunca hubo algo parecido a la propiedad de la tierra. El hombre no creó la tierra y, aunque tuviera derecho natural a *ocuparla*, no tendría derecho alguno a *ubicar su propiedad* a perpetuidad en parte alguna.” “No se admitía que la tierra pudiera reclamarse como propiedad.”¹⁵

¹² Ídem, p. 102. En mayúsculas en el original.

¹³ Ídem, p. 102.

¹⁴ Ídem, p. 107.

¹⁵ Ídem, p. 103.

A continuación, Paine realiza una larga genealogía –contra el obispo Watson– de la ausencia de la propiedad privada de la tierra. Pero agrega sus propios argumentos:

La tierra, como antes se dijo, es un don gratuito del Creador, común a toda la raza humana. La propiedad personal es el efecto de la sociedad; y tan imposible es para un individuo adquirir la propiedad personal sin ayuda de la sociedad como lo es crear la tierra originariamente.¹⁶

En síntesis, Paine sostiene lo siguiente:

El cultivo es, cuanto menos, uno de los más grandes adelantos naturales realizados por la invención humana. Ha permitido producir una tierra con un valor diez veces mayor. Sin embargo, el monopolio de la tierra, que con él empezó, ha originado los mayores males. Ha desposeído a más de la mitad de los habitantes de todas las naciones de su herencia natural, sin proporcionarles, como debería haberse hecho, una indemnización por tal pérdida; como consecuencia ha creado una clase de pobreza y miseria que antes no existía. Al defender el caso de las personas así desposeídas, estoy exigiendo un derecho, no una caridad.¹⁷

El punto de partida de Paine es el mismo que plantea John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: la naturaleza pertenece a toda la humanidad. Recordemos que en el Capítulo V, referido a la propiedad, Locke, fundamenta la propiedad en el trabajo del cuerpo. Locke se pregunta: ¿Cómo puede ser que si Dios dio la naturaleza en común a todos los hombres, como dice la Biblia (David, Salmos, cxv. 16) algunos posean bienes que le pertenecen solo a ellos? La respuesta de Locke es que si mi cuerpo es mío, lo que produce mi propio cuerpo es tan mío, como mi vida y mi libertad. Son más las ciruelas que recolecto, pero mucho no me duran. Pero las cambio por nueces, más duraderas. Es mía la tierra por las mejoras que le introduzco y míos son sus frutos. Con la invención del dinero, el proceso de acumulación se puede extender no sólo al trabajo de mi cuerpo, sino al de otros, a través del intercambio. Pero Locke establece unas cláusulas en torno a estos procesos de intercambio y acumulación, una de las cuales dice que debo dejar suficiente y de igual calidad para los demás.

Pero, nótese la diferencia, Paine no sostiene que se debe dejar suficiente y de igual calidad para los demás –lo cual sería suficiente para poner un límite a la acumulación– sino que todos deben acceder a su parte por derecho propio. Es decir, nadie debe ser más pobres que antes de la apropiación. De todos modos, sostiene que debe ser universal, incluso para los poseedores, en los siguientes términos:

¹⁶ Ídem, p. 116.

¹⁷ Ídem, pp. 104–105.

Se trata de proponer que los pagos se abonen a toda persona ya sea rica o pobre. Es mucho mejor hacerlo así a fin de evitar distinciones envidiosas. También es justo que sea así porque se trata de una herencia natural, que, como un derecho, le corresponde a todo hombre sobre y por encima de la propiedad que haya podido adquirir o heredar de quienes la poseyeron. Si tales personas no desean aceptarla, pueden aportarla al fondo común.

Aclaremos que en *Los derechos del hombre* de 1791, luego de analizar las finanzas de Inglaterra, plantea todo un plan redistributivo de la riqueza que incluía una serie de beneficios a las familias, especialmente a la niñez, para su alimentación, salud y educación.¹⁸ Vale mencionar que con las hambrunas de 1788 y 1789 y con la Revolución Francesa enfrente, donde llegaba un ejemplar del corrosivo *Los Derechos del Hombre* (1791) de Paine – con las denuncias de los comportamientos disolutos de la corona y la aristocracia– se generaban revueltas. Como afirmaba el primer ministro George Canning, pocos años después, fue la existencia de los subsidios a los pobres a través del nuevo sistema de Speenhamland (1795) lo que salvó a Inglaterra de una revolución, mientras que en Francia, los hambrientos marcharon hacia París.

Paine era perfectamente consciente de ello, por eso expresa que sólo con un sistema así el propietario ganará en seguridad, porque “Es el *riesgo* y no los principios de una revolución lo que retrasa su progreso. Siendo esto así, es preciso tanto salvaguardar la propiedad, como por razones de justicia y humanidad, constituir un sistema que, a la par que libre a una parte de la sociedad de la desgracia, proteja mientras a la otra del pillaje.”¹⁹

4. El Estado de bienestar paineano

Si Polanyi se remite a Townsend para explicar la economía política del Estado mínimo, que se desresponsabiliza socialmente con el objeto de crear el mercado de trabajo, Philippe van Parijs se remite a Tom Paine para enfrentar las consecuencias de una nueva experiencia de la ideología de los mercados autorregulados, representada por la nueva oleada neoliberal desde los años ‘70. Sus consecuencias son el aumento del desempleo forzoso y la transformación de vastos sectores de la población en “población excedente”, inútil, innecesaria, superflua, ni siquiera instrumentalizable por el mercado de trabajo que la expulsó.

¹⁸ Cf. Paine, Thomas, *Los derechos del hombre*, Alianza, Madrid, 1984, Capítulo V “Medios para mejorar la condición de Europa intercalados con observaciones misceláneas”, p. 273 y ss.

¹⁹ Ídem, p. 117.

Frente a esa situación, Van Parijs propone un Estado de Bienestar de tercera generación, el Estado de Bienestar “paineano”, inspirado en la “Justicia Agraria” de Tom Paine.²⁰ Si no es posible el acceso al trabajo o a los recursos naturales, se requiere acceder a los beneficios de un ingreso de ciudadanía, en tanto hay desempleo forzoso, es decir, no hay una libertad *real* de trabajar.

El planteo del ingreso de ciudadanía se hace desde el liberalismo solidarista, contra el neoliberalismo ideológico que sólo considera la libertad individual concebida como ausencia de interferencia del Estado. Quienes no tienen nada más que a sí mismos, están privados de recursos elementales para hacer efectiva su libertad. En otros términos, se argumenta a favor de la equidad desde la propia prioridad de la libertad.

Aunque los desposeídos quisieran conducir sus vidas como quisieran “no son libres en sentido real”. En consecuencia, si de lo que se trata es de extender la libertad de todos, no deberían interponerse obstáculos a subsidios universales para que quienes no tienen acceso al trabajo ni a la propiedad tengan al menos un ingreso garantizado.

No se trata de transferir desde los más afortunados a los menos afortunados, sino que se dar a cada uno una parte igual de nuestro patrimonio común. Del mismo modo en que todos tenemos derecho al aire puro para conservar la vida, la riqueza es o bien natural o bien un bien social y por ello todos tenemos derecho a una porción mínima. Luego algunos la acrecientan y otros no.

Sin dudas, actualmente existen razones de mucho peso para considerar el ingreso de ciudadanía propuesto por Thomas Paine. Una de ellas es que el cambio climático y sus consecuencias ambientales y sociales ya resultan indiscutibles, por lo cual es altamente indeseable paliar el desempleo generando empleos que no sean sustentables ambientalmente. Por otro lado, el actual panorama de la implementación de las nuevas tecnologías (biotecnologías, nanotecnologías, digitalización) en la producción, parece llevar a dos escenarios posibles: o bien la agudización del actual darwinismo social en el esquema de los mercados autorregulados —en un esquema crecientemente represivo de la población denominada excedente— o bien el reconocimiento del derecho a la existencia, para lo cual se requiere reemplazar el acceso a los distintos bienes que permitía el empleo asalariado por algún tipo de ingreso universal. La ventaja del ingreso de ciudadanía es que desliga trabajo humano del mero empleo asalariado y permite reemplazar el trabajo alienado por el trabajo libre.

²⁰ Al respecto nos referimos en el Capítulo 6 “Debates de las teorías de la justicia en torno al ingreso de ciudadanía” de Flax, Javier, *Ética, política y mercado, en torno a las ficciones neoliberales*, Los Polvorines, UNGS, 2013. Allí comparamos la concepción de Van Parijs con las de otros liberales solidaristas como John Rawls y la de Amartya Sen, quien considera insuficientes los enfoques basados meramente en la renta.

Pero sin dudas, la principal razón para considerar la propuesta de Paine de ingreso de ciudadanía es la fundamentación aportada por el propio Paine: la naturaleza nos pertenece a todos. Y hoy por hoy eso significa no sólo ponerle un límite a la apropiación ilimitada, sino también ponerle un límite a la explotación autodestructiva de la naturaleza, a la que *nosotros* pertenecemos.

El ocaso del trabajo asalariado en el siglo XXI.

Propuestas para un futuro post-capitalista

Gianni Fraioli¹

(UBA)

Introducción

El libro de Alex Williams y Nick Srnicek, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, es un manifiesto que propone la visión de un nuevo futuro en el que las personas ya no estén obligadas a vender su fuerza de trabajo. Frente a la rápida automatización de la producción, al aumento exponencial de la porción de la población desocupada y la imposición de medidas económicas de austeridad, esta sociedad del post-trabajo se asentaría sobre cuatro pilares fundamentales: la automatización completa de la economía, la reducción de la semana laboral, la implementación de un ingreso básico universal (UBI) y un cambio a nivel cultural de la concepción que se tiene hoy en día del trabajo.

La propuesta de la exposición es empezar por demostrar la inaplicabilidad en el contexto neoliberal de la división entre trabajo productivo y no productivo expuesta por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, obra que presenta una visión reduccionista de la riqueza limitada a la producción de objetos materiales, relegando la producción inmaterial al plano de trabajo que no crea valor y que consiste meramente en gasto improductivo. A esta concepción del trabajo opondré la que presenta Marx en *Teorías sobre la plusvalía*, donde se introduce la posibilidad de que haya ciertas prestaciones de servicios que no dejen un rastro tangible y aun así puedan ser subsumidas formalmente al proceso de valorización capitalista. Una segunda parte se centrará en la obra *Gramática de la multitud* del filósofo italiano Paolo Virno, quien, retomando las críticas de Marx a Smith, considera que en la etapa de producción posfordista la actividad sin obra se convierte en el prototipo de trabajo asalariado en general.

¹ **Gianni Fraioli** es estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es integrante del PRIG "Lecturas contemporáneas del marxismo". Sus intereses principales son la Filosofía Política y la Filosofía de la Historia.

Finalmente, trataré de conjugar la evolución del concepto de trabajo asalariado con las propuestas de Williams y Srnicek para alcanzar un futuro post-capitalista, en el que se superaría la dependencia del trabajo asalariado y el proletariado global alcanzaría su ansiada libertad.

Smith y Marx. Distintas concepciones del trabajo productivo

En un artículo de Dominique Méda titulado *¿Qué sabemos sobre el trabajo?*, la autora ubica la “invención del trabajo”, tal como lo concebimos nosotros, durante los siglos XVIII y XIX. Para la autora “va a ser posible decir {el} trabajo a partir del momento en el cual cierto número de actividades que no estaban relacionadas hasta ese entonces, que eran regidas por lógicas irreductiblemente diversificadas, van a volverse suficientemente homogéneas como para ser reunidas en un solo término”². El trabajo al perder sus particularidades se vuelve abstracto, se vuelve una sustancia homogénea que puede ser entonces fragmentada en una serie de operaciones sencillas susceptibles de ser medidas temporalmente gracias a la división del trabajo. La división del trabajo es la responsable de “reducir la actividad de cada hombre a una operación sencilla, y al hacer de esta operación el único empleo de su vida”³. Se establece una separación tajante entre las distintas tareas de ejecución y de concepción, y todo trabajo complejo que capaz era realizado anteriormente por la misma persona, se ve descompuesto en una serie de unidades de trabajo más simples. En su libro *La riqueza de las naciones*, Adam Smith a la hora de buscar una medida universal que pudiera permitir comparar todas las mercancías, encuentra tal patrón en el trabajo. Es el trabajo el que crea valor, el que se incorpora a las mercancías y explica su valor de cambio. Pero no es cualquier tipo de trabajo. Smith distingue entre trabajo productivo y trabajo improductivo, ya que para él “hay un tipo de trabajo que aumenta el valor del objeto al que se incorpora, y hay otro tipo que no tiene ese efecto”⁴. El trabajo productivo es aquel por el cual el capitalista adelanta su capital, contrata un obrero al que le paga un salario con la esperanza de que su labor se vea materializada en un objeto perdurable que pueda ser vendido para que él pueda recuperar su inversión inicial y obtener además un beneficio. Aquel improductivo es también llamado “servicio”, una actividad que implica para el

² Dominique Méda, *¿Qué sabemos sobre el trabajo?*, disponible en línea en: http://www.trabajo.gov.ar/left/estadisticas/descargas/revistaDeTrabajo/2007n04_revistaDeTrabajo/2007n04_a01_dM%C3%A9da.pdf. *Revista de Trabajo*, Año 3, Número 4, Enero - Noviembre 2007.

³ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, ed. Alianza, pg. 330.

⁴ *Ibid*, pg. 345.

capitalista un mero gasto, un despilfarro de dinero fruto de la prodigalidad que no hace más que menoscabar su cantidad de capital disponible.

Marx sostenía, así como hacia Smith, que la magnitud del valor de una mercancía queda determinada en base a la cantidad de tiempo de trabajo que esta había incorporado. Este tiempo se podía calcular teniendo en cuenta la cantidad de trabajo socialmente necesario que requería la producción de determinado objeto, vale a decir la cantidad de tiempo que le llevaría a cualquier obrero realizar esa misma tarea en condiciones parecidas. Pero en su obra *Teorías sobre la plusvalía* analiza ciertas prestaciones de servicios que no dejan un rastro tangible y que aun así puedan ser subsumidas formalmente al proceso de valorización capitalista, por más que no impliquen la producción de un objeto exterior en el que se haya incorporado una cantidad de tiempo cuantificable. Marx considera, en esta misma obra, que la concepción de Smith en *La riqueza de las naciones* presenta una visión reduccionista de la riqueza limitada a la producción de objetos materiales y es por ende rechazada. Para Marx “solo es productivo el trabajo que se convierte directamente en capital”⁵, aquel que valoriza el capital, que crea plusvalía, que se postula como capital variable. Es así como el mismo trabajo, que puede ser realizado por el mismo trabajador, puede volverse según el caso productivo o improductivo, en base a que sea consumido productivamente por el capitalista o que se convierta en un servicio por el cual gasta un rédito. En el primer caso el capitalista intercambiaría el trabajo por una cantidad de dinero que estaría funcionando como capital, como una inversión de la cual espera sacar una ganancia, mientras que en el segundo caso “el dinero se gasta como dinero”⁶, como medio de circulación simple utilizado para consumir el trabajo mismo como valor de uso, como un servicio improductivo por el cual pagaría un rédito y que conllevaría una disminución de su riqueza.

El caso del trabajo intelectual es bastante interesante, y es analizado en esta misma obra estipulando una distinción entre aquellos que dejan tras de sí una mercancía separable del productor y aquellos que no dejan obras tras sí, aquellas actividades donde “la producción no es separable del acto de producir”⁷. En el primer caso Marx piensa en artistas, escritores, que venden sus obras de arte como mercancías, como valores de uso. Existen casos de producciones capitalistas de este tipo de obras, pero son casos excepcionales. Lo mismo vale para los profesores, los médicos, los abogados, cuya actividad sin obra puede ser consumida productivamente por el capitalista pero que representan una forma tan insignificante de

⁵ Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, tomo 1, México, ed. FCE, pg. 365.

⁶ Karl Marx, *ibíd.*, pg. 373.

⁷ Karl Marx, *ibíd.* pg. 380.

valorización del capital que Marx ni siquiera se detiene sobre ellas, y a la vez admite que generalmente este tipo de trabajadores convergen casi siempre en el trabajo servil, improductivo. Por más que acepte la susceptibilidad de las prestaciones virtuosas de los artistas de convertirse en trabajo productivo, termina ratificando según Virno, “la ecuación trabajo-sin-obra=servicios-personales”⁸, y como tales, improductivos.

La caracterización del “general intellect” de Virno

Virno retoma esta discusión entre Marx y Smith, y se concentra en la distinción que hace entre los distintos tipos de trabajo intelectual que hace el primero. El filósofo italiano fue testigo en la década del 70’ de la superación del paradigma económico basado en la industria y en la fabricación masiva de bienes duraderos, y del pasaje a la informatización de la producción que desplazaba el foco desde el sector secundario hacia el de los servicios.

El trabajo industrial en la época fordista se asemejaba más a aquel descrito por Smith y Marx, donde el obrero estaba confinado dentro de la cadena de montaje a realizar tareas monótonas y repetitivas, donde los obreros estaban confinados a realizar meras tareas de ejecución al estar cada uno aislado en su puesto, dejando aquellas de organización y coordinación a los ingenieros de la planta. El paradigma fordista-taylorista establecía una separación neta entre tareas de ejecución y de concepción del trabajo, y las tareas del obrero eran reducidas a meros gestos que tenían que realizarse al compás del ritmo marcado por las mismas maquinas. La empresa posfordista invierte la relación entre tareas de ejecución y de concepción, y se empieza a esperar del obrero que empiece a comprender qué es lo que está haciendo, y no ser meramente un agente pasivo que recibe órdenes y se dedica a realizar operaciones mínimas dentro de una gran cadena de montaje, muchas veces sin saber directamente qué es lo que está produciendo. “El trabajo inmediato de producción no es más que un aspecto entre otros del trabajo obrero; ya no es el aspecto más importante: es la resultante, el prolongamiento, la aplicación material de un trabajo inmaterial, intelectual, de reflexión, de concertación, de intercambio de informaciones, de puesta en común de observaciones y de saberes”⁹.

Virno considera que para comprender la función del trabajo en esta nueva fase de la producción capitalista, hay que echar por tierra la clásica separación de la experiencia humana en tres ámbitos: Trabajo, Acción política e Intellecto. Retomando la definición que hace del trabajo Aristóteles en su obra *Ética Nicomaquea*, como la producción de un objeto

⁸ Paolo Virno, *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, pg. 44.

⁹ André Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Barcelona, Ed. Paidós.

exterior separable de la acción misma, y la que hace de la política Hannah Arendt en *La condición humana*, como aquella actividad que se desarrolla frente a los ojos de los demás y que está destinada a la producción de algo nuevo, Virno considera que en la sociedad contemporánea el trabajo se arropó de las características de la acción política. El filósofo italiano considera que “en el trabajo contemporáneo se manifiesta la relación con la presencia de los demás, el inicio de procesos inéditos, la constitutiva familiaridad con la contingencia, lo imprevisto, lo imposible”¹⁰. En cuanto al tercer ámbito, el del intelecto, para comprender como termina jugando un papel clave en la hibridación entre Política y Trabajo, Virno recurre a los *Grundrisse* de Marx.

A la hora de sumergirse en el estudio del postfordismo, Virno retoma al concepto de “general intellect” que esboza Marx en sus *Grundrisse*. En esta obra Marx vaticina que la creciente automatización de la producción va a volver el trabajo inmediato del obrero cada vez más superfluo, relegándolo a tareas de vigilancia y de coordinación. La producción se basaría cada vez más en la aplicación de los conocimientos naturales y científicos de la sociedad, lo que él llama “*general intellect*”, entendido como capacidad científica materializada en capital fijo. Esta transformación de la producción industrial conllevaría un trastocamiento de la ley del valor que defendían tanto él como Smith, conduciendo a una creciente contradicción entre la unidad de medida de riqueza basada en la cantidad de trabajo incorporado en los productos, y el auge de procesos de producción que se apoyan cada vez más en la ciencia y en el desarrollo de nuevas tecnologías, lo cual volvería más difícil –si no imposible– establecer el tiempo de trabajo socialmente necesario por la ausencia de un valor–coste de referencia fijo. Virno está de acuerdo con Marx en que “las tareas del obrero o del empleado no consisten más en materializar un objetivo particular sino en variar e intensificar la cooperación social”¹¹, pero por otro lado cree que el “*general intellect*” no debe ser entendido exclusivamente como capacidad científica materializada en capital fijo, y habría que identificarlo “con la cooperación, con el actuar concertadamente del trabajo vivo, con la competencia comunicativa de los individuos”¹². Las capacidades y aptitudes puestas a trabajar productivamente para Virno no consisten meramente en un acervo de conocimientos científicos adquiridos por la especie, sino que lo que es involucrado en el modo de producción mismo es la facultad de pensar como tal, su potencia. El obrero como sujeto en su totalidad es puesto a trabajar al servicio del capital.

¹⁰Paolo Virno, *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, pg. 44.

¹¹ *Ibíd*, pg. 60.

¹² Paolo Virno, *Gramática de la multitud*, ed. Colihue, Buenos Aires, 2008, pg. 65.

Virno considera que la principal característica que distingue a los humanos de los animales es su facultad de lenguaje, que debe ser entendida como una potencia ilimitada que nunca llega a actualizarse del todo en la miríada de lenguas instituidas que existieron alguna vez. Esta creatividad que se encuentra en el lenguaje es compartida por todos los seres humanos, y es siempre incompleta, está relacionada con su carencia de instintos especializados, lo que le asegura una cierta adaptabilidad al no disponer de un ambiente circunscripto. El lenguaje se renueva con cada nueva enunciación, nunca se agota en una obra, y exige constantemente de la presencia de los demás. Es parecida a la prestación de un artista, al virtuosismo de bailarín cuyo baile no tiene un fin fuera de sí mismo y que se presenta frente a un público.

Al trabajador se le pide que se adapte fácilmente a un mercado laboral cada vez más competitivo, que este en formación constante, frente a un mercado laboral donde los trabajos mejores pagos requieren altos grados de especialización. La carencia instintiva del animal humano es puesta en primer plano, y la creatividad que le es innata es alentada como herramienta para descubrir nichos de mercado nuevos, para desarrollar nuevas estrategias de marketing, para anticiparse a las siempre cambiantes demandas del mercado. “Mientras la producción material de objetos es demandada al sistema de máquinas automatizadas, las prestaciones del trabajo vivo, en cambio, se asemejan cada vez más a prestaciones lingüístico-virtuosas”¹³.

Williams y Srnicek. Automatizar la producción o morir

El capitalismo ha estado siempre acompañado por rápidos cambios tecnológicos, que han transformado continuamente los medios de producción, mejorando su productividad. El desarrollo tecnológico industrial históricamente fue tal, que el aumento en la inversión en medios de producción sirvió a la vez como fuente para generar cada vez más avances técnicos en la producción, lo que reducía cada vez más la demanda relativa de fuerzas de trabajo. Aunque se generan nuevas industrias, estas van a requerir cada vez menos mano de obra, al ser las tecnologías que la replacen cada vez más difundidas. Todo desarrollo tecnológico sigue un “camino recombinatorio, juntando ideas, tecnologías y componentes tecnológicos existentes, en siempre nuevas combinaciones. Objetos simples se unen en cada vez más complejos sistemas tecnológicos, y cada nueva pieza desarrollada de tecnología se

¹³ *Ibíd*, pg. 55.

vuelve a su base para un ulterior avance tecnológico”¹⁴. Parecería que la causa de todo avance tecnológico tiene que ser buscado en la competencia entre capitalistas, impulsado a la vez por una demanda de parte de los consumidores de una serie de productos cada vez más diferenciados. Williams y Srnicek rechazan esta creencia popular, porque consideran que difumina la realidad. La fuente del dinamismo en la economía no se encuentra exclusivamente en las empresas capitalistas, sino que hay que ir a buscarlo en el Estado. Todos los grandes desarrollos tecnológicos, como internet, las carreteras, viajes espaciales, nanotecnologías y pantallas táctiles fueron fruto de inversiones estatales en investigación científica. Las últimas décadas sin embargo han visto mermar las inversiones en las tecnologías de alto riesgo, y bajo la lógica neoliberal que predica austeridad absoluta, las inversiones en investigación también han caído. La creatividad que distingue al humano según Virno es entonces encadenada, y su potencial permanece latente.

Williams y Srnicek hacen parte de una nueva corriente llamada aceleracionismo, que propugna el desarrollo pleno de las potencialidades latentes de las tecnologías actuales. En lugar de predicar una vuelta al fordismo y al remedio del pleno empleo frente a las crisis económicas, lo que proponen es acelerar el proceso de robotización completa de la producción. Ya Marx en los *Grundrisse* veía cómo la automatización de la producción, que vuelve al trabajo humano vivo un momento dentro de un proceso productivo cada vez más independiente, podía a su vez liberar una cantidad inédita de tiempo libre para la humanidad en general. ¿Por qué no liberar entonces la potencialidad latente dentro del desarrollo tecnológico lento del neoliberalismo? ¿Por qué no aprovechar el desarrollo de las facultades lingüísticas, de cooperación, del pensar en general, que intensifica al mismo capitalismo en la época posfordista, para desarrollar nuevas tecnologías emancipadoras y liberadoras?

Cada vez más empleos son víctimas de la automatización, que ya ha dejado de reemplazar a los trabajadores empleados en tareas rutinarias y repetitivas, y se ha expandido hacia aquellos cognitivos y que requieren un avanzado nivel de especialización. Los dos autores proponen entonces acelerar esta tendencia, y robotizar por completo toda la producción. Esto liberaría una cantidad de tiempo libre que podría ser usado para el desarrollo de nuevas tecnologías, y hasta para el descubrimiento de nuevas formas de humanidad de tipo post-orgánico. El pedido de robotización completa de la economía conduciría inevitablemente a un aumento del desempleo, pero este se vería combatido por la reducción de la semana laboral, a través del establecimiento de un fin de semana de tres días, lo que lograría redistribuir el trabajo y sostener los niveles de empleo. Estas dos propuestas,

¹⁴ Alexi Williams y Nick Srnicek, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, ed. Verso Books, pg. 158.

combinadas, lograrían liberar una considerable porción de tiempo libre, que sin embargo sería de poco uso si no fuera por la implementación de un ingreso básico universal. Por más que se logren mantener los empleos actuales, el resto de la población desocupada se vería en la misma situación que antes. Pero es aquí que la tercera propuesta entra en juego, dándole a cada ciudadano un ingreso básico universal, que sea lo suficientemente alto como para que puedan vivir sin verse obligados a vender su fuerza de trabajo, y que no presuponga la privatización de los servicios públicos.

Conclusión

Tras un recorrido por las transformaciones que sufrió el trabajo productivo en sus distintas configuraciones a través del tiempo, vimos cómo el foco pasó de estar sobre la producción material de objetos perdurables, a la cooperación lingüística del trabajo inmaterial contemporáneo, por más que la producción industrial siga vigente y empleando un gran número de personas a nivel global. Las propuestas de Williams y Srnicek tienen que ser consideradas como una serie de reformas dentro del sistema capitalista mismo, que derrotarían algunos de los lineamientos fundamentales del neoliberalismo, a través de la aceleración de ciertas tendencias ya presentes en el sistema mismo.

El ejercicio de facultades cognitivas, creativas e intelectuales, se ha vuelto un requisito indispensable del trabajador contemporáneo, al estar este último inmerso en un mercado laboral cada vez más competitivo. La creatividad humana sin embargo se enfrenta hoy en día a una situación paradójica, ya que el mismo sistema capitalista que extrae de ella plusvalor, obstaculiza a la vez su pleno desarrollo. Esta creatividad, que Virno considera un rasgo fundamentalmente humano, en lugar de seguir siendo un recurso productivo, podría convertirse en una herramienta para la emancipación del género humano. ¿Por qué no conducirla al desarrollo de nuevas tecnologías que nos permitan vivir un futuro sin trabajo, en el que un ingreso básico universal les permita desarrollar sus capacidades ilimitadas sin tener que preocuparse por trabajar cada vez más por menos dinero?

**Trabajo y desorganización:
el conflicto social en los umbrales de la verdad
a través de la interpretación nietzscheana de Rousseau**

Martín Sebastián Fuentes¹

(UNS)

I. Introducción

En estos tiempos posmodernos y post-metafísicos, interpretar el conflicto social se ha vuelto una cuestión compleja. En efecto, ¿cómo comprender las tensiones sociales en un mundo fragmentado socio-culturalmente? ¿Qué tipo de organicidad social –y con esto, qué idea de organismo– debe regir en sociedades heterogéneas como las nuestras, plagadas de valores y puntos de vista, de culturas des-ancladas y puestas en vertiginosa circulación?

El presente trabajo pretende contribuir a estas reflexiones a través de una recuperación teórica de la íntima vinculación que establece Nietzsche entre la “cuestión obrera” decimonónica y la *décadence* –entendida esta última como pérdida de sentido trascendente de la existencia y, por lo tanto, de fundamento para la organicidad social. Se focalizará en el denominador común que el autor establece entre ambos conceptos: a saber, el supuesto proyecto rousseaiano de un retorno al “hombre natural” mediante la destrucción de todas las instituciones vigentes. Luego, se examinará por qué motivo el filósofo alemán concibe estas ideas “subversivas” –que adjudica al pensador francés– como una peligrosa improvisación política, en la cual se pretende soportar la complejidad de una vida carente de estructuras sociales sin preparación instintiva alguna. De esta manera, se verá claramente en qué sentido, para Nietzsche, las ideas de Rousseau subyacen a la decadencia de la cultura europea y al desgarramiento de su tejido social.

¹ **Martín Sebastián Fuentes** es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía. Se ha desempeñado como docente en el Instituto Superior Juan XXIII en las asignaturas: *Filosofía del lenguaje*, *Gnoseología*, *Problemáticas socioculturales contemporáneas*, *Ética I*, *Ética II*. Ayudante de Docencia con dedicación simple en *Historia de la Filosofía Moderna y Metafísica* (2015-2016). Ha obtenido una Beca de Introducción a la Investigación para Alumnos Avanzados (UNS, 2014-15). Tema: “Hacia el cultivo político de nuevos instintos: el problema de las instituciones en el pensamiento de Friedrich Nietzsche”. Directora: Dra. María Cecilia Barelli (UNS). Es Miembro Investigador del Grupo de Investigación “Individuo – Individuación – Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas” (24/ZI43). Directora: Dra. María Cecilia Barelli, co-directora: Lic. Laura Rodríguez. E-mail: m-fuentes@live.com.

Una vez desarrollado esto, se evaluará con brevedad qué aspectos del tratamiento nietzscheano de las relaciones entre trabajo y organicidad pueden ser relevantes para nuestra actualidad.

II. Nietzsche y la decadencia

A la hora de afrontar la relación conceptual entre el conflicto y la organicidad social, la interpretación que Nietzsche elucubra sobre la sociedad de su tiempo puede llegar a revelar algunas claves interesantes para tener en cuenta. Se focalizará, para ello, en la llamada etapa de madurez, puntualmente en *Crepúsculo de los ídolos*, obra publicada en 1889.

En esta obra, el autor determina que la cultura europea se encuentra en un estado de decadencia generalizada. Este fenómeno, descrito por Nietzsche a través del vocablo francés *décadence*, supone: por un lado, una crisis de los valores, o más precisamente, de su fundamento; y por otro, un proceso de fragmentación cultural, desencadenado por dicha disolución valorativa².

Esta crisis de los valores es desatada por el advenimiento de la modernidad ilustrada. Puntualmente, por el resquebrajamiento de la metafísica como horizonte de comprensión del mundo; lo cual sucede, a su juicio, como consecuencia directa de la implantación de una mentalidad crítica o histórica, dirigida hacia la erradicación de “ficciones”. Esto se manifiesta en el retroceso que la religión y la “superstición” experimentan a lo largo del mundo moderno. Pero también en la imposibilidad de encontrar una “verdad” que sea capaz de reemplazar –con idéntica o mayor fuerza– el “centro de gravedad” perdido, para poder organizar en derredor suyo la existencia.

En consecuencia, Nietzsche percibe que la sociedad moderna se encuentra desprovista de la creencia fundamental sobre la cual ha sido posible, hasta ahora, asentar instituciones y valores vigorosos: la creencia en la Verdad absoluta. De esta manera, advierte que los ordenamientos sociales ven lesionada su fuerza vinculante, es decir, su capacidad para generar aceptación y obediencia incondicional –algo que antes lograban de la mano del halo metafísico proporcionado por el mito y la religión:

El mundo verdadero – ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo

² Según Remo Bodei, Nietzsche extrae de los *Essais de psychologie contemporaine* del francés Paul Bourguet, el concepto de *décadence*, mediante el cual se alude a la idea de que la sociedad moderna es equiparable a un organismo en el que la actividad de las células se vuelve independiente, de modo tal que la anarquía se instaura llevando al conjunto a la decadencia (Cf. Bodei, 2006:204).

desconocido? (...) El mundo verdadero – una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga... (Nietzsche, 2002:57-58).

Ahora bien, el saldo que acarrea esta “suavización” de lo instituido (*cf.* Nietzsche, 2002:119 §37) es negativo. La razón de ello radica en que, si el poder de las instituciones para generar obediencia decrece y se vuelve sujeto tanto a razones como a argumentos, su capacidad para establecer valores –en torno a los cuales pueda gravitar la vida común en su totalidad– disminuye notablemente³. De este modo, gracias al avance de una mentalidad racionalista tendiente al aflojamiento del peso que la tradición y lo instituido tienen en la existencia de los hombres, tanto las instituciones –como los valores– no valen ya nada: “Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas, porque *nosotros* no servimos ya para ellas (...)” (Nietzsche, 2002:122 §39).

En este escenario de crisis cultural y debilitamiento de las instituciones, Nietzsche reconoce el advenimiento de una trama social más compleja y conflictiva. En esta clave, interpreta el desarrollo de las luchas y proclamas revolucionarias como síntomas de la decadencia imperante –sean éstas de procedencia liberal, anarquista, comunista o socialista⁴:

La estupidez, en el fondo la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, consiste en que haya una cuestión obrera (...) Yo no alcanzo a ver qué es lo que se quiere hacer con el obrero europeo, después de haber hecho de él una cuestión (...) han sido destruidos de raíz, con la irreflexión más irresponsable, los instintos en virtud de los cuales un obrero deviene posible como estamento, deviene posible *él mismo*. (Nietzsche, 2002:124-125 §40).

El marcado talante aristocrático de Nietzsche, presente en toda su obra, dirige gran parte de las ideas contenidas en este fragmento. No obstante, la idea de base es la siguiente: la “cuestión obrera” es un fenómeno cuya condición de posibilidad se encuentra en la secularización de las instituciones –o, lo que es lo mismo, en la disolución de los instintos capaces de ser excitados por su fuerza vinculante–; proceso que trastoca la legitimidad de las jerarquías volviéndolas “discutibles” y condicionales. De ahí que la disgregación violenta de las fuerzas sociales sea el correlato directo de una organicidad social sin “centro de gravedad”; incapaz, por lo tanto, de contener los conflictos que su propio desgarramiento ha

³ En la sección titulada “El problema Sócrates” de *Crepúsculo de los ídolos*, luego de asociar a Sócrates con el racionalismo y la *décadence*, Nietzsche sostiene que los argumentos racionales son un fundamento muy endeble para asentar sobre ellos instituciones y valores: “Nada es más fácil de borrar que el efecto de un dialéctico...” (Nietzsche, 2002:46 §5).

⁴ Es importante destacar que, pese a sus divergencias políticas, Nietzsche concibe a estas ideologías como parte de una misma tendencia instintiva dirigida a debilitar y socavar las bases sobre las que se desarrolla la vitalidad de una cultura (*Cf.* Nietzsche, 2014:168 §202).

liberado. Todo esto, gracias al potente catalizador del virus ilustrado: Jean-Jacques Rousseau.

III. Rousseau: una sombra recorre la política europea

Para el filósofo alemán, el ginebrino es la figura clave que concede al racionalismo moderno una traducción política de amplia resonancia. Así, a la hora de caracterizar a la Revolución Francesa y al surgimiento del “democratismo” europeo, afirma:

La *farce* (farsa) sangrienta con que esa Revolución se representó, su “inmoralidad”, eso me importa poco: lo que yo odio es su *moralidad* rousseaniana –las llamadas “verdades” de la Revolución, con las que todavía sigue causando efectos y persuadiendo a ponerse de su lado a todo lo superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad! Pero si no existe veneno más venenoso que ése... (Nietzsche, 2002:133 §48).

En estos términos, Rousseau representa para Nietzsche la raíz cultural de los estremecimientos sociales manifestados en el siglo XIX, los cuales se verían alimentados por la fantasía obrera de un “retorno a la naturaleza” por vía de la subversión de las instituciones⁵.

En relación con este tópico, debe decirse que Nietzsche malinterpreta la apelación rousseaniana al “hombre natural” al punto de considerarla como un regreso en sentido literal⁶. Y sobre la base de este equivoco, identifica, en el socialismo y en el anarquismo, la creencia en el “hombre bueno” por naturaleza –el cual se encontraría soterrado bajo los cerrojos de la cultura y sus instituciones a la espera de ser heroicamente liberado.

Frente a esta sombra de Rousseau que recorre la política europea, Nietzsche va a reaccionar de manera enfática. En el párrafo 48 de la sección “Incursiones de un intempestivo”, discurre un interrogante destinado a confrontar directamente con ella: “...ese engendro que se ha plantado junto al umbral de la época moderna quería la «vuelta a la naturaleza» - ¿adónde, preguntamos otra vez, quería volver Rousseau?” (Nietzsche,

⁵ En *Más allá del bien y del mal*, párrafo 191, Nietzsche establece una relación muy íntima entre el racionalismo cartesiano, tendiente a postular como única autoridad a la Razón, y la Revolución, de la cual este filósofo sería su “abuelo” (Cf. Nietzsche, 2014:152 §191). Campioni sostiene que este trayecto se completa con la figura de Rousseau como padre de estas revueltas políticas (Cf. Campioni, 2004:56-57) y destaca que Nietzsche extrae esta idea de Hypolite Taine, de quien lee su *Histoire de la littérature anglaise* a partir de 1878.

⁶ Contario a esto, Arsenio Ginzo Fernández (2000) considera que es posible interpretar la apelación rousseaniana a lo natural como un recurso teórico implementado por el ginebrino para disponer de un “patrón de medida” con el cual valorar el estado moral de la civilización moderna. En este punto, Nietzsche se deja llevar por la falta de una lectura profunda de Rousseau y por la adopción de la imagen polivalente o mítica que el siglo XIX tenía del autor del “Contrato social” (Cf. Ginzo Fernández, 2000:40).

2002:132-133 §48). Esta pregunta, de tintes claramente retóricos, contiene cierto escepticismo respecto a la suposición “rousseauiana” de que el hombre posee una constitución moral primigenia. En contraposición a esto, en este periodo de su obra, el filósofo alemán advierte que no hay esencia humana a la cual retornar. El hombre es un animal indeterminado, inestable o enfermo (*cf.* Nietzsche, 2012:177 §13). Esto significa que no goza de la plenitud o de la seguridad instintiva del resto de los animales, ya que al mismo tiempo que necesita descargar sus instintos vitales, se encuentra frente al riesgo permanente de verse aniquilado por ellos si la descarga se desarrolla de manera indiscriminada. De esto se infiere que ha sido gracias a las instituciones que se ha podido forzar un orden relativo en el hombre para evitar así su auto-destrucción⁷.

Por este motivo, Nietzsche percibe en la “cuestión obrera” y en Rousseau una preferencia nihilista por lo que disgrega, es decir, una renuncia decidida a todo tipo de soporte estabilizador de la vida. Esto último comprende para el filósofo alemán una peligrosa improvisación⁸; puesto que, para emprender semejante libertad –inédita para la historia acontecida de la especie–, sería preciso estabilizar, en el hombre, caracteres e instintos que permitan soportarla –lo cual exige, en lugar de un ingenuo libertinaje subversivo, rigurosos disciplinamientos ejercidos sobre amplias cadenas de generaciones.

De ahí que la contra-propuesta nietzscheana consista en sobrellevar los estragos de la *décadence* a través de un movimiento ascendente: “También yo hablo de una «vuelta a la naturaleza»: aunque propiamente no es un «volver» sino un *ascender...*” (Nietzsche, 2002:132 §48). Esto significa elevarse a la conquista de una forma de vida que pueda abreviar en la compleja trama inestable de fuerzas que constituye al hombre; con el objeto de volver soportable, en el máximo grado posible, la ausencia de un “centro de gravedad”.

Sin embargo, Nietzsche afirma que solo unos pocos individuos selectos pueden conquistar este tipo de existencia; la cual resulta inviable –e incluso, nociva– para quienes no poseen la capacidad necesaria para sobrellevarla. De ahí que la confine a los aristócratas de espíritu; mientras que, para el resto del cuerpo social, propone una férrea columna vertebral: a saber, su sumisión a un sistema de castas, en el que las tensiones internas, fruto de las diferencias estamentales, sean canalizadas violentamente hacia el exterior. Es decir, hacia

⁷ En esta línea, María Cristina Fornari (2016) sostiene, en *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, que –para el filósofo– los valores morales son, en cada época, el producto de estabilizaciones instintivas operadas a través de mecanismos de selección y fijación. El error está en considerar una estabilización determinada como “ideal teleológico natural”.

⁸ Como bien señala Campioni en *Nietzsche y el espíritu latino*, en el avance de la democracia, el pensador alemán percibe una “peligrosa improvisación” política; es decir, la disposición de un escenario para el que todavía no se posee la conformación instintiva precisa para poder sobrellevarlo (*Cf.* Campioni, 2004:56).

otras sociedades bajo la forma de la guerra, con el objeto de que la comunidad no perezca fruto de la insostenibilidad de sus propios conflictos (Cf. Nietzsche, 2002:140 §3).

Frente a este planteo, queda abierta para nosotros la cuestión acerca de la posibilidad de implementar este sostenimiento de tensiones en una dirección contraria al aristocratismo. Y a través de la búsqueda de descargas que no recaigan sobre un “afuera”, fruto de la incapacidad de ser retro-alimentadas y de otorgarles un cause productivo en el “adentro”.

IV. Reflexiones finales

La crítica de Nietzsche a Rousseau y las luchas obreras, despojada de su talante aristocrático y bélico, proporciona elementos filosóficos interesantes para reflexionar sobre la fragmentación social imperante en esta época post-metafísica en la que vivimos. Entre las razones, debe mencionarse el hecho de que, en un mundo como el actual, donde la modernidad tardía arrancó al trabajo de su función ordenadora de lo social (rol que le era asignado en el Estado de Bienestar, por ejemplo), fenómenos como el trabajo en negro y la exclusión estructural representan focos de conflicto sin descarga; lo cual incrementa las tensiones y aumenta la desagregación. De este modo, retomando algunos lineamientos nietzscheanos –y prescindiendo de la descarga hacia el “afuera”–, podría decirse que necesitamos un sistema social capaz de dar su correspondiente descarga interna a la mayor cantidad posible de tensiones sociales y políticas. Solo así podrán encontrarse formas de organicidad móvil que contrarresten la fuerte disgregación actual sin desplazarla hacia otros lugares del globo. De esta manera, se vuelve imperativo recuperar –de modo matizado– la idea nietzscheana de que la política es el arte de la configuración de (las tensiones inherentes a) lo humano.

V. Referencias bibliográficas

Bodei, Remo (2006), “El centro de gravedad de Nietzsche”, en *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, trad. de Sergio Sánchez, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Campioni, Giuliano (2004), *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sergio Sánchez, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

Fornari, María Cristina (2016), *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, Córdoba, Brujas, 2016.

Ginzo Fernández, Arsenio (2000), “Nietzsche, Rousseau y el mundo moderno”, en *Estudios filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, n° 140, pp. 7-53.

Nietzsche, Friedrich (2014), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza.

----- (2012), *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza.

----- (2002), *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

El Trabajo Moral en Kant:

Consideraciones a partir del autoconocimiento práctico o postulado de la inteligencia legisladora de acuerdo a un fin

Betzabeth Guzmán Soto¹

(Universidad de Chile)

I. Los sentidos del autoconocimiento en la filosofía crítica de Kant

El problema del autoconocimiento, ese preguntar por la posibilidad y límite del conocimiento de sí mismo, alcanza un momento de complejidad inaudita en la filosofía moderna al estructurarse una nueva malla categorial: *el sujeto racional consciente* aparejado al *concepto de yo*. En la filosofía crítica de Kant se puede considerar la pregunta “¿Qué conocimiento es posible saber de mí mismo?”

Pensando en la reflexión kantiana, sería posible estimar dos propuestas para dar cuenta del *yo*, las cuales se corresponden con la distinción de ámbitos de la razón teórica y práctica.

Siendo así, de acuerdo al cuestionamiento por el autoconocimiento del yo, el primer sentido de respuesta concierne al ámbito teórico de la razón y su reconstrucción ha de tener presente el trabajo de análisis de la *KrV*. Ya se introduce brevemente una afirmación en la *Estética Trascendental*, al sugerir que la reflexión del tiempo (el sentido interno) no culmina en la aprehensión del alma: “El sentido interno por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o a su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto”. Habría que advertir aquí alma como un conocimiento acabado del yo en su intención de conocer lo *nouménico*, y que Kant descarta rápidamente.

Esta primera mención sirve para introducir, pues Kant volverá a tratar esta reflexión con más detalles en la segunda parte de la *KrV*. Sin embargo, se mantendrá la presunción de restricción que culmina en negar un conocimiento acabado del yo incondicionado. Fijemos el desarrollo de esta cuestión. Un autoconocimiento teórico podría surgir a partir de la formulación del *yo pienso* que se advierte como estructura de la autoconciencia general. Esta

¹ **Betzabeth Guzmán Soto** es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile y Tesista Magíster en Filosofía en la misma institución. Actualmente se desempeña como Becaria de Colaboración Académica del Seminario de Filosofía Moderna, Universidad de Chile. E-mail: betzabeth.guzman@ug.uchile.cl.

autoconciencia o *apercepción trascendental* es una condición formal de posibilidad que acompaña a las representaciones de objetos en la conciencia. Sin embargo esta noción de autoconciencia no se identifica con la fuente del conocimiento propio de sí. Más bien, con la estimación de la *apercepción trascendental*, Kant expone en B134 la idea de autoconciencia como unificación de las representaciones del yo: “Esto, el yo, debe poder acompañar a todas mis representaciones para que estén puedan unificarse en una conciencia”. Sin embargo, nos encontramos al nivel de la pura condición formal de la posibilidad de *aprehensión* de la unidad de objetos en uno mismo, por lo que, la posibilidad del sujeto de acceder a una autoconciencia interior propia, parece ser denegada. La *apercepción trascendental* o autoconciencia, alude al principio originario de toda síntesis y se desvincula del sujeto o yo particular. No es esta la vía por la que el sujeto puede acceder a su yo originario, pues no hay nada más que la legalidad de la fórmula del Yo, unidad que acompaña a mis representaciones. En la sección de los Paralogismos, se reforzará el planteamiento del “Yo pienso” como sustancia simple que acompaña a las representaciones, pero que no involucra una experiencia. Se trata de una *apercepción*, condición de posibilidad *inherente* y que es una forma a priori, previa a toda experiencia. En consecuencia, en A335 leemos: “(...) por medio del yo que inhiere en nuestros pensamientos, sólo designamos el sujeto de inherencia de modo trascendental, sin advertir en él la menor propiedad y sin conocer o saber nada acerca del mismo. Significa tan sólo algo (sujeto trascendental) cuya representación tiene que ser indudablemente simple, precisamente por no determinarse nada respecto de él”.

Esta limitación se confirma con la sugerencia de autoconocimiento fenoménico del yo, que limita el paso a un conocimiento teórico de sí mismo en un sentido extra experiencial: “no tengo, por tanto, conocimiento de mí tal como soy, sino meramente como me aparezco” (B158). En consecuencia, con esta restricción del autoconocimiento al sentido empírico, Kant estima un problema de límites propia del sentido teórico. Todo conocimiento no puede extenderse más allá de la experiencia. Por lo tanto, el *yo* deviene en una auto objetivación que sólo puede ser dado en la conciencia como un fenómeno: “El caso probablemente más claro y connotado de limitación en el plano del saber de sí se da en sede teórica, donde Kant destina múltiples observaciones a mostrar la imposibilidad del conocerse a sí mismo como cosa en sí, de modo tal que sólo tendríamos acceso a nosotros mismos como fenómenos” (Placencia, 2015:550). De este modo, el autoconocimiento en sede teórica ha devenido en una imposibilidad, pues es el mismo Kant quien afirmará en B 158 que no existe propiamente un autoconocimiento de sí mismo sino más una percepción de la propia existencia de acuerdo a una representación en el tiempo: “La determinación de mi existencia solo puede producirse de acuerdo con la forma del sentido interno, según el modo peculiar

en que la variedad que combino me sea dada en la intuición interna. Según esto, no me conozco *tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la consciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo².

Por otra parte, parece pertinente precisar que esta, la limitación del sentido teórico del autoconocimiento, no conlleva a una negación absoluta de la posibilidad de autoaprehendernos. Para Kant, el conocimiento del yo alude a una cuestión vital, ya que este saber permite entender el sentido del hombre en cuanto considera su fin como sujeto racional. Pareciera ser que es en este contexto que surge la respuesta práctica del autoconocimiento y que tiene presente la prioridad de la razón práctica por sobre la razón teórica. Si en instancia teórica el hombre era para sí mismo un fenómeno y no se distinguía en el algún atributo distinto, desde la razón práctica el hombre deviene en cosa en sí, se distingue su racionalidad abordada desde la pertinencia que tiene para él el imperativo categórico. Así, en la KpV se afirma que un saber de sí en clave práctica permite comprender al hombre en un sentido no objetivante sino como ser inteligible: “Usados los conceptos del entendimiento en esta línea, nos encontramos con que el hombre es una cosa sustantiva, pero no un objeto permanente en el curso fenoménico, sino como cosa en sí; algo que no es sólo un objeto entre otros de la experiencia” (Kant, 2002:56). En consecuencia, de acuerdo a un segundo ensayo de respuesta al autoconocimiento se considerará la reflexión de la razón práctica o ámbito moral visto principalmente a la luz de la *Metafísica de las Costumbres*.

II. La respuesta del autoconocimiento en sede práctica

Para comenzar, el postulado del autoconocimiento práctico corresponde a la concepción del sí mismo como inteligencia actuante bajo la autolegislación del deber, cuyo fin es el horizonte de la libertad trascendental. Para situarse en la conquista de la libertad, el sujeto debe saberse a sí mismo como inteligencia moral. El yo es abordado desde la esfera de pensar a la libertad como la Idea trascendental que es condición de posibilidad de la realización moral. Es de acuerdo al fundamento de la libertad, que Kant le permite al hombre abordarse de acuerdo a un saber práctico, pudiendo pensarse como inteligencia (ser racional) de acuerdo a un fin. En consecuencia, un autoconocimiento en sentido moral, kantianamente significa, el saber de sí como sujeto práctico. Desarrollando este horizonte de

² Para otras referencias a este punto, es de gran utilidad revisar *The Leningrad reflexion on Inner Sense*, manuscrito que también afirma que nos conocemos a nosotros mismos solo en tanto como fenómenos representados en la sucesión del sentido interno.

posibilidad moral, el sujeto alcanza la conciencia de sí como habitante práctico del mundo inteligible de los fines de la libertad y que por tanto, debe actuar de acuerdo al sentido de su libertad o fundamento.

¿Pero cómo pasamos de un autoconocimiento como el saber de sí teórico y limitado a una formulación originaria y práctica? En primer lugar, Kant suponía ya en la *KrV* una distinción dual de efectos de las acciones humanas, a partir de pensar en la Tercera Antinomia (B 472-3) que “todo efecto en el mundo se origina, o *bien* en la libertad, o *bien* en la causalidad, o si no será más bien que en uno y el mismo acontecimiento ambas pueden encontrarse en diferentes relaciones”. La distinción de órdenes es clave para pensar ambos modos en que se proyecta el autoconocimiento, pues al hombre le es propio, de acuerdo a su constitución racional finita, regirse por ambas facultades legislativas: el entendimiento y la razón práctica.

Ahora bien, avanzando en la obra kantiana, una vez planteado el orden de la libertad, que es el objeto de demostración de la *KpV*, se reformulará la distinción. Por ejemplo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* las dos causalidades se plantean bajo la idea de “el hombre habitante de dos mundos”, en tanto que es ser actuante, determinado (mundo natural) y que se autodetermina racionalmente (mundo razón práctica)³. Por su parte, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant expone la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la libertad a partir del sistema de deberes, denotando la idea de un *yo personal* al que se accede mediante el ámbito práctico:

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como “*ser sensible*”, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como “*ser racional*” (...), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora (Kant, 2008: 418).

Bajo el sentido práctico, el hombre dimensiona a la libertad como influjo o razón de su voluntad (el *deber*), y se concibe no solamente como hombre, sino universalmente hombre, es decir, partícipe de lo humano o de lo propio de la humanidad. Por esta razón puede

³ Considérese: “Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible), sigue siendo una idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo saber halla su término en los límites de ella; y el magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (seres racionales), al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, produce en nosotros un vivo interés por la ley moral” (Kant, 1980: 89 – 90).

autoconocerse como inteligencia legisladora de acuerdo a fin. Puesto que mediante la razón, comprende que su legislación responde al fin de lo humano: la libertad realizada en la humanidad. El hombre práctico se autolegisla, pero pensando en lo que trasciende a sus particulares determinaciones naturales. De este modo, el sentido práctico del autoconocimiento, el autoplantearse como inteligencia legisladora de acuerdo a un fin, deja atrás cualquier limitación de lo contingente:

Ahora bien, el hombre, como *ser natural* dotado de razón, puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna, se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido) (Kant, 2008:418).

Y es a partir de este planteamiento del autoconocimiento práctico que se trae a presencia la noción del *deber* como trabajo moral. Conocerme (nota deber cultivo facultad) indica ahondar en la profundidad del deber de hacerme consciente de mi capacidad de inteligencia legisladora. Pero como ya he indicado, al hablar de deber, se trata de la mención *del deber de acuerdo a un fin moral*. El fin de la libertad en la humanidad. Además, en este ámbito del saber de sí, el deber es un deber de virtud, lo que lleva a una autorelación del yo con la legislación (pues la ley moral dada a sí mismo es la concepción de la *autonomía* en Kant), para entender entonces al deber moral como fin en sí mismo para realizar la humanidad en él, que querrá decir entonces autoconocerse para estar en la perspectiva fin en la perspectiva de la libertad.

De la operación del autoconocimiento en sentido práctico se genera y se sostiene en el deber consigo mismo, una *tarea moral*, que es entonces, un trabajo moral en el campo de perspectiva del sí mismo en la exploración de lo práctico para saberse inteligencia de acuerdo a un fin. Es así como podría entenderse el trabajo moral en la actividad práctica de acuerdo al sí mismo. La comprensión y aprehensión en la filosofía práctica del deber implica la exploración del autoconocimiento, lo que, a su vez, es la comprensión de ser ordenado de acuerdo al fin (*Zweck*). Por esta razón, *el trabajo moral* sería la actividad en toda su potestad de explorar el autoconocimiento práctico haciendo cada vez más lúcida la relación entre deber y fin. Lo que también puede conllevar a la apertura del fin, pues tal autoconcepción práctica hace que el sujeto se piense de acuerdo al fin ya no meramente como sujeto

particular sino de la mano con una humanidad cuya historia es la historia de acuerdo al fin de la libertad.

En consecuencia, el hombre, que en el autoconocimiento moral se concibe no solo como sujeto particular sino parte de una humanidad, aspira o tiende a los fines de lo racional. Y cada vez que ejecuta este abordarse en el deber de inteligencia legisladora, ha supuesto el trabajo moral de pensarse coordinado a un sentido de felicidad suprema o libertad de la humanidad.

III. Los deberes para consigo mismo: El trabajo como clave moral para un autoconocimiento en sentido práctico

Para enfatizar en la relación autoconocimiento en sentido práctico como trabajo moral habría que estimar los deberes para consigo mismo expuesto en la *Metafísica de las Costumbres*.

Con la Doctrina de los *Deberes para consigo mismo*, Kant propone una cuestión central para hablar desde una perspectiva práctica del trabajo en el acto de autoconocimiento. El hombre como ser moral se conforma como la humanidad en su persona, por lo que debe *tender* a la libertad mediante el constructo del deber para sí (la perfección moral) y el deber para los demás (la realización de la libertad ajena). El deber del hombre para sí mismo lo concibe como juez y persona de su propio actuar, por lo que ahora podríamos también pensar una identidad en una autoconciencia moral que es regulada en el mismo acto de realización de la tarea moral. El trabajo moral de autoconocernos es a su vez, la tarea moral de autolegislarnos. Incluso, hay que tener presente que Kant hablará de la constitución de un autoconocimiento moral formulado bajo el mandato práctico de “*conócete a ti mismo*” que implica el examen propio “de acuerdo o según la perfección moral, en relación a tu deber”⁴ (Kant, 2008:441).

Así, desde el ámbito práctico del autoconocerse, se constituye ahora una interioridad, cifrada bajo la figura del *corazón*, y un sentido de lo identitario del hombre que no sólo es posible de apreciar en primera persona, sino que *debe* ser rastreado por el sujeto práctico como tarea moral para comprender su sentido moral. De este modo, Kant caracteriza el mandato bajo la imperiosidad de un sondeo interno que implica la distinción de sus dos causalidades; “examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a

⁴ Estas cuestiones se encuentran exactamente en el párrafo §14 de la sección de los deberes consigo mismo en la *Metafísica de las Costumbres*.

su sustancia bien como derivado (adquirido o contraído), y qué puede pertenecer a la condición moral” (Kant, 2008: 441).

Y de este modo, la sabiduría del yo, radicada en el autoconocimiento moral “exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana” (Kant, 2008: 441).

IV. Notas para la Idea de trabajo moral

Sabemos que la libertad en Kant, es un concepto angular de su obra, sin embargo, en estas reflexiones se apareja con la concepción del hombre como inteligencia práctica y causa libre. Y el saber de sí como causa libre, es la concepción lograda mediante el deber consigo mismo, lo que arroja la evidencia de una tarea moral necesaria. Porque en la sabiduría que propicia el autoconocimiento, también se transmite la exigencia de un acto (el acto virtuoso dado por el deber). Mediante el ejercicio de conocerse, surge un trabajo moral, pues se conecta la voluntad del hombre racional con el fin final que “exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos (de una voluntad mala que anida en él) y desarrollar después en él la disposición originaria inalienable de una buena voluntad” (Kant, 2008: 441). Desde el autoconocimiento moral, como primer mandato originario, el hombre puede constituirse como juez imparcial de sus acciones, derivando así en el deber de la realización y autoobservación de los mandatos para consigo mismo o el desarrollo de las perfecciones morales. Y tal deber es en última instancia una tarea esencial al hombre, pues en su comprensión de la humanidad en él aborda desde su finitud lo infinito de la libertad.

Se ha de comprender que la definición de autoconocimiento moral indica un trasfondo de apertura al conocimiento profundo de uno mismo, pero esta dimensión al interior es también un acto que sólo puede ser entendido de acuerdo al deber y que no termina de ser entendido sino es en relación a la idea de que ella sea un acto o actividad, *un trabajo* continuo de pasar por el alma de uno con referencia a un fin universal. Resulta interesante abordar una idea trabajo moral en tanto que, en esta idea de tarea moral para autocomprenderse, se realiza un giro a lo antropológico, vinculando la libertad racional de un modo más preciso con la realidad humana. Antropología

Además, estas consideraciones hacen pensar en una preparación para la posibilidad del tránsito de la naturaleza a la libertad insinuado en la *KU*. El trabajo moral, que también es pertinente para considerar la moral en un sentido más humano, aludiendo con esto a la aceptación progresiva de lo pragmático en los textos kantianos, también parece insinuar esta apertura de la libertad en lo natural, tan difícil de leer en Kant. Pues desde el conocimiento

particular de uno mismo abordando su interioridad, la tarea moral permite una comprensión de lo infinito (la humanidad) que se ve avistada desde un particular determinado que reflexiona por el fin moral.

También podría ser interesante ligar el saber de sí en clave práctica, con los escritos de Historia, también a partir de su formulación como trabajo moral. Piénsese en *Qué es ilustración*, texto que tiene por propuesta el salir a la mayoría de edad. Esta propuesta, que es la salida para una autonomía social real del hombre, sólo es posible a partir de la dirección de uno mismo, o del desempeño autónomo del hombre mediante el cultivo de las facultades racionales. Y tal cultivo involucrará un conocimiento de lo práctico en el sujeto: un saber de sí como inteligencia legisladora.

Pareciera la Historia la perspectiva donde podría situarse este engarce de saber de sí y trabajo moral para la realización de la libertad. Pues es la Historia (*Geschichte*) quien pone en un plano real a esta sabiduría práctica, fruto del trabajo moral de autoconocernos, y que permite entender un camino, un *progreso*, a la idea de libertad. Aquí además, el trabajo moral se robustece de lo colectivo, esto es la humanidad en la perspectiva de la historia, mediante el pensamiento civil y político del deber y la consideración a las constituciones políticas y el Derecho. Y así, parafraseando el Noveno principio del texto *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita*, la historia es un hilo conductor para entender el trabajo moral ya que va “abriéndonos una consoladora perspectiva para el futuro”.

Referencias bibliográficas

Kant I., *Crítica de la razón pura*; prólogo, traducción y notas de P. Ribas, Ed. Taurus, México, 2006.

Crítica de la razón pura; traducción, notas e introducción de M. Caimi, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2007.

Crítica de la razón práctica; edición de R. Rodríguez Aramayo, Ed. Alianza, Madrid, 2002.

Fundamentación de la Metafísica de las costumbres; traducción de M. García Morente, Ed. Espasa – Calpe, Madrid, 1980.

Metafísica de las costumbres; traducción y notas de A. Cortina Orts, Ed. Tecnos, Madrid, 2008.

¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia; edición de R. Rodríguez Aramayo, Ed. Alianza, Madrid, 2013.

The Leningrad reflexion on Inner Sense, disponible en *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, N°3, 1989, p. 251 – 261.

Placencia L., *Autoconocimiento, acción y autointerpretación. Opacidad y transparencia del saber de sí mismo en la filosofía práctica de Kant*; en Anuario Filosófico, vol. XLVIII, N°3, 2015, p. 543-563.

Una discusión sobre las lecturas kantianas del proyecto lógico hegeliano

Miguel Herszenbaun¹
(CONICET/UBA/CIF/GEK)

I. Introducción

La *Ciencia de la lógica* ha sido leída en clave kantiana por buenas razones. En la propuesta teórica de Hegel se encuentran varias temáticas kantianas como la conversión de la *metafísica* en *lógica*, la reivindicación del descubrimiento del giro copernicano y la tarea de una determinación de los elementos fundamentales del pensar. A pesar de esto, se pueden presentar algunas objeciones a tal lectura. El presente trabajo se propone detenerse sobre tales objeciones.

II. La interpretación kantiana de la *Ciencia de la lógica*

Comencemos por el alegado parentesco entre la lógica trascendental y la lógica especulativa defendido entre otros por Pippin, Houlgate y de Boer. Este parentesco se sostiene en la conocida cita en la que Hegel destaca la conversión kantiana de la *metafísica* en *lógica*². De acuerdo con esta cita y entendiendo que Hegel continúa la tradición crítica contra la metafísica dogmática, se objeta toda línea de lectura que pretenda hacer de Hegel un metafísico dogmático.

La lógica trascendental kantiana es vista como un intento de suplantación de la *ontología* y una supresión de las metafísicas especiales. De Boer y Fulda explícitamente afirman que la analítica trascendental tiene como objetivo reemplazar la metafísica general u ontología³; esta disciplina metafísica sería reemplazada por la ontología de los objetos de la experiencia. Junto a este desplazamiento de la ontología clásica por la analítica

¹ Miguel Herszenbaun es Profesor de Filosofía (FFyL UBA), Abogado (UBA) y Becario Doctoral del CONICET. Es miembro del Grupo de Estudios Kantianos y se especializa en la filosofía teórica de Kant y Hegel. Ha publicado trabajos sobre las temáticas indicadas en diversas publicaciones nacionales e internacionales.

² Cfr. *Ciencia de la lógica*, tomo I, p. 67. En adelante citado como *CL* seguido por el número de tomo y página. Junto a ésta, se cita la edición de Felix Meiner como *WL* seguido por el número de tomo y página.

³ De Boer, "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", p. 789, Fulda "Ontologie nach Kant und Hegel", pp. 48-53, 60.

trascendental, la dialéctica trascendental elabora la *crítica* de las metafísicas especiales. Según estos intérpretes, la lógica hegeliana sería una reelaboración de la analítica trascendental que ofrecería una *ontología* en este particular sentido⁴.

Esta reelaboración hegeliana de la analítica trascendental supone una superposición entre *analítica* y *dialéctica* o entre *metafísica general* y *metafísica especial*⁵. La analítica aportaría la constitución de la ontología de los objetos cognoscibles por el pensar, y la dialéctica aportaría el carácter contradictorio, dinámico y sistemático en el desarrollo de estos conceptos y sus respectivas relaciones⁶. Así, la *Lógica* de Hegel abandonarían toda reivindicación epistemológica respecto de la metafísica especial y tendría por tema un pensar dirigido a la constitución de los objetos de la experiencia.

Esta reelaboración de la ontología, supone la apropiación hegeliana del giro copernicano y –según de Boer, Ameriks y Sedgwick– su radicalización⁷ y ubicación, según Pippin, en el centro del desarrollo de la filosofía hegeliana⁸. Dicha radicalización supondría superar la distinción fenómeno-noúmeno, suprimir toda postulación de un ámbito incognoscible y extender el carácter constituyente del pensar a lo absoluto.

En la introducción de la *Lógica* se afirmó que en la *Lógica* se trata de liberar al pensar de la forma finita que le diera Kant⁹. Se estudiaría el pensar puro y su despliegue interno, sin considerar ningún objeto exógeno al pensar ni detenerse en los conceptos de las facultades de la subjetividad finita¹⁰. Precisamente, en el yo trascendental, indica Longuenesse, Kant habría abordado el estudio del pensar y de su objeto¹¹. En la “doctrina del concepto”, Hegel remite al yo trascendental kantiano, indicando que allí Kant habría dado con el verdadero concepto del *concepto*¹². Es aquí donde encontramos, en mi opinión, puntos centrales del proyecto lógico hegeliano. Pues es en el concepto donde el pensar se vincula con lo diferente de sí como originado en sí mismo.

⁴ Cfr. Houlgate, *The opening of Hegel's Logic*, p. 436.

⁵ De Boer, ob. cit., p. 812 y de Boer, *On Hegel*, p. 44.

⁶ Cfr. *CL I*, 135-136, *WL I*, 92. Cfr. *CL I*, 73, *WL I*, 40. Cfr. *CL I*, 71, *WL I*, 38.

⁷ Sobre este punto, acuerdan también Sedgwick y Ameriks, cfr. Ameriks “Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy”, pp. 26-29 y ss. y Sedgwick, “Hegel's strategy and critique of Kant's mathematical antinomies”, p. 434 y ss.

⁸ Pippin, *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, pp. 6, 17, 35. Por su parte, de Boer se separa de la posición de Pippin en tanto señala que el proyecto hegeliano no pretende estudiar las aptitudes gnoseológicas de la subjetividad finita. Con lo cual, debería acotarse la exacerbada importancia que Pippin atribuye al yo trascendental y al giro copernicano. De Boer, ob. cit., pp. 806-807. Es de la misma opinión, Arndt, “Die Subjektivität des Begriffs”, p. 15.

⁹ Cfr. *CL I*, 67, *WL I*, 35. Cfr. *CL I*, 82, 47-48.

¹⁰ Cfr. *CL I*, 65, *WL I*, 33-34. Cfr. *CL I*, 70-71, *WL I*, 37-38.

¹¹ Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, pp. 20, 23.

¹² En este sentido, cfr. *CL II*, 257-258-259, *WL II*, 17-18-19; *CL I*, 270, *WL I*, 200; *CL II*, 264, *WL II*, 22; *CL II*, 270, *WL II*, 27.

La concepción kantiana del yo trascendental y del objeto que el pensar produce internamente es, para Hegel, sumamente limitada. El objeto que el pensar produce en su interioridad es de carácter puramente formal, carente de contenido y determinación, cuya verdad radica por completo fuera de su concepto, pues el entendimiento no puede dar por sí mismo el contenido acorde a dicho concepto. En la reelaboración hegeliana del concepto de *verdad*, dirigida como crítica a la concepción de la lógica formal como criterio de verdad se encuentra, a su vez, una crítica a la lógica trascendental. Si la lógica concibe la verdad como correspondencia entre concepto y objeto, ella no puede ser criterio de verdad del conocimiento en tanto carece de su propio objeto en virtud de su carácter formal. La misma objeción debe hacerse extensiva a la analítica trascendental en tanto ella es incapaz de brindar el objeto acorde a su propio concepto de objeto¹³. Esta carencia estructural de la lógica trascendental exige reelaborar la noción de verdad como concordancia del pensar consigo mismo y volviéndose el pensar su propio objeto.

Resulta clave decidir cómo interpretar semejante reelaboración. Hay acuerdo en que en esta reelaboración se trata de reflexionar sobre el pensar –en la *Lógica* el pensar piensa al pensar– y que en esta reflexión sobre las formas conceptuales del pensar se suprime la distinción fenómeno-cosa en sí y la postulación de un objeto incognoscible. Pero, entiendo, las lecturas kantianas no resignan la necesidad del múltiple intuitivo para la dación del objeto correspondiente al concepto.

Aunque el pensar produzca su propio objeto de conocimiento, las lecturas kantianas insisten en no entender esta afirmación en un sentido radical, esto es: que el pensar genere íntegramente a su objeto. Entienden, por el contrario, esta concordancia entre el pensar y el objeto como la auto-referencia del pensar sobre sí mismo en la tarea de la reflexión¹⁴.

Para explicar esta auto-referencia suele establecerse una distinción entre un *pensar referido inmediatamente a objetos* y un *pensar recursivo* o *reflexivo*. Por ejemplo, de Boer entiende que en la *Ciencia de la lógica* se trata de explicitar las condiciones conceptuales implícitas ya operando en el pensar objetivizante¹⁵. Pippin entiende que la *Ciencia de la lógica* ofrece las determinaciones conceptuales necesarias para la constitución de una experiencia objetiva diferenciable¹⁶. En ambos casos, la *Ciencia de la lógica* no tematiza al pensar constituyente de la objetividad, referido inmediatamente a la objetividad, sino tematiza las

¹³ *CL* I, 270-271, *WL* II, 26-27.

¹⁴ Longuenesse relaciona esta radicalización en la concepción del alcance del pensar con la supresión de la necesidad de un múltiple intuitivo dado (ob. cit. pp. 23 y ss.). Sin embargo, recae en la invocación de un múltiple por unificar (ob. cit., pp. xx, 40, 90-91, 95-96, 104).

¹⁵ De Boer, ob. cit., pp. 803-804.

¹⁶ Pippin, ob. cit., p. 38.

condiciones para que este pensar proceda¹⁷. Según esta lectura, la *Lógica* sólo ofrecería el aparataje conceptual para pensar objetos y dejaría sin considerar explícitamente si el concepto necesita o no del múltiple intuitivo para la constitución efectiva del objeto.

Junto a esto, puede mencionarse la cuestión metodológica. Mientras para Pippin, la *Fenomenología* es entendida como una suerte de deducción trascendental de la validez de las categorías del pensar, la *Ciencia de la lógica* es sólo una “deducción inmanente¹⁸. Creo que esta deducción inmanente debe ser entendida por Pippin y de Boer como una suerte de *deducción metafísica* de las categorías del pensar puro, una exposición y despliegue de las determinaciones conceptuales del pensar puro (y de su contenido semántico).

El problema metodológico se encuentra emparentado con la pregunta por el objeto investigado en la *Lógica*. Si se trata sólo de *explicitar* lo *implícito* en el pensar objetivizante, o bien de explicitar los requisitos conceptuales para pensar objetos diferenciados, la *Lógica* satisface estos objetivos con ser una *deducción metafísica mejorada*.

III. Revisión crítica de la lectura kantiana de la *Lógica* hegeliana

En esta revisión crítica nuestra atención recaerá sobre el objeto de la investigación lógica. Sostendremos que tal objeto es el pensar constituyente de los rasgos ontológicos generales de los objetos. Con esto no queremos decir que en la *Ciencia de la lógica* se trate la aplicación *efectiva* de las determinaciones conceptuales del pensar y la consecuente constitución de los objetos en particular. No se trata aquí de estudiar el actuar de una subjetividad finita que conoce objetos determinados. Sin embargo, el resultado de esta investigación no es sólo la íntegra red de conceptos constituyentes de la ontología, sino también la constitución efectiva de cierta ontología.

Debemos preguntarnos en qué se diferencia esto con la posición kantiana. En la *Crítica de la razón pura*, la analítica trascendental ofrece las condiciones conceptuales del entendimiento para el conocimiento de objetos de la experiencia, para su constitución, pero no implica el conocimiento efectivo de ninguno. Se trata aquí de las condiciones para la aplicación del pensar al ser, no de una investigación empírica que estudia el proceder de una subjetividad empírica.

Siguiendo la lectura kantiana de la *Lógica*, debe decirse que tanto la *Crítica* como la *Lógica* se ocuparían, fundamentalmente, no de la aplicación efectiva de los conceptos puros por parte de un sujeto empírico, sino de las condiciones de dicha aplicación. En otras

¹⁷ Pippin, *ob. cit.*, p. 37.

¹⁸ *CL* II, 256, *WL* II, 16.

palabras, ni la *Crítica* ni la *Lógica* dan por resultado conocimiento sobre un objeto determinado y particular, efectivamente existente, sino dan conocimiento sobre las condiciones de conocimiento objetivo.

Sin embargo, la *Ciencia de la lógica* supone una particularidad. La *Lógica* encuentra su objeto en el pensar mismo. Esto era entendido por las lecturas kantianas como si en la *Lógica* se tratara únicamente de analizar las condiciones del pensar objetivizante. Sin embargo, el estudio que Hegel realiza sobre el *concepto* y las formas subsiguientes (juicio y silogismo) indicaría que las pretensiones de la *Lógica* van más lejos.

El concepto hegeliano tiene la peculiaridad de ser una unidad originaria y originante de diferencias que se reintegran en dicha unidad conservando su carácter diferenciado. Del concepto universal emerge su propia diferencia como particular o subclase y esta diferenciación se expresa y se enriquece a través de las formas de los juicios. En los silogismos, se reintegra la identidad entre estos diferentes, conservándose el momento de la diferencia¹⁹.

Aunque este desarrollo resulte aun puramente formal, ofrece la ocasión de considerar la relación del pensar con su objeto. El desarrollo interno y progresivo del concepto, el despliegue y enriquecimiento de su contenido semántico a partir de sus propias formas, implica que el objeto acorde al pensar se encuentra íntegramente determinado por el concepto mismo, en concordancia con la noción hegeliana de verdad. El concepto no concibe únicamente el género y la especie a la que el objeto pertenece, sino que concibe incluso al singular, esto es, al individuo concreto que cae bajo el concepto²⁰. Si el concepto no fuera capaz de concebir lo singular como *singular*, sería imposible la plena concordancia del pensar con un objeto determinado; y, correlativamente, el objeto singular sería inconcebible. El pensar debe pensar no sólo la clase a la que el objeto pertenece, sino lo singular mismo que efectivamente existe.

En el caso de la filosofía teórica de Kant, ¿no es el pensar el que constituye la singularidad? ¿Acaso la singularidad no es pensada por medio de alguna categoría? ¿La relación entre la singularidad y la especie no es determinada por Kant por medio de las categorías?

¹⁹ Sobre la naturaleza del concepto y despliegue de sus diferencias internas cfr. *CL II*, 257-258-259, 264, *WL II*, 17-18-19, 22. *CL I*, 270, *WL I*, 200. Cfr. de Boer, *On Hegel. The sway of the negative*, p. 43, 47. Taylor, *Hegel*, pp. 298-301, 304. Arndt, ob. cit., p. 12. Sobre el enriquecimiento del concepto a través de las formas del juicio y silogismo cfr. Utz, "Alles Vernünftige ist ein Schluß". Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken", pp. 184-185; Iber, "Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels", p. 120; Sans, "Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs", pp. 216-217.

²⁰ Cfr. *CL II*, 277, 280-281, *WL II*, 32, 34-35. Cfr. Taylor, *Hegel*, p. 302.

La respuesta a estas preguntas es afirmativa. Pero con una diferencia. Las categorías puras del entendimiento poseen un carácter formal y universal inalterable. Ellas representan las actividades de enlace formal que el entendimiento debe ejecutar sobre el múltiple de la intuición pura a fin de conformar una representación objetiva. Sin las categorías pertinentes, no tendríamos jamás la representación de un objeto singular, determinado. Pero las categorías puras, por sí mismas, jamás pueden ofrecer representación alguna de un objeto determinado, es decir, concreto, sino sólo la representación absolutamente indeterminada y universal de un objeto en general.

Por medio de los enlaces puramente categoriales no podemos representarnos diferentes objetos determinados ni tampoco un objeto singular determinado. Sólo podremos tener estas representaciones cuando las actividades del entendimiento actúen sobre el múltiple intuitivo. El múltiple intuitivo y particularmente las formas bajo las que éste es dado permiten la representación de objetos numéricamente diferentes y la representación de un individuo singular concreto.

¿Qué pasa, en este punto, en la *Lógica* de Hegel? ¿La *Lógica* puede conformarse con la mera representación *general* de *lo singular*? En primer lugar, sólo tiene sentido llamar a algo *un singular* si pensamos en ello la articulación de los siguientes tres momentos: género, especie, individuo. Pero con esto –que también puede ser pensado por medio de puras categorías– no es suficiente. El resultado de esto es *lo singular* como *universal*. El resultado del verdadero pensamiento de lo singular, es decir, idéntico a sí mismo, a su propio contenido semántico, debe ser algo singular.

Si se admite esto, por un lado, nos vemos obligados a rechazar la interpretación kantiana de la *Ciencia de la lógica*. Por el otro, nos sentimos inclinados a presentar algunas objeciones al proyecto hegeliano. Comenzando por el primer punto, la lectura kantiana intenta restar importancia a la referencia o relación que habría entre el pensar considerado en la *Lógica* y el objeto efectivo. La *Lógica* como “deducción metafísica”, como mera *explicitación* de lo implícito operante en el pensamiento objetivizante sólo presentaría –indica esta lectura kantiana– las determinaciones conceptuales necesarias para que el sujeto finito constituya objetos de conocimiento. Pero si el pensar considerado en la *Lógica* debe llegar al punto de contener una determinación de su objeto como aquello que en verdad es *singular* (esto es, como individuo particular), ya no se trataría aquí sólo de señalar el aparato conceptual que opera en el sujeto finito, sino que se trata de la efectiva constitución del

objeto²¹. Es decir, el concepto debe poder pensar aquello singular que es una entidad individual objeto de su pensamiento y debe ser responsable de su constitución.

Aunque la diferencia es sutil, aquí no se trata de que el pensar puro de la *Lógica* constituya este o aquel objeto concreto. Si este fuera el caso, la *Lógica* ofrecería conocimiento de objetos singulares, concretos y el conocido desafío del Prof. Krug sería legítimo²². El pensar puro estudiado en la *Lógica* debe poseer su referencia al objeto singular, su conceptualización de éste como tal, sin la cual no habría forma de constituirlo como un singular. Pero tal constitución no da por resultado cada uno de los objetos en sus determinaciones concretas y casuales, sino la determinación de la totalidad de los objetos de acuerdo con las estructuras ontológico-conceptuales desplegadas en la *Lógica*. El resultado de la *Lógica* no es sólo el armazón conceptual con el que operara la subjetividad finita, sino la efectiva constitución de los rasgos ontológicos generales de los objetos en tanto objetos en general.

Resumiendo, la concordancia exigida por la *Lógica* entre el objeto del pensar y el pensar no sólo supone que el pensar se tome a sí mismo como objeto, sino también que el objeto pensado sea íntegramente determinado por el pensar. El resultado de la *Lógica* no es el conocimiento de objetos concretos. Tampoco se trata sólo de disponer la estructura conceptual sin la cual no se puede pensar objetos determinados. El pensar aquí considerado piensa efectivamente a sus objetos como singulares concretos, íntegramente determinados en sus rasgos ontológicos. El resultado de la *Lógica* sería un sistema de conceptos y una ontología efectivamente existente²³.

Hay buenos motivos para dudar de que el proyecto lógico sea capaz de alcanzar estas elevadas expectativas. Longuenesse señala que la *Ciencia de la lógica* es tanto una deducción metafísica como una deducción trascendental²⁴. No sólo se explicita y se desarrolla el significado de las categorías, sino que se alega a favor de su validez objetiva. Ahora bien, la deducción trascendental kantiana es exitosa porque demuestra, entre otras cosas, la efectiva aplicación de las actividades sintéticas del entendimiento al múltiple intuitivo y, más concretamente, a la forma del sentido interno, i.e. el tiempo.

Entre las notas que distinguen al entendimiento de la sensibilidad se cuenta con una que es de especial interés: la temporalidad. Kant distingue entre lo temporal y lo atemporal. Esta distinción atraviesa otras dicotomías: fenómeno-cosa en sí, objeto de la intuición-objeto del entendimiento. La temporalidad no sólo distingue a la *intuición* del *entendimiento*, también

²¹ Cfr. Longuenesse, *ob. cit.*, p. 25.

²² Cfr. Hoffmann, *Hegel. Una propedéutica*, pp. 134 y ss.

²³ Cfr. *CL I*, 66, *WL I*, 34. Cfr. *CL I*, 79-80, *WL I*, 45-46.

²⁴ Cfr. Longuenesse, *ob. cit.*, p. 5.

distingue al *objeto de conocimiento* de la *cosa en sí*, al objeto tal como es dado en la intuición del objeto puramente pensado del entendimiento. El pensar puro tiene su propio objeto (objeto trascendental), puramente formal, indeterminado, general y *atemporal*. Las actividades de síntesis puramente conceptuales del entendimiento involucradas en la constitución del objeto de conocimiento y en la conformación de la representación del objeto en general son atemporales y pueden conformar la representación de objetos incondicionados (i.e. las ideas cosmológicas)²⁵. Pueden conformar la representación de un objeto sin considerar su carácter temporal, aun cuando nunca pueda ser dado tal objeto.

Al considerar en la deducción trascendental la aptitud del entendimiento para aplicar sus categorías a la temporalidad, Kant logra subsanar la brecha que separa al pensar de la intuición, que separa al pensar del objeto sensible y temporal. Habiendo probado que el pensar puro, atemporal, puede aplicarse al tiempo, Kant demuestra, primero, que el pensar puede aplicarse al ser en tanto aquél es condición de posibilidad de éste, pero también que puede subsanarse la heterogeneidad radical entre estos dos órdenes, el ser temporal y el pensar atemporal.

En la *Lógica* hegeliana no encontramos demostración de que el concepto atemporal se aplique al tiempo o que produzca el tiempo. Entiendo, esto resulta en la condena de las pretensiones del proyecto lógico. No importa cuán lejos pueda llegar el concepto en la constitución y creación de su objeto, en el desarrollo y despliegue de su contenido semántico, si no puede constituir al tiempo, si no puede conformar el carácter temporal del objeto, se mantiene una heterogeneidad tal entre ser y pensar, entre concepto y objeto que derriba todo intento de acoplamiento entre estos dos polos, que objeta definitivamente el intento de que el pensar constituya plenamente los rasgos generales ontológicos del objeto de conocimiento.

²⁵ Cfr. Herszenbaun, "Sobre el surgimiento de las ideas cosmológicas y la antinomia", p. 34 y Herszenbaun, "Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura", pp. 40 y ss.

Ethos del trabajo.

El trabajo a propósito de la autoreflexión y experiencia de Baudelaire en el oficio de escritor

Facundo Sebastián Jorge¹

(UNS)

*Una alimentación muy nutritiva y regular es la única cosa
que necesitan los escritores fecundos. La inspiración es,
decididamente, hermana del trabajo diario.*

Baudelaire.

Baudelaire no escribe una obra exclusiva sobre el concepto de trabajo, sin embargo, éste tiene una importancia etnológica, un privilegio práctico, constitutivo, para el resultado de sus obras. Para nuestro propósito, haremos referencia a algunas reflexiones presentes en *Consejos a los jóvenes literatos* (1846) y en *Obras póstumas* de 1855 (*Mi corazón al desnudo y Cohetes*). Interesa detenerse en la importancia del *ethos* del trabajo como sostenimiento de la vida en general a partir de la reflexión que el poeta realiza en torno a la vida del escritor, de su oficio, en articulación con lo que la obra misma deja entrever.

En varios pasajes de las obras mencionadas, encontramos tres tipos de aseveraciones en torno al concepto de trabajo: como productividad, como terapéutica y finalmente, como una forma de eticidad. Respecto del primero de los sentidos, leemos al trabajo como: “una fuerza progresiva y acumulativa que rinde intereses como el capital, tanto en las facultades como en los resultados” (Baudelaire, 1887: 83),² “cuanto más se trabaja, mejor se trabaja y más se quiere trabajar. Cuanto más se produce, más fecundo uno se vuelve” (Baudelaire, 1887: 119), “trabajar todo el día, o, al menos, *tanto como mis fuerzas me lo permitan*” (Baudelaire, 1887: 124).

Respecto del segundo, el trabajo se presenta como aquello que nos fortifica, que hace soportable la vida, que brinda salud y que combate la quimera del tedio: “para curarse de

¹ **Facundo Sebastián Jorge** es estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Participa como colaborador en el proyecto de investigación “Individuo-individuación-transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, de la UNS desde el 2015. E-mail: facundo_jorge@hotmail.com.

² La traducción es nuestra, siempre que se cite esta obra.

todo, de la miseria, de la enfermedad y de la melancolía, simplemente, no hace falta más que *el gusto por el trabajo*” (Baudelaire, 1887: 120), “a cada minuto somos aplastados por la idea y la sensación del tiempo. Y no hay más que dos maneras de escapar a esa pesadilla, para olvidarla: el placer o el trabajo. El placer nos consume. El trabajo nos fortifica. Escojamos” (Baudelaire, 1887: 120).

Y finalmente, en línea con las anteriores afirmaciones, el trabajo es aquello que “engendra necesariamente las buenas costumbres, la sobriedad y la castidad, y en consecuencia la santidad, la riqueza, el genio sucesivo y progresivo, y la caridad” (Baudelaire, 1887: 123).

Estos sentidos señalados conforman la dimensión afirmativa del trabajo. La otra cara del trabajo se desarrolla en la crítica de Baudelaire a los oficios: por la extrema especialización de los mismos, que hace que el artista se separe del mundo, o la mundaneidad propias del periodista, que escribe sin el rigor del escritor. En *El pintor de la vida moderna*, Baudelaire se refiriere a Constantino Guys no como especialista, sino observador, filósofo, *flâneur*, un hombre de mundo. En este artista vemos como la técnica específica del oficio no se cierra sobre sí misma sino que se articula con las demás esferas de la vida.

Nos centraremos en el aspecto afirmativo que Baudelaire atribuye al trabajo, aunque serán ineluctables los destellos del otro en el desenvolvimiento del ensayo.

Esta dimensión destaca la capacidad creativa: no sólo se vislumbra en la originalidad de la obra sino también en la forma de composición. Capacidad que no es innata, por lo tanto con este señalamiento observamos un pasaje del romanticismo a la técnica, pues, Baudelaire descrea del genio, que sigue el curso de la naturaleza y que funciona como puente entre lo divino y los mortales: el hombre superior es aquel que a través del esfuerzo, a través de sí mismo y el juego recíproco de su voluntad con las circunstancias que la rodean,³ logra modificar la naturaleza y a su vez devuelve a la obra la presencia del trabajo del hombre.⁴

La intervención hace a la belleza que al poeta le interesa, que no es la de la gratuidad de la naturaleza. Pero tampoco se puede considerar la belleza como mera idealidad, es decir, completamente dependiente del hombre o despojada de materia:

³ Dinámica en la que se juega la libertad, según la entiende Baudelaire, como la variación de la voluntad en relación a la circunferencia viva y cambiante de circunstancias que la encierran: juego recíproco en el cual se modifica el centro (la voluntad) y su círculo. (Cf. Baudelaire, 2002: 04).

⁴ En *Invitación al viaje*, Baudelaire, soñando con *Cocagne*, un país donde todo es limpio y brillante como una «hermosa conciencia», afirma la superioridad del Arte por sobre la Naturaleza no sólo a partir de la intervención de la mano del hombre sino ya por sus idealizaciones: “País singular, superior a los otros, como el Arte lo es a la Naturaleza, donde ésta es reconfigurada por el sueño, donde ella es corregida, embellecida, refundida.” (Baudelaire, 1926: 55). La traducción es nuestra, siempre que se cite esta obra.

Toda belleza contiene, como todos los fenómenos posibles, algo de eterno y algo de transitorio, –algo de absoluto y de particular. La belleza absoluta y eterna no existe, o más bien, ella no es más que una abstracción obtenida en la superficie general de las bellezas diversas. El elemento particular de cada belleza proviene de las pasiones, y como tenemos nuestras pasiones particulares, tenemos nuestra belleza (Baudelaire, 1869: 194).⁵

Esta acción y transformación no es la aplicación de un modelo preexistente sino que es uno con la circunstancia. El individuo se ve en el objeto, está atravesado por el mismo, pero extrae de él, o mejor, nos hace ver de él algo nuevo. Eso que nos hace ver antes no existía. Esto implica una preparación como condición de posibilidad, que no tiene que ver con la instrucción de los maestros sino con la disposición del artista. Hay que ser previamente un observador. Como el pintor que “comenzó por contemplar la vida, y más tarde se las ingenió para aprender los medios para expresarla. El resultado de ello es una originalidad impactante.” (Baudelaire, 1924: 53).⁶

Es necesaria aquella observación, como afirma en el poema en prosa *Las muchedumbres* (1861), saber hacer propia toda alegría y tristeza, todo oficio, gozar del privilegio de ser uno y el otro a la vez, introducirse en la personalidad del otro, así se entiende tanto la moral de la época como la del oficio –lo que el poeta acuñó como “costumbrista”–. Alimentarse de esas imágenes sin anotar nada, dando prioridad a la memoria. Luego soltar la pluma con rapidez, antes de que el fantasma sea sintetizado sistemáticamente: antes de ello hay una idealización realizada por un niño, una ensoñación. Así, en la ejecución se muestran dos cosas: memoria y fuego. Una concentración de la memoria evocadora, resurreccionista y una embriaguez de las manos, que logran, de este modo, una ejecución ideal, fluida (Cf. Baudelaire, 1924: 55-56).

Ahora bien, esto no será en todo oficio así. El pintor, escritor, filósofo, poeta son como un niño que se sorprende, que queda conmovido, embriagado de novedad, pero no así el “dandi”⁷ que sólo quiere conmovier, intenta ser original, pero sin sorprenderse, ni tampoco el artista de oficio, que es el especialista: un “hombre atado a su paleta como el siervo a la gleba” (Baudelaire, 1924: 44). A diferencia del artista “héroe”⁸, este último vive muy poco el mundo moral y político, hay en él una indiferencia, una falta de curiosidad que es, contrariamente, el punto de partida del hombre de mundo, quien a través de esa mirada

⁵ La traducción es nuestra, siempre que se cite esta obra.

⁶ La traducción es nuestra, siempre que se cite esta obra.

⁷ Baudelaire describe los oficios que ve en su época, entre ellos algunos son el de “dandi”, la “mujer”, el “soldado”, los “cocheros”, etc. (Cf. Baudelaire, 1924).

⁸ Término que elige para denominar al artista tal como piensa que debe considerarse propiamente su oficio.

curiosa de lo trivial, de las modas, comprende al mundo y las razones misteriosas de sus costumbres.

El artista héroe vive en un estado de convalecencia, que le permite interesarse vivamente por las cosas: hay en el hombre de genio una infancia recobrada pero con una racionalidad latente. El niño todo lo ve como novedad, está siempre embriagado, pero a diferencia de éste, en el hombre de genio la razón ocupa un lugar considerable, y en el niño la sensibilidad ocupa casi todo el ser: aquel recobra la infancia a voluntad.⁹ Así, como es necesaria la curiosidad en esta dimensión creativa del trabajo, también lo es la razón para ennoblecer la obra producida, pues lo virtuoso siempre es algo logrado, a través de un arte, y no algo gratuito: “todo lo que es bello y noble es el resultado de la razón y del cálculo [...] la virtud, es artificial [...] el hombre, *solo*, no tendría la potencia de descubrirla. El mal se hace sin esfuerzo, *naturalmente*, por fatalidad; el bien, es siempre producto de un arte.” (Baudelaire, 1924: 73).

La capacidad creativa, entonces, se constituye por memoria, imaginación activa o creadora y razón. La memoria, ligada al tiempo y a lo concreto de la circunstancia que dejan una huella en ella, hace posible el acontecimiento trayéndolo, mezclándolo con las ensoñaciones de la imaginación creadora que ha tenido su vuelo en el dejarse sorprender. La razón ordena; sin ese orden sería imposible la belleza, la grandeza de la obra, su perennidad.¹⁰

Hay en Baudelaire una voluntad de grandeza, de crear lo sobresaliente y que quede imborrable en la historia como una obra eterna,¹¹ y también un anhelo de autenticidad y dignidad en el oficio del escritor, pues, ya era consciente y hacia manifiesto el papel que jugaba la prensa en la valoración de la obra de arte y la importancia de este fenómeno en la vida del escritor. El poeta vio en el periodismo y en la imprenta un factor fundamental no sólo para el éxito o no de una obra artística sino también para el gobierno del pueblo: “la gran gloria de Napoleón III habrá sido probar que el primero que llega puede, apoderándose

⁹ Destacamos que hay un proceso de trabajo en la recuperación de la infancia.

¹⁰ Razón y grandeza, aquí resuena la influencia de Boileau que en *Arte poético*, dice: “en cualquier tema que se trate, placentero o sublime, siempre el Buen sentido debe concordar con la Rima [...] al yugo de la Razón, sin esfuerzo, ella se somete, y en lugar de entorpecerla la enriquece. [...] Ama, pues, la Razón. Que siempre tus escritos sólo de ella tomen prestado su brillo y su valor” (Boileau, 1952: 160). La traducción es nuestra.

¹¹ Le canta al tiempo y a la eternidad:

*Te dono estos versos a fin que, si mi nombre
Alcanza dichosamente las época lejanas,
Y hace soñar una noche los cerebros humanos,
Navío impulsado por un gran viento del norte,
Tu memoria, semejante a las fábulas inciertas,
Fatigue al lector como un tímpano
Y por un fraterno y místico eslabón
Quede pendiente a mis rimas más grandiosas* (Baudelaire, 1949: 70)

del telégrafo y la imprenta nacional, gobernar una gran nación” (Baudelaire, 1887: 105). El periodismo y los escritores que se beneficiaban de ello, esa “canallada” de literatos que “se pueden ver en los entierros distribuyendo apretones de manos, recomendándose ellos mismos a la memoria de los periodistas” (Baudelaire, 1887: 113), eran deleznable para Baudelaire, pues, en hechos de este tipo quedaba de manifiesto lo “prostituido” del oficio de escritor.¹²

Pero volviendo al tema de la mirada atenta de la circunstancia y de la época: ella hace posible apreciar el elemento eterno de lo bello, ya que en esta composición doble, naturaleza doble de toda obra, es necesario el elemento relativo para hacer digerible al absoluto, y así pues, lo eterno no queda como algo abstracto sino como algo vivo a través de lo transitorio.

Se trata de iluminar lo que en la moda puede haber de poético dentro de lo histórico, de recuperar lo eterno de lo transitorio [...] la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable [...] para que toda modernidad sea digna de devenir antigüedad, es necesario que la belleza misteriosa que la vida humana involuntariamente aporta sea extraída. (Baudelaire, 1924: 50-51).

El sentido del trabajo del artista tal como se ha expuesto en su dimensión afirmativa es crear un acontecimiento en el mundo que no consistirá tanto en producir nuevos hechos sino en dar una mirada renovada de los existentes. Por lo tanto, en el pretendido “Arte por el arte”¹³ adjudicado a la obra de Baudelaire hay, desde nuestra perspectiva, un valor histórico. El poeta insiste en el heroísmo de la vida moderna, en ese afán de dejar una huella: el tiempo y la eternidad se funden así en la obra producida.

Lo eterno del arte parece un término vago que Baudelaire no termina por definir con exactitud. Creemos que conservando dicho aspecto no se desliga del todo del romanticismo, aunque por otra parte hay un paso a una escritura más técnica, un nacimiento del escritor como oficio moderno, en la cual nos ubicamos para pensar el concepto de trabajo, que como vimos, constituye un *ethos* que afecta tanto al modo de producción como a las obras mismas, en cuanto a su variedad temática, a lo cualitativo de ellas y a su sentido histórico.

Esto nos hace reflexionar sobre nuestros intereses, sobre lo que nos mueve a escribir, y a su vez, cómo eso mismo nos escribe. Es inevitable preguntarse cómo se da el trabajo de

¹² De manera excelsa se refiere a esto en el poema en prosa *Las tentaciones* (1863), cuando en el sueño la diablesa le ofrece, con “una trompeta prostituta”, la fama y aparecer en los titulares de todos los periódicos del universo. (Cf. Baudelaire, 1926: 68).

¹³ Si bien encontramos algunos elementos afines al sentido acuñado por Edgar Poe de “arte por el arte” –como la singularidad de la obra– no consideramos que exista una correlación fiel, como si la tuvieron los poetas del parnasismo, pues, no encontramos en él la clásica tripartición del espíritu Intelecto Puro, Gusto y el Sentido Moral, en la cual se pretende abordar por separado los ámbitos de la Verdad, lo Bello y el Deber, respectivamente (Cf. Poe, 1973: 81-110).

escritor hoy; si para el caso de Baudelaire planteamos una suerte de pasaje del romanticismo a la técnica, ¿cómo nos definiríamos hoy?, ¿con qué se las ve hoy el escritor?, ¿cómo es afectado por las circunstancias? Hoy, creemos, que oscilamos entre la divulgación y la especialización. Desde nuestro modo de ver una postura agota, paradójicamente, el tema trivializándolo; y la otra, en la excesiva especificidad produce parcelización. En línea con lo anterior e inspirados en Baudelaire –por su tarea de construir una poesía lírica de imágenes ciudadanas, es decir, por el trabajo de elaborar un lenguaje épico en los límites de la crudeza del lenguaje de las calles, el “infierno parisino”–, pensamos nuestro trabajo de filósofos y poetas en la encrucijada de la divulgación y la especialización: en el límite que más que separar une y relaciona. Pensamos en un lenguaje, en una disposición para una escritura que se expanda sin diluir el rigor propio de nuestra tarea.

Finalmente, una consideración al respecto del modo de producción. Si para el romántico escribir no era trabajo; y la obra producida, una intervención divina; en el contexto de la técnica, con el surgimiento de la escritura como trabajo se corre el riesgo de la conversión de la obra de arte en mera mercancía y del escritor en “un hombre atado a la paleta como un siervo a la gleba”; es importante para nosotros destacar la necesidad de dar al trabajador artista y filósofo su fuerza para producir obras que transformen el espacio de producción y crear acontecimientos desde una perspectiva singular y dinámicamente renovada.

Bibliografía

- Baudelaire, Charles (2002), *Conseils aux jeunes littérateurs*, Éditions du Boucher, Paris.
- (1949), *Les Fleurs du Mal*, Bordeaux, Delmas.
- (1924), *Variétés critiques II. Modernité & surnaturalisme. Esthétique spiritualiste*, Les éditions G. Crès, Paris.
- (1926), *Œuvres Complètes. Petits poèmes en prose (Le spleen de Paris). Le jeune enchanteur*, Paris, Louis Conard Libraire - Éditeur.
- (1887), *Œuvres posthumes et correspondances inédites*, Paris, Maison Quantin.
- (1869), *Œuvres complètes. Curiosités esthétiques*, Paris, Michel Lévi Frères.
- Boileau, Nicolas (1952), *Œuvres de Boileau*. Paris, Éditions Garnier Frères.
- Poe, Edgar (1973), *Ensayos y críticas*, Madrid, Alianza.

Discusiones teológico-políticas en el siglo XVII: la crítica de Spinoza a la concepción teocrática del Estado

Sebastián Kempel¹

(ICI-UNGS)

Introducción

En los siglos XVI y XVII los discursos políticos en manos de las iglesias reformadas se empeñan en rehacer el proyecto de una política teocrática. Sin embargo, la disputa ya no es acerca de la investidura del poder, o acerca de la centralización del poder en la iglesia o el imperio (de hecho, en este contexto la descentralización y la autonomía de las comunidades es uno de los tópicos de las iglesias reformadas), sino en torno al fundamento del derecho. En el contexto de la República de Holanda, el pensamiento político de Baruch Spinoza no escapa a estos tópicos y su postura acerca de la preeminencia del poder civil se sostiene en una extensa argumentación acerca de la subordinación de la religión a éste y de la separación entre teología y filosofía. No es en este sentido una novedad. Frente a la fundamentación teológica del poder político, la ciudad de Ámsterdam ve nacer una cantidad de obras que están en el origen de lo que Jonathan Israel llamó la Ilustración Radical, entre cuyos autores se encuentran Francis Van den Enden, Pieter Balling, Adrian Koerbagh, Jean y Pieter de la Court y Lodewijk Mayer. Los tópicos de sus obras consisten en una apuesta por la emancipación política y religiosa, la defensa de la libertad de culto, la libertad comercial y, en el caso extremo de Franciscus Van den Enden, la igualdad absoluta de los hombres. *El Tratado teológico-político* de Spinoza se introduce en estas discusiones con el objetivo de desarticular los principios teológico-políticos del poder, y más precisamente del derecho. El modo en que lo hace nos permite ver como las teorías políticas que llamamos modernas surgen y adquieren su sentido en el contexto de las discusiones acerca del lugar y la relación entre la iglesia y Estado. En el caso particular del tratado spinoziano podemos ver como su argumentación se desarrolla en torno a dos cuestiones centrales. Una de ellas

¹ **Sebastián Kempel** es Profesor Universitario en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Actualmente es Becario de Investigación y Docencia en la misma institución, donde trabaja temas relacionados a la filosofía política de Baruch Spinoza, especialmente cuestiones vinculadas a la constitución del Estado y su relación con la teoría de los afectos. Es adscripto a la asignatura Metafísica de la misma universidad y docente en instituciones de enseñanza secundaria y terciaria.

consiste en la crítica histórica del Antiguo Testamento, donde interpreta la teocracia hebrea como una singularidad histórica que no es posible repetir. Otra es la disputa en torno al concepto de derecho natural, donde la novedad spinoziana consistirá en no definirlo como un principio trascendente del derecho civil.

El calvinismo del Siglo XVII y la República de Holanda

El calvinismo tiene una importante penetración en la sociedad holandesa desde el siglo XVI. Ya en el siglo XVII se puede calcular que la mitad de la población es calvinista, aunque las costumbres no estén totalmente de acuerdo con la ortodoxia. Varios historiadores coinciden en que el éxito del calvinismo en Holanda se debe a un acontecimiento político. La emancipación de los Países Bajos del imperio Español desde finales del siglo XVI influyó en la penetración de ideas religiosas que incluía un fuerte anticatolicismo y el principio de descentralización y autonomía de las comunidades. La naturaleza de la relación entre el calvinismo y el nuevo Estado puede verse en los acontecimientos en torno al Sínodo de Dordt de 1618 que tuvo como eje la disputa entre los gomaristas (calvinistas de tendencia ortodoxa) y los arminianos, que sostenían la tolerancia de culto y la subordinación del clero al poder civil. En dicho sínodo se consolidó la postura más ortodoxa del calvinismo y fueron expulsados los arminianos y desterrados algunos con ayuda del poder civil.² Desde allí, la tendencia ortodoxa se transforma en firme aliada de los restauradores orangistas, que tenían a su cargo el ejército y la defensa de la República, frente al partido de los regentes, aliado habitual de las sectas de tendencia más liberal y tolerante, entre ellos los grupos “colegiantes” con los que tenía contacto Spinoza. En los momentos de crisis bélica los monárquicos adquirirían mayor fuerza. El episodio del asesinato del Gran Pensionario Jean de Witt en 1672 en manos de una multitud furiosa instigada por predicadores calvinistas, y la posterior restauración monárquica de la Casa de Orange en Holanda, es producto de esta alianza.

Lo que nos muestran estos acontecimientos es como va tomando forma una comprensión particular de la teocracia y del lugar que ocupa la religión en el Estado en el contexto del Siglo XVII. Se trata en de una serie de alianzas que trasponían al plano del Estado las luchas religiosas. El transfondo de estas alianzas consistía en la disputa acerca del

² Según el historiador Hugh Trevor-Roper (véase bibliografía), el poder de la tendencia ortodoxa estuvo relacionado con su intolerancia, de modo que en los momentos de amenaza extranjera constituían el aliado más importante por la influencia que tenían en el pueblo. En el contexto del Sínodo de Dordt el calvinismo ortodoxo se alía con el partido orangista encabezado por la figura de Mauricio de Nassau y fue determinante en la caída del procurador general Oldenbarneveldt, miembro del partido Republicano, que fue procesado y condenado a muerte.

derecho. La alianza con el poder civil y la intromisión en los asuntos del Estado significaba, para la tendencia ortodoxa del calvinismo, la posibilidad de perseguir y juzgar efectivamente la herejía o desviación de la ortodoxia, en pos de la efectiva disciplina en el cumplimiento de la ley divina. Dicha ley, revelada a través de la escritura e interpretada por los teólogos se constituye, en la posición calvinista con respecto al Estado, en el límite de todo derecho civil, a la vez que en su legitimación. El derecho a la resistencia, ya defendido por Calvino³, tiene como fundamento la existencia de una ley suprema, cuyo cumplimiento es primordial a la ley de cualquier Estado. La noción de derecho natural, central en las teorías políticas modernas, tiene su origen en esta concepción teocrática del derecho. Es dicha noción lo que se convertirá, en torno al surgimiento de las teorías políticas modernas, en un objeto de disputa y cuya resignificación radical será llevada a cabo por Spinoza.

La crítica spinoziana a la teocracia hebrea

La interpretación que realiza Spinoza de la escritura tiene un aspecto novedoso con respecto a la dicotomía que imperaba en la época en torno a la subordinación de la de la Escritura a la razón o viceversa. En efecto, cuando en el capítulo VII del *Tratado teológico-político* Spinoza describe su modo de proceder, indica que su interpretación de la escritura se hará desde la escritura misma, y que no busca encontrar la verdad que hay en ella, sino su sentido. Al mismo tiempo, para encontrar este sentido, tiene que buscar en las intenciones que había detrás de los Libros en el momento que fueron escritos. El trabajo de Spinoza es en este sentido filológico e histórico. Lo que me interesa ver aquí es como esta forma de interpretación es el punto de partida de la desarticulación de los principios de la teocracia. Es necesario tener en cuenta que la lectura Spinoziana del antiguo testamento está de alguna manera condicionada por la interpretación de Flavio Josefo, quién acuña el término griego Teocracia⁴ para referirse al modo de organización del poder de los hebreos y de quién Spinoza tenía en su biblioteca sus obras completas⁵.

³ “Mas en la obediencia que hemos enseñado hay que hacer siempre una excepción: que esa obediencia no nos aparte de la obediencia a Dios. El Señor es el Rey de los reyes, a quien hay que obedecer por encima de todos. Hemos de someternos a los hombres que tienen preeminencia sobre nosotros, pero no de otra manera que en El”. CALVINO, J., *Sumario de la institución de la Religión Cristiana*, Barcelona: Visor 1991. Lib.IV, Cap. XX.

⁴ En *Contra Apión*. Flavio Josefo agrega a la clasificación griega de las formas de gobierno la “teocracia” para encuadrar la forma que tenían los hebreos, y lo define como la atribución, por parte del legislador Moisés, del poder a Dios.

⁵ Para el inventario notarial de los libros de la biblioteca de Spinoza véase: DOMINGUEZ, Atilano (Comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza, 1995.

El centro de la atención de Spinoza lo constituye el momento de la fundación del Estado Hebreo, que lo observa en la alianza de los hombres con Dios a través de la instauración de la Ley Mosaica. De ese momento de fundación, del cual se derivan las características que tendrá después ese Estado, y la explicación de su ruina, Spinoza intenta extraer enseñanzas políticas. Mientras el Antiguo Testamento fue la fuente principal de legitimidad de la teocracia papal y de los intentos de “teocracia jurídica” de las iglesias reformadas, Spinoza desarticula esos mismos intentos historizando la Escritura.⁶

La teocracia hebrea se constituye como el modelo de todas las concepciones del poder trascendente y descendente. De alguna manera, la discusión acerca de la investidura del poder temporal, si requería de un mediador o descendía directamente sobre el rey o el emperador, se mueve en los mismos términos teológicos. La concepción de un derecho anterior, divino o natural, que está más allá del poder humano y qué funciona cómo la fuente de legitimidad de la resistencia a todo poder humano se mueve también en los mismos términos teológicos. Al ver las características particulares de la teocracia hebrea es que Spinoza cuestiona la fundamentación de la concepción trascendente y descendente del poder ¿Cuál es la singularidad entonces de la teocracia hebrea? Precisamente, el hecho de ser una singularidad, de tener un sentido que se explica por su historia. Dice Spinoza que: “Sólo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos, y sólo su Estado se llamaba, con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba Dios rey de los hebreos” (TTP, XVII, p. 360)⁷. Sólo en el Estado hebreo se puede hablar de un “reino de Dios”, porque sólo allí hubo un pacto por el cual los hombres decidieron ceder su derecho a Dios. La alianza es interpretada por Spinoza en los términos de un pacto o contrato que instauro la forma teocrática del Estado, la cual consiste en la equiparación del derecho civil y del derecho divino:

El derecho civil y la religión, que (...) se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo; quien moría por la religión, se consideraba que

⁶ La filósofa Brasileña Marilena Chauí explica en estos términos la atención puesta por Spinoza a esos textos: “Ahora bien, sobre las innumerables formulaciones cristianas, ortodoxas o heréticas, católicas o protestantes, medievales o modernas, prevalece una misma concepción de Dios sin la cual no es posible pensar la política. Es ella la que interesa a Spinoza, mucho más que las diferentes concepciones políticas que, por lo demás él no menciona ni examina, con excepción de aquella que sirve de soporte a todas las otras: la teocracia hebrea” (Chauí, 2003, p. 130).

⁷ Para las referencias de las obras de Spinoza se utilizan las siguientes siglas: *Tratado teológico-político*: TTP; *Tratado político*: TP; *Ética*: E. Se indica además entre paréntesis, para el TTP, número de capítulo, página de la traducción utilizada. Para la *Ética*, se indica entre paréntesis número de libro y de proposición, indicando si se trata de una demostración o de un escolio. Para el TP, se indica número de capítulo, número de párrafo y número de página de la traducción al español. Para las ediciones utilizadas véase el apartado “Bibliografía”.

moría por la patria; y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Por eso pudo Este estado recibir el nombre teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que el revelado por Dios (TTP, XVII, 360-361).

En la historia de la fundación del Estado contada por Josefo en las *Antigüedades* éste afirma: “comenzaré ahora por describir esa forma de gobierno que responde a la dignidad y la virtud de Moisés, e informaré a los que lean estas antigüedades cómo era nuestra organización original” (Josefo, p. 226) y a continuación describe las leyes, los ritos, las ceremonias del pueblo hebreo. Lo que da forma al Estado en la narración de Josefo y en la interpretación Spinoziana de esa narración es la manera en que se instituye el derecho civil. De allí que Spinoza pueda llamar a ese Estado, *Hebraeorum Republica*. Es decir, de forma anacrónica, lo llama una “república” que, por coincidir el derecho civil con el derecho divino, es teocrática.

No olvidemos que estamos en el siglo XVII en el medio de una disputa en torno a la legitimidad del derecho, en donde el argumento teocrático se sostiene en la posibilidad de juzgar la legitimidad del ejercicio del poder desde su comparación con el derecho divino. En un siglo donde la disputa por la interpretación de esa ley divina se encuentra descentralizada, el poder de los teólogos y sacerdotes depende de su capacidad de construir su legitimidad en las relaciones con el poder civil y, según la interpretación de Spinoza, en su capacidad de perseguir y juzgar las desviaciones, si es posible, por intermedio del Estado. El paso dado por Spinoza en la crítica de ese argumento consiste en mostrar que el Estado Hebreo, constituido históricamente por un pacto, es una singularidad que no se puede imitar.⁸ No puede haber en la historia otra teocracia legítima más que la hebrea porque ya no puede realizarse el pacto de transferencia del derecho natural a Dios. No puede haber en este sentido una ley divina revelada que se constituya como trasfondo del derecho civil. Para llegar a esta conclusión, Spinoza no sale (o se propone no salir) de la escritura misma y su sentido. En efecto, la ley divina revelada a Moisés, según la historia de los hebreos, adquiere su fuerza en virtud del pacto, es decir, en el origen común que tienen la religión y el Estado hebreos (que son una misma institución). Dice Spinoza con respecto a este origen común: “De todo ello se sigue que la religión, entre los hebreos, solo adquirió fuerza jurídica del derecho del Estado, y que, una vez destruido éste, ya no pudo ser tenida por un mandato de

⁸ “Aunque el Estado de los hebreos (...) pudo ser eterno, sin embargo, ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo. Pues si hubiera quienes quisieran transferir su derecho a Dios, deberían pactarlo expresamente con él, como hicieron los hebreos; para lo cual habría que contar no sólo con la voluntad de los que lo transfieren, sino también con la de Dios, al que habría que transferirlo. Ahora bien, Dios ha revelado, por medio de los apóstoles, que su pacto ya no se escribe con tinta ni con planchas de piedra, sino con el espíritu de Dios en los corazones” (TTP, XVIII, 385).

un Estado concreto, sino por una enseñanza católica de la razón” (TTP, XIX, p. 400). El siguiente paso que da Spinoza en la argumentación para desarticular los principios teológicos del derecho será mostrar como: “La religión sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres sino a través de aquellos que detentan el poder estatal” (TTP, XIX, p. 401).

A modo de conclusión

Desde la historia de los hebreos, manifiesta en la Escritura, Spinoza muestra cómo es el poder civil el que da fuerza de derecho a la ley divina, y, por tanto, que el derecho divino está subordinado o equiparado al derecho civil. Es en la singularidad histórica irrepetible de la teocracia hebrea donde el derecho divino coincide con el derecho civil, por las características singulares que tuvo el pacto que los hebreos realizaron con Dios. Si el aspecto universal del mandamiento revelado en la escritura consiste en la práctica de la justicia y la caridad, será sólo en un Estado donde ese mandamiento pueda tener efectividad, mediante el cumplimiento de la ley. La obediencia al poder civil implica por esto, en la argumentación Spinoziana la verdadera piedad.

Si el derecho civil es simultáneo o anterior al derecho divino entendido como la enseñanza revelada que adquiere fuerza de ley, Spinoza desactiva el derecho a la resistencia que apela a un pacto anterior al del Estado. Si el derecho natural equiparado al derecho divino era el fundamento de esa resistencia, la resignificación que realiza Spinoza de esta noción es central en su intento de justificar la subordinación de la iglesia (y su capacidad de juzgar de acuerdo a su ley) al Estado.

La teoría del Estado de Spinoza es un ejemplo de la manera en que las teorías políticas modernas surgen en un contexto de discusión teológico-política, donde los intentos de fundamentación teocrática del Estado, y del derecho, estaban aún presentes. La comprensión conjunta de la resignificación que realiza Spinoza de la noción de derecho natural y de su interpretación de la Escritura y sus aspectos políticos nos permiten ver las características que tenían estas discusiones teológico-políticas en el siglo XVII.

Al entender el derecho natural desde la noción de *conatus*, es decir cómo poder y deseo, Spinoza utiliza un concepto teológico para desarmarlo, de modo que en su obra termina operando la separación moderna entre política y moral. En efecto, el concepto spinoziano de derecho natural queda despojado de toda connotación moral y el espacio político no es más que el ejercicio y la institucionalización del poder. El modo en que lo hace

no es desentendiéndose de las discusiones y las fuentes imperantes en las concepciones teocráticas, sino metiéndose de lleno en ellas y reinterpretándolas.

Bibliografía

CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2003.

GEBHARDT, Carl. *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 1977.

JOSEFO, Flavio. *Antigüedades de los judíos*. Edición digital disponible en: <http://www.natzratim.com/libros/AntiguedadesDeLosJudiosTomo-I.pdf>

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Buenos Aires: Agebe, 2012.

SPINOZA, Baruch. Opera. ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winters, 4 vol., 1925.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2008.

TREVOR-ROPER, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*. Madrid: Katz, 2009.

Honor y comercio.

Debates en torno a la *dérogance* nobiliaria

Claudia Marcela Lavié¹

(UNGS-UBA)

Es bien sabido que la modernidad dio paso a un cambio en la visión del trabajo. El actor destacado en esta transformación –la burguesía– perfiló su imagen de productora y consumidora, donde el verdadero lazo social ya no es la jerarquía sino el intercambio. Pero la glorificación de la vida del trabajador conllevó arduas transformaciones. Aquí nos enfocaremos en un aspecto de ese proceso de cambio en la valoración del trabajo, aspecto cuya relevancia reside en vincular una de sus formas específicamente desarrolladas en la modernidad –el comercio– con un sector social remanente del orden precedente, el estamento noble.

En la Francia del *Ancien Régime*, la compatibilidad entre los valores nobiliarios y la actividad comercial se concretó en el debate sobre la *dérogance* (derogación), pérdida legal de privilegios que databa del S XIII, ocasionada por el ejercicio de actividades “indignas de su condición” por parte de los nobles. En palabras de Loyseau : "C'est précisément le gain vil et sordide qui déroge à la noblesse"²(Peyrefitte: 1996:218).

En las discusiones modernas sobre la posibilidad de comerciar sin derogar se manifiestan transformaciones filosófico-ideológicas que van a pasar de una visión que define a una clase como depositaria de un valor vinculado con la sustracción al trabajo –el honor– hacia otra que sostiene que la nación como cuerpo social activamente involucrado en funciones productivas no puede contener una clase que consume la mejor parte del producto sin estar comprometida en la producción. Así, las diversas posturas en torno a la *dérogance* pueden ser leídas como instancias particulares de los debates en torno a la productividad, la virtud y el civismo.

Los nobles –clase a la que el derecho concede privilegios hereditarios– se definían por la propiedad de la tierra y cumplían parámetros de costumbres fuertemente arraigados,

¹ **Claudia Marcela Lavié** es Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Magister en Ciencias Sociales-Orientación en Política por FLACSO. Actualmente se desempeña como Adjunta Regular de la asignatura Filosofía Política en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento y es Jefe de Trabajos Prácticos Regular de la asignatura Historia de los Sistemas Políticos de la FFyL de la UBA.

² “Es justamente la ganancia vil y sórdida la que deroga (degrada) a la nobleza”.

en los que el trabajo era una actitud servil contraria a su posición. Las únicas profesiones a las que podían acceder eran el ejército, la jurisprudencia y el clero, por lo que las artes mecánicas, el comercio o el cuidado de propiedades rurales de otros (excepto las del Rey o príncipes) contrariaban sus prerrogativas que se sustituían –por el período de la actividad– por las del *Tiers État*: debían pagar la *taille*. La *dérogeance* no suprimía la condición noble pero suspendía sus privilegios. Y si bien algunos autores afirmaban el carácter imprescriptible de la nobleza, los derogantes –una vez terminada la actividad– debían pagar para que se emitan las *lettres de réhabilitation* a beneficio del rey. Las costumbres locales respecto de la *dérogeance* variaban y había numerosas excepciones, pero teóricamente, la legislación se extendía a toda Francia. En principio, apuntaba a impedir la multiplicación de excepciones impositivas y preservar los derechos del Tercer Estado.

En su clásico estudio sobre las diferencias en el desarrollo económico, Peyrefitte afirma que a falta de indicadores precisos y datos homogéneos sobre los intercambios comerciales, disponemos –para la Europa clásica– de un barómetro de la mentalidad económica: la reputación de los comerciantes (232). Así, debemos registrar que durante el reinado de Luis XIV aparece el pensamiento que condena a la nobleza inútil, y Sully y Richelieu propiciaron que la nobleza comerciara, mientras que Molière, La Fontaine y La Bruyère inician una crítica moral al ocio.

Pero a comienzos del XVIII se da un debate sobre el tema impensable el siglo anterior. El punto de vista fisiócrata fue expuesto por Quesnay y Mirabeau, que sostuvieron que la nobleza comerciara sin derogar era hostil a los principios fundamentales de la monarquía. Diferente fue la postura de Voltaire, quien elogia el comercio –causa del poderío inglés– y a quienes lo practican:

En Francia (...) cualquiera llega a París desde un rincón de alguna provincia con suficiente dinero para gastar, y puede decir: “un hombre de mi calidad” y despreciar soberanamente a un negociante. Y el comerciante mismo escucha hablar con tal frecuencia con desdén de su profesión que es lo bastante estúpido para ruborizarse; pero yo no sé cuál es más útil en un Estado, un señor bien empolvado que sabe con precisión a qué hora se levanta el rey y que se da aires de grandeza jugando el papel de esclavo, o un comerciante que enriquece a su país, da desde sus gabinete órdenes (...) al Cairo, y contribuye a la felicidad del mundo (Voltaire:1983:78).

Con talante similar, el Abate Castel de Saint Pierre ponía a Inglaterra como ejemplo y sostenía que si los nobles ejercieran el comercio habría más trabajadores y menos mendigos, y el economista Dutet se queja del “desdichado prejuicio” que impide comerciar a la nobleza.

Frente a estos nítidos argumentos en pro del bien general, más compleja es la postura de Montesquieu, quien por un lado sostiene la incompatibilidad entre el espíritu de la nobleza y el comercio y recomienda no ennoblecer a los comerciantes; pero también –al considerar la actividad en su función política– propone su teoría del espíritu del comercio como pacificador:

El comercio cura de las preocupaciones destructoras, siendo una regla casi general que donde las costumbres son amables, hay comercio, y que donde hay comercio las costumbres son amables (...) El comercio ha hecho que se conozcan en todas partes las costumbres de las diferentes naciones (Montesquieu: 2012:26).

Pero esta alabanza del espíritu del comercio no está exenta de prevenciones:

Si el espíritu comercial une a las naciones, a los individuos no los une. En los países donde domina el espíritu del comercio en todo se trafica, se negocia en todo, incluso en las virtudes morales y las humanas acciones. Las cosas más pequeñas, las que pide la humanidad, se venden y se compran por dinero (...) El espíritu comercial produce en los hombres cierto sentimiento de escrupulosa justicia, opuesto por un lado al latrocinio y por otro a las virtudes morales de generosidad y compasión (Montesquieu: 2012:28-9).

La aparente contrariedad entre estas relativas alabanzas al comercio y la oposición a que los nobles comercien sin perder su condición de tales debe remitirse a la famosa teoría de los principios políticos de este autor. Como señala Manin (2002:20-21) se trata de dos enfrentamientos: uno, entre república virtuosa y sociedad comercial como formas puras, por lo que Montesquieu liga el comercio a las formas republicanas, no monárquicas ni aristocráticas. El otro, entre las formas de relación moral diversa según el carácter aristocrático o democrático de la sociedad. Ante ambos, y con la intención de compatibilizar comercio y virtud, Montesquieu propone la idea de “dulce comercio”, que rescataría lo virtuoso de ambas partes. Esta reconciliación entre virtud y frugalidad y ahorro –componentes del espíritu mercantil– son posibles porque para este autor lo que corrompe es el lujo, no el comercio, y así puede afirmar que el comercio lleva al orden y a la regla, y así lo opuesto al orden comercial en sentido “dulce” es el bandolerismo; pero si no es dulce, si tiende al lujo, su opuesto es la compasión.

Pero la cuestión de la *dérogance* no sólo fue objeto de reflexión teórica en marcos filosóficos: la opinión pública debatió sus consecuencias prácticas. Las reflexiones póstumas del marqués de Lassay aparecieron en el *Mercure de France* en 1754 y allí se planteaban dos peligros: de que teniendo facilidad para comerciar, la nobleza perdiera el espíritu guerrero

que había engrandecido a Francia, y que la confusión de los órdenes introduciría en el reino un principio democrático que subvertía la constitución. Philippe de la Foix, Caballero de Arcq, escribió *La Noblesse militaire, ou le patriote français* (1756), a la vez que el Parlamento de Grenoble presentó en ese año las “Observaciones Sobre un Proyecto de Edicto” para otorgar a la nobleza las facultades para dedicarse al comercio sin perder sus privilegios.

La obra más destacada en la defensa del comercio nobiliar sin derogación fue *La noblesse commerçante*, publicada anónimamente en París en 1757. En los siguientes meses aparecieron otras cuatro ediciones, dos de ellas en Londres. El autor del discutido libro era el jesuita francés Gabriel-François Coyer (1707-1782), antiguo tutor del príncipe de Turenne y distinguido miembro de la Royal Society de Londres, para cuyo ingreso contó con la recomendación de Voltaire. Coyer planteaba: ¿Había que incitar a una clase empobrecida y desprovista de recursos a participar en el progreso económico por su propio interés y los del reino, a riesgo de que se confunda con las otras clases sociales? En torno al libro se multiplicaron críticos y partidarios. Entre los primeros destacó un discípulo de Montesquieu, Jean Jacques Garnier, que sostiene que querer que la nobleza sea comerciante es querer que sea pueblo. Pero Coyer reincidió y publicó en Amsterdam y Paris *Developpement et defēse du système de la noblesse commerçante* (1759).

¿Por qué el Abate y sus seguidores emprendieron tan vivamente contra “el prejuicio gótico” de la derogación? ¿Y por qué sus detractores se oponían al progreso general que acarrearía –aparentemente– la supresión de la *dérogeance*?

En Francia, a la nobleza inmemorial se había agregado la nobleza militar, la de feudos (teóricamente suprimidas) la de las letras y la de los cargos, pero había perdido el monopolio de portar las armas para la defensa del territorio, y escaseaban puestos eclesiásticos y embajadas, por lo que se veía reducida a vivir de sus tierras, con ganancias insuficientes para su tren de vida. De ahí la indigencia de numerosos nobles campesinos, agravada por la elevación del índice de natalidad. Siéyès sintetizará magistralmente esta contradicción: “al mismo tiempo que el prejuicio de clase empuja continuamente al privilegiado a maltratar su fortuna, le veda imperiosamente todos los caminos honestos para llegar a repararla” (Siéyès:1985). Por eso Coyer dice que si el comercio puede prescindir de la nobleza, la nobleza no puede prescindir del comercio, y él y sus partidarios remitían el problema de la nobleza comerciante al de la expansión económica.

El Abate enumera entre las ventajas de su sistema la mayor extensión de los cultivos y calcula que suprimir el abandono de tierras inutilizadas en Francia implicaría alimentar tres millones de personas. Pero suma argumentos políticos: contra la opinión extendida de que el espíritu del comercio es el del interés, sostiene que por el contrario, es un espíritu de

trabajo y de probidad, de coraje y de honor. ¿Acaso no es más meritorio enriquecer una ciudad que pasar por la espada a sus habitantes? La nobleza no podía quedarse afuera de la expansión económica. “El sistema de una nobleza militar es propia de una monarquía naciente, y el mío se ajusta más a un reino formado” (Hecht: 1964:26). Agrega que la abolición de la derogación no llevaría a confundir las clases ni alteraría la constitución del reino, pues un edificio político es susceptible de innovaciones.

Sin manifestarlo explícitamente, el sistema de Coyer tendía a hacer productiva una clase parásita. En otros términos, era una expresión del iluminismo pacifista y progresista: la paz y la felicidad vienen del comercio y la industria, a la vez que se quiebra el mito de la falsa gloria militar. Así, podemos decir que los partidarios del comercio sin derogación –al disociarse lujo de comercio y asociarse comercio a virtud y paz– rompen con la aproximación tradicional entre virtud cívica y defensa militar y también con la condena republicana al enriquecimiento privado como sinónimo de corrupción. En sus escritos, el comercio deviene un modelo positivo de sociedad que vehicularía las aspiraciones de crear una conforme a nuevos valores.

Pero sus adversarios lo consideraron una innovación peligrosa. Según ellos, el comercio está limitado, pues su objeto no es infinito. Y si la población aumenta en la nobleza, las clases quedan desbalanceadas y reculará el honor en beneficio del interés. Los órdenes serían confundidos, peligro mortal en una monarquía basada en la distinción de clases. Para los que no deseaban que Francia fuera teatro de revoluciones –como Inglaterra– era mejor mantener sin cambios la actividad comercial. Pero los oponentes de Coyer no se limitaban a una crítica negativa: conscientes del problema de una nobleza desocupada, pensaban, por ejemplo, en devolverles cierta exclusividad de los cargos militares, a la vez que proponían favores y premios para los gentilhombres “cultivadores”.

No todas las reacciones opuestas a la nobleza comerciante fueron reaccionarias. En *The Virtue of the Citizen* (2000) Merja Kylmakoski –autora orientada al contextualismo discursivo– interpreta la defensa de la virtud republicana de Rousseau y su crítica al *doux commerce* como una intervención en el tema del comercio nobiliario. Kylmakoski sostiene que Rousseau obtuvo del ambiente ginebrino el material de su crítica, que tiene en su obra el fin de promover un ideal a la vez republicano y ginebrino-calvinista, con el fin de responder en particular al libro de Coyer. Valorar esta interpretación excede a este trabajo, pero es oportuno recordar que Rousseau, en su crítica al *doux commerce*, despliega una teoría comprensiva de las contradicciones del sistema social con el objetivo de defender una división social del trabajo y un modelo de productividad determinados *vis à vis* de propuestas alternativas. Recordemos que los partidarios del *commerce* sostenían que el desarrollo del

comercio y de las manufacturas hace del hombre un ser más sociable y humano, aleja de su corazón pasiones incontroladas y hace germinar en su lugar la razonable búsqueda del propio interés, con efectos benéficos sobre toda la sociedad. Y sabemos que Rousseau insiste en que el comercio promueve la tiranía y distrae a los ciudadanos de sus deberes públicos, provocándoles mayor amor por la paz y la estabilidad que por la libertad. Pues para el ginebrino, la congenialidad liberal es la exacerbación de las pasiones y la sociedad moderna es un sistema de secretos conflictos que preserva, en definitiva, las causas de la renuncia a la libertad.

Referencias Bibliográficas

- Coyer, Gabriel François (1757): *La Noblesse Commerçante*: Londres: Fletcher Gyles- Holborn.
E-book <https://books.google.com.ar/books?id=dSU0AAAAMAAJ>
- Hecht, Jacqueline (1964): “Une problème de population active au XVIII ème siècle La querelle de la noblesse commerçante” en *Persée* Vol. 19 pp. 267-290
www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1964_num_19_2_8327.
- Kylmaskovski, Merja (2000): *The Virtue of the Citizen. Jean Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighteenth-Century French Context*: Oxford: Peter Lang.
- Manin, Bernard (2002): “Montesquieu, la República y el Comercio” en Aguilar, José y Rojas, Rafael (coords) *El republicanismo en Hispamérica. Ensayos de Historia Intelectual y Política*: Mexico: FCE.
- Montesquieu, (2002): *El Espíritu de las Leyes*: Madrid: Itsmo.
- Peyrefitte, Alain (1996): *La sociedad de la confianza: ensayo sobre los orígenes y la naturaleza del desarrollo*: Madrid: Andrés Bello.
- Siéyès, Emmanuel (1985): *Ensayo sobre los privilegios, on line*
https://www.researchgate.net/.../44419667_ensayo_sobre_los_
- Voltaire (1983): “Carta X” en *Cartas Filosóficas*: Barcelona: Sarpe.

Aspectos políticos y religiosos del concepto del trabajo en el inicio de la modernidad: el productivo ocio terrenal

Belén María Locatelli¹

(UNGS)

Durante el Renacimiento la lucha por la separación del poder celestial del terrenal es una constante que varía sin embargo en su intensidad. Si bien esta preocupación se torna en conflicto ya durante la Edad Media –cabe recordar la Querrela de las Investiduras (1075-1122) y a Guillermo de Ockham (1285) como ejemplos–, es durante los siglos XV y XVI que toma su forma definitiva, ya que es allí donde la lucha por la separación del poder eclesiástico del terrenal (político) se consolida, estableciendo la jurisdicción de cada uno: iglesia y estado. Y es precisamente Niccolo Machiavelli quien va a fundar este último concepto sentando las bases para la posterior construcción teórica de los estados modernos y para la Reforma Protestante, aunque el precio que ha pagado por ello es la prohibición de sus libros y adjetivos peyorativos asociados a su nombre.

El cuestionamiento a las tradiciones medievales genera el derrumbe de las costumbres y la moral cristianas, ya que durante la Edad Media la ética había sido esencialmente ascética debido al dominio de la iglesia católica. La vida laica era secundaria, al punto que tanto príncipes como ricos no sólo construían conventos, monasterios, hospitales y otras obras piadosas sino que además, antes de su muerte se preocupaban enormemente por la vida futura, celestial. Ejemplo de ello son algunas costumbres de aquellos tiempos como amortajar a los ricos con los hábitos de un monje, los entierros en las iglesias, la compra de indulgencias previendo la necesidad de pagar los pecados terrenales. Esto explica la veneración tanto por los sacerdotes como por el clero en general, y por los símbolos cristianos que en la mayoría de las situaciones costaban mucho dinero a cambio de asegurar la salvación del alma que en la vida terrena no había alcanzado suficientes méritos por sus obras y su forma de vida. El gran pecado de la humanidad era la avaricia, la

¹ **Belén María Locatelli** es Profesora universitaria en Filosofía (UNGS), Profesora universitaria en Historia (UNGS), estudiante en la Especialización en Filosofía Política (UNGS) y en la Maestría en Historia Contemporánea (UNGS). Actualmente se desempeña como docente de Historia en el nivel secundario y terciario, y como docente de Filosofía en el nivel universitario (UNGS). Es Becaria en investigación y docencia (UNGS), centrada en el estudio de la obra de *Niccolo Machiavelli* en contexto, y la relación entre sus textos políticos y literarios. E-mail: blocatel@ungs.edu.ar; belenlocatelli@hotmail.com.

acumulación de riquezas: el lucro estaba prohibido por la iglesia católica y entonces todo hecho comercial, toda especulación afortunada, toda venta provechosa eran condenables como procedentes del pecado de la avaricia ya que la doctrina del precio justo limitaba las ganancias al *mínimum* necesario para la manutención del vendedor y de su familia. La Iglesia llevó a sus límites aquel texto de San Jerónimo: *Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere* (un comerciante puede rara vez o nunca ser agradable a Dios) si a los laicos se refería, aunque no aplicaba esa misma regla para sí misma.

Como el ascetismo implica también una concepción pesimista de la vida, es entendible el éxito prodigioso los *autos de fe* (la quema) de las vanidades tales como obras de arte, joyas, adornos, instrumentos musicales, libros y otros objetos de lujo que promovió el famoso monje dominico Girolamo Savonarola en Florencia. Pero esa concepción ya estaba caduca y prueba de ello es que el propio clero dio el ejemplo abandonándose a otros intereses, dejándose arrastrar por esta nueva corriente donde exhibir el lujo más esplendoroso parecía ser perfectamente aceptable. Si bien no es nuestra intención entrar en un debate religioso, creemos necesario aclarar que entendemos que si por un lado la conducta del clero en general se torna la menos edificante, por otro es aceptable suponer que quedarían almas nobles dentro de la iglesia, aunque no supieron o no pudieron adaptarse a las costumbres del momento lo que provocó necesariamente un quiebre irreversible en la iglesia. Por aquellos tiempos la formación escolástica y mística de los monjes los hace demasiado ajenos a las ideas reinantes para que puedan actuar todavía sobre ellas. La aristocracia letrada los consideraba representantes de una época pasada, y además ya no salían de sus filas más que sacerdotes con aspiraciones papales, siendo los monjes un grupo en su mayoría conformado por quienes deseaban asegurar su vida al abrigo de un convento. Pero por otra parte la sociedad del siglo XV no había perdido su religiosidad sino que la estaban ubicando en una esfera más privada de su vida. El interés personal y la vida privada empiezan a configurar lo que será la aparición del individuo moderno, y la religión es pionera en esto, donde a su vez el trabajo (en tanto relaciones laborales) pasa a ser la forma social más visible de estos cambios.

Niccolo Maquiavelli y Francesco Guicciardini son dos referentes indiscutidos del pensamiento político e histórico renacentista. Ambos nacidos en Florencia, amigos y compañeros de andanzas, dedicaron sus esfuerzos a escribir la historia de Italia, de Florencia y a teorizar sobre política. Como sostiene Quentin Skinner, estos humanistas eran contrapuestos en los conceptos de *pax*, libertad, *virtú*, corrupción, pero coincidían en su aversión por las políticas eclesiásticas relativas a la ganancia de bienes terrenales a cambio de valores celestiales.

Machiavelli sostenía que la presencia de la Iglesia, con el mal ejemplo de los frailes, había vuelto a los italianos más pecadores de lo que habrían sido por sí mismos. Además había impedido la unión de los estados italianos en un único estado nacional puesto que nunca había sido ni tan débil como para ser completamente subyugada, ni tan fuerte como para tomar ella misma la iniciativa de unión italiana, capaz de oponerse a las invasiones extranjeras. Sobre esto Guicciardini está de acuerdo, pero no considera que ello haya sido necesariamente un mal para Italia. De haber habido, de hecho, un estado unitario, "una ciudad habría prevalecido sobre las demás" y no habría sido posible el espléndido florecimiento de centros de arte y cultura que estaba teniendo lugar en el Renacimiento. Además, se pregunta, ¿cuándo ha habido nunca en la historia de Italia un dominio único sobre la península, salvo el romano, que mantuvo unida Italia, sí, pero con la fuerza de sus legiones? Por otra parte, subyace en el espíritu natural del italiano la inclinación a atender sus propios asuntos; por tanto, podrían (y deberían) conservarse las características de las distintas sociedades italianas, sólo bajo un estado federal.

En Guicciardini se vislumbra, en consecuencia, un realismo político bien distinto a Machiavelli, el cual sigue el proyecto de un estado centralizado italiano mirando a las grandes monarquías nacionales europeas, y sin considerar que éstas se habían constituido por la fuerza de una burguesía emprendedora y abierta, mientras que en Italia sobrevivía una burguesía mezquina municipal incapaz de mirar más allá de los estrechos límites de la ciudad o región. Para el *popolo*, además, para la gran mayoría campesina, bastaba el *motto*: "O Franza o Spagna, purché se mangia" ([Da igual] Francia o España, mientras se coma). Tal vez por esos motivos fracasó la milicia ciudadana organizada por el secretario florentino. La autonomía, la libertad se logra, según Maquiavelo, con el involucrarse en la vida política en tanto ciudadano activo: la peor de las corrupciones es la inacción política, el ocio en la política. Pero además, señala que la iglesia promueve valores corruptos engendrando en sí el ocio y valorando una existencia futura, eterna, que supone que pagar los pecados en la tierra significaría asegurar la vida eterna, y para ello la iglesia hace necesario un sustancioso aporte material a sus propias arcas.

Tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, sus dos obras políticas más celebradas, Maquiavelo dedica un especial interés a la cuestión de los bienes terrenales y celestiales. Ambos son muy útiles en política, destaca el florentino, porque son medios que llevan (directamente) a los fines. Los últimos, peligrosos, merecen más bien su desprecio y su risa, ya que en política sólo sirven para quienes no posean la capacidad, el don o el interés de pensar por sí mismos –según Maquiavelo–, y se dejen guiar/dominar por verdades futuras, que ordenan sus acciones y vida presente. Son engaños

pergeñados para lograr que los hombres no solamente obedezcan, temerosos de conquistar los castigos eternos y dilapidar su bienestar sempiterno, sino para que quienes administran esos acervos divinos gocen de muy terrenales riquezas y beneficios. Los bienes tangibles son los que interesan más y preocupan igualmente al florentino, porque son poderosos medios para obrar en el presente –y salirse con la suya– en este único tiempo que importa en tanto acción, en política. Si bien Maquiavelo dedica un especial interés al pasado, a la lección de la Historia en tanto *magistra vitae*, y por eso el pasado republicano de Roma es la lección que ilustra que del conflicto surgen buenas leyes, por ejemplo; el tiempo de la acción política es el presente, y ese tiempo es su esencial preocupación. La eternidad no le preocupa, ridiculiza la moral cristiana y destaca que la moral política implica el equilibrio entre *Fortuna* y *virtù* necesario para lograr los propios fines: mantener *il suo stato*. Y para ello es necesario contar con una buena cantidad de riquezas...

En sus obras literarias Maquiavelo retoma uno de sus *topoi* preferidos, indefectiblemente ligado a las riquezas: la burla en torno a las reliquias puestas en ridículo, y a la credulidad supersticiosa de frailes y sacerdotes.² En el cuento *Belfagor Archidiablo*, el diablo se casa con alguien “peor que él” –debido al dinero y al poder–, mientras que en su comedia *La Mandrágora* fray Timoteo venderá sus favores religiosos, su confesión y las propias Escrituras por dinero y poder.

Este es un ejemplo de cómo en el Renacimiento se produce un proceso de secularización, tanto en el pensamiento como en la actitud ante el mundo, lo que no implicó la irreligiosidad o el ateísmo, que son fenómenos raros en el Renacimiento. La religión se convierte en asunto privado, adoptando una actitud de indiferencia y de desprecio hacia la autoridad de la Iglesia.

La *virtù* maquiaveliana, política exclusivamente, separada de la moral cristiana (paulina), humanista, será por sobre todas las cosas la acción efectiva frente a la corrupción más extrema: la inacción. Es justamente la acción del *príncipe nuovo* la que funda una nueva organización del cuerpo político de ciudadanos, con una nueva moralidad, que es íntegra y solamente política. Pero no es el estado *nuovo* el que razona o hace, sino los hombres que, guiados por la necesidad, realizan. Es la necesidad y no la razón, la que “obliga” a los estados a “numerosas cosas a las cuales la razón no los empuja”, sostiene en los *Discorsi*.³ De manera análoga, la “necesidad” de los hombres los hace “no razonables” cuando de alcanzar los fines se trata. El florentino también nos señala que las riquezas otorgan el poder: las celestiales

² Cf. Sforza, Nora ob. cit. pág. LXXVI.

³ Maquiavelo, Nicolás (2011) “Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio. I, 6” en *Maquiavelo*. Madrid: Gredos; pág. 247 a 631.

porque son vendidas muy terrenalmente, permitiendo al mercader una posición privilegiada, ociosa, de placeres y caudales, mientras que el comprador deberá morir sin asegurarse, aun así, de sus beneficios: sólo creerá en ellos, lo que será útil a frailes y sacerdotes ambiciosos, al servicio de señores poderosos que hacen sus jugadas políticas. Mientras que los bienes terrenales son, efectivamente, los que permiten a los hombres una vida de placeres y poder, siempre y cuando la Fortuna los favorezca con sus gracias... El trabajo terrenal será el que proporciona bienes celestiales, y el ocio de la iglesia generará descreimiento, relegamiento de la religión, rechazos, reforma.

Podemos pensar entonces, siguiendo a Quentin Skinner y otros autores, que la Reforma protestante es en gran medida el resultado de esa disputa renacentista. Que la aversión por la religión que predica con la palabra pero no con el ejemplo, que se sostiene de las dádivas de sus fieles y vive en un mundo de derroche y lujos, somete por un lado al trabajo físico, real y concreto a los fieles mientras que los religiosos resultan ociosos pero sumamente “productivos” por ello, haciéndose poderosos y ostentosos. El consecuente descreimiento sobre estos “tesoros celestiales” que tanto cuestan y que no parecen preocupar a los clérigos: “los bienes terrenos a la tierra, los bienes celestiales se alcanzan en otra vida” parecería ser un buen arreglo para que los fieles puedan disfrutar de sus dineros sin necesidad de compartirlos con el clero, y serán la semilla que germinará con Lutero y sus 95 tesis clavadas en la Iglesia del palacio de Wittenberg el 31 de octubre de 1517.

Bibliografía

- Guicciardini, Francesco (1563) *La historia d'Italia*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/storia-ditalia/>. Fecha de última consulta: 24-08-2016.
- Machiavelli, Niccolò (1929) *Tutte le opere*. Firenze: G. Barbera Editore.
- Maquiavelo, Nicolás (2011) *Maquiavelo*. Madrid: Gredos.
- Maquiavelo, Nicolás (2010) *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Sforza, Nora (2010) “Introducción” en Maquiavelo, Nicolás. *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Skinner, Quentin (1978) *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Cap. VI.

Pensar la educación desde el ideal pedagógico kantiano

María José Lopetegui¹

Bautista Klampachas²

Mariana Pagliai³

Las *Lecciones de Pedagogía* de Kant son publicadas en 1803 por F. T. Rink, alumno de Kant, con la autorización de su maestro. Estas lecciones recogen ideas que Kant exponía en sus clases de Pedagogía.⁴ Las reflexiones kantianas muestran su confianza en el ideal emancipatorio propio de la Ilustración, así como su adhesión a ideales pedagógicos expresados en el *Emilio* de Rousseau⁵.

Con respecto a lo que hemos llamado ideal emancipatorio, no podemos dejar de tener en cuenta que, para Kant, “el arte de la educación o pedagogía, necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza para que pueda alcanzar su destino”⁶. En este sentido, Kant insiste en educar, no conforme a un presente, sino a un futuro mejor, a un estado mejor de la especie humana, de acuerdo con un ideal cosmopolita. Kant entiende la educación como

¹ **María José Lopetegui** es Doctora en Filosofía de la USal, Licenciada en Filosofía por la misma Universidad y Profesora de Filosofía del Inst. Sup. Juan XXIII. Es Profesora Titular de Metafísica, Antropología Filosófica, Filosofía y Filosofía de la Educación (entre otras cátedras) en el Inst. Juan XXIII, en la Universidad Salesiana Argentina y en la Universidad del Salvador (Bahía Blanca). Ha presentado ponencias en diferentes Jornadas de Investigación y Congresos y cuenta con publicaciones en actas de Jornadas y Congresos y Capítulos de libros en el área de la investigación kantiana y de la filosofía de la educación.

² **Bautista Klampachas** es Estudiante de la Licenciatura en Química desde el año 2015 en la Universidad Nacional del Sur y del Profesorado de Filosofía desde el 2014 en el Instituto Superior Juan XXIII.

³ **Mariana Pagliai** es Profesora de Educación Primaria, ejerce actualmente en la Escuela Primaria N° 65 de Bahía Blanca. Es estudiante del Profesorado de Filosofía del Inst. Superior Juan XXIII de Bahía Blanca desde el 2014. Ha participado de cursos, Jornadas y seminarios en el área de Educación, Ciudadanía y Comunicación.

⁴ Es necesario aclarar que las clases de pedagogía en la Universidad de Königsberg eran alternadas por los profesores de la Facultad de Filosofía de dicha institución. Precisamente Kant expuso sus ideas pedagógicas en el semestre de invierno de 1776 y 1777, en el semestre de verano de 1780, en el del invierno de 1783 a 1784 y, por último, también en el invernol de 1786 a 1787.

⁵ Si bien no hay un consenso con respecto a la influencia de Rousseau en Kant, podemos decir que tuvo gran peso. Kant toma del *Emilio* la idea de progreso y desarrollo de la humanidad, teniendo en cuenta la educación y la idea de pacto originario, como un a priori necesario para la idealización de la estructura política y para la construcción de una sociedad mejor. Algunos autores presentan a Kant como crítico de Rousseau, los mismos sostienen que deformó el pensamiento del ginebrino para acercarlo al suyo. Otros pensadores como Ferrari y Rubio Carracedo marcan las influencias de Rousseau en Kant. Según Ferrari, en Kant se encuentra una interpretación básicamente correcta de Rousseau, que elaboró por su parte, crítica y conceptualmente “si Rousseau despertó a Kant, Kant realizó a Rousseau” (Ferrari, J.: *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Librairie Klincksieck, París, 1979. Pág. 253.) Para Rubio Carracedo se trata de una relación proteica. “Los influjos y los temas se funden y se transforman” (Rubio Carracedo, José; “Rousseau y Kant; una relación proteica” en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 133, 2006. pág. 29).

⁶ Kant, Immanuel, *Pedagogía*, Madrid, Akal, 2003. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. Pág. 35.

condición para el perfeccionamiento de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, como intentamos mostrar en este trabajo, “la idea de la educación como llave de la perfección humana pierde fuerza y credibilidad a la luz de los acontecimientos que han ocurrido en la historia de la humanidad”⁷.

En la obra kantiana, la Pedagogía se divide en física y práctica. La primera se refiere a los cuidados que el hombre necesita y la segunda, a la formación del ser que obra con libertad. Esta educación práctica o moral se ocupa de la formación de la habilidad, la prudencia y la moralidad. La educación, para Kant, tiene un aspecto negativo y otro positivo. En cuanto a lo negativo, la educación comprende, básicamente, la disciplina. Desde el punto de vista positivo, Kant diferencia entre la instrucción y la dirección.

A pocas líneas del comienzo de la primera parte de la Pedagogía, es decir, la referida a la educación física, vemos que Kant cita a Rousseau aludiendo a la advertencia del ginebrino en relación con las bondades de la primera leche materna. Esta primera parte está dedicada a la alimentación del niño pequeño, a ciertas recomendaciones sobre el abrigo, el reposo, el socorrer a los niños cuando lloran, el uso de andadores o carretones. En este sentido, Kant insiste en no añadir nada a la naturaleza, no perturbar el desarrollo natural del niño; señala que la Providencia les ha dado el llanto a los niños “para que puedan mover a la gente a su favor”.⁸ Llama disciplina estrecha a aquella por la cual se le dice a los niños que se avergüencen de lo que han hecho, pues no tienen aún un sentido del pudor o de la decencia. Sólo en el caso de que el niño mienta, los padres han de hablar de vergüenza ante él. Cuando el niño miente, no se le debe castigar, sino hacerle ver que no se le creerá en el futuro. En este sentido, se deben evitar siempre las recompensas y los castigos, porque estos sólo contribuyen a forjar un carácter que se inclina hacia las ventajas o conveniencias. Del mismo modo, no se debe permitir que el niño lo consiga todo con sus gritos, sino procurar que el niño pida amigablemente. Aquel a quien no se le ha rehusado nada se comporta de manera altanera frente a los demás. Se tratará entonces de auxiliar a los niños cuando algo pueda hacerles daño, pero se hará caso omiso cuando el niño grite simplemente por un sentimiento de cólera. Esta dimensión negativa de la educación, que implica la aplicación de una disciplina estricta, está destinada a batallar contra el egoísmo. Como leemos en la *Antropología*, “desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente”⁹.

⁷ Cordero Cordero, Gerardo; “Immanuel Kant; tres comentarios a su pensamiento educativo” en Revista Praxis, 58, 2005. Pág. 11.

⁸ Kant; Pedagogía, pág. 55.

⁹ Kant, Immanuel; *Antropología*; Madrid, Alianza, 2004. Traducción de José Gaos. Pág. 27.

En cuanto a la parte positiva de la educación física, Kant insiste nuevamente en no añadir instrumentos que sólo destruyen las habilidades naturales. La idea es que el niño se baste a sí mismo, que ensaye sus fuerzas, que ejercite los sentidos. En relación a la formación física del espíritu. Kant distingue entre la libre y la escolar, la primera se considera un juego, mientras que la segunda supone un trabajo y cierta coacción. Si bien se debe procurar que el niño tenga su tiempo de recreación, también es preciso que aprenda a trabajar y, es en la escuela donde se lo ha de habituar al trabajo. La formación de la cultura libre del espíritu implica el cultivo de las facultades, siempre atendiendo a las facultades inferiores en vista de las superiores. Así, si cultiva la imaginación, esto debe hacerse en provecho del entendimiento. La cultura de la memoria, por ejemplo, es necesaria, pero no por el mero ejercicio de esta, sino para ser empleada en aquello que nos es conveniente o se desarrolla en la vida real¹⁰. A la imaginación se la ha de sujetar a reglas. Se recomienda el cultivo de la memoria y aprender a distinguir el conocimiento de meras opiniones y creencias. En relación a las facultades superiores, Kant advierte que es preciso que el niño aprenda por sí mismo, que produzca para comprender mejor. En sintonía con un estilo socrático, Kant propone “no meterles los conocimientos racionales, sino más bien sacarlos de ellos mismos”¹¹. Lo fundamental “es que el niño aprenda a pensar”¹².

Puesto que el hombre debe conducirse por deber y no por inclinación, en la escuela se debe forjar el carácter del niño en la obediencia, pero siempre sujetándose a una ley universal, evitando la predilección o preferencias. Notamos una fuerte ligazón entre la ética y la pedagogía kantiana. Kant formula una propuesta pedagógica que tiene por objeto asegurar las condiciones de posibilidad de una cultura moral.

La educación práctica, consiste en la habilidad, la prudencia y la moralidad. La habilidad es esencial para el talento y la forja del carácter. La prudencia concierne al temperamento y se cultiva en el niño procurando que se haga disimulado e impenetrable¹³. Con respecto a la formación de la moralidad, concerniente al carácter, Kant nos dice *Sustine et abstine* (este viejo adagio atribuido a Epicteto, es retomado por Kant para remarcar la necesidad de suprimir las pasiones en la forja del carácter) El niño debe acostumbrarse a las respuestas negativas, a la resistencia, debe aprender a soportar. También debe aprender

¹⁰ Es preciso que nos detengamos un momento en esta cuestión; no podemos dejar de mencionar la consideración kantiana de que la lectura de novelas es perjudicial para los niños, Kant sugiere que sean retiradas de sus manos, pues estas debilitan su memoria, los hacen divagar y los aturden. Esto parece difícil de sostener hoy en día, cuando vemos que la literatura y la filosofía para niños, se destacan como sumamente favorables para el cultivo de la memoria, la imaginación y el juicio. Sin embargo, con respecto al cultivo de la imaginación, Kant insiste en que no hay que excitar la imaginación de los niños con cuentos.

¹¹ Kant, *Pedagogía*, pág. 69.

¹² *Ibíd.* pág. 39.

¹³ Si bien Kant diferencia entre el disimulo y el fingimiento, no deja de llamarnos la atención que proponga algo que, en términos aristotélicos, podría considerarse un defecto o carencia de veracidad.

mucho, pero con fundamento, sólidamente, empleando tiempo en ello; el carácter consiste en mantenerse firmes en las promesas y a la ejecución real de estas. El carácter moral se funda, en los niños, a través de ejemplos y disposiciones en torno a lo que deben cumplir. Este deber se expresa en obligaciones para consigo mismo y para los demás. Se trata, por un lado, de “hacer sensible la dignidad humana a los niños en sí mismos”¹⁴ y enseñar tempranamente “la veneración y el respeto al derecho de los hombres”¹⁵. Interesa en este punto, destacar que Kant se pregunta si el hombre es bueno o malo por naturaleza y responde: “Ninguna de las dos cosas, pues no es por naturaleza un ser moral; sólo lo será cuando eleve su razón a los conceptos del deber y de la ley. Entretanto, se puede decir que tiene en sí impulsos originarios para todos los vicios, pues tiene inclinaciones e instintos que le mueven a un lado, mientras que la razón lo empuja al contrario. Sólo por la virtud puede devenir moralmente bueno, es decir, por una autocoacción, aunque puede ser inocente sin los impulsos”¹⁶. En este sentido, dado que el Estado civilizado ejerce violencia sobre la naturaleza, es preciso salir de ese estado de naturaleza en que el hombre se encuentra. Esto se asemeja al planteo que Kant hace en *Sobre la paz perpetua*, cuando señala que, en tanto Estados civilizados, los pueblos pueden ser juzgados como individuos en estado de naturaleza, en la medida en que se perjudican unos a otros¹⁷. Para contribuir a realizar nuestro destino como hombres, la educación debe procurar que el niño sustituya “el odio por el aborrecimiento de lo repugnante y absurdo”¹⁸. Kant considera que la paz no es algo natural sino conquista de la voluntad consciente. El estado de paz es un deber que se expresa en el veto irrevocable de la razón: “no debe haber guerra”.

Notamos que la finalidad de la pedagogía kantiana es la formación de la moralidad. Esto es lo que hace a Kant distinguir cuidadosamente entre la formación física del espíritu y la formación moral: “un hombre puede estar físicamente muy cultivado, puede tener el espíritu muy formado, pero estar moralmente mal educado y ser una mala criatura”¹⁹.

En cuanto a la enseñanza de la religión, Kant indica que esta debe unirse a la moralidad, ya que sólo convirtiéndonos en mejores hombres nos hacemos agradables a Dios. El hombre debe aprender que “sólo su buena conducta lo hace digno de felicidad”²⁰. Del mismo modo, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, nos dice: “el concepto de Dios es un concepto moral y necesario en sentido práctico, pues la moral contiene las condiciones del

¹⁴ Kant; *Pedagogía*; pág. 82.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.* pág. 86.

¹⁷ Kant, Immanuel; *Sobre la paz perpetua*; Madrid, Tecnos, 1998. Traducción de Joaquín Abellan. Pág. 21.

¹⁸ Kant; *Pedagogía*; pág. 86.

¹⁹ *Ibíd.* pág. 61.

²⁰ *Ibíd.* pág. 88.

comportamiento de los seres racionales, bajo las cuáles únicamente pueden estos ser dignos de la felicidad”²¹. Desde el punto de vista de la pedagogía, si no se enseña una religión que proceda de la conciencia moral, sólo se inicia al niño en un culto supersticioso.

Por último, en relación con la educación sexual del adolescente, Kant recomienda hablar con franqueza, claridad y precisión. Nuestro filósofo, como sabemos por la lectura de la *Antropología*, es consciente de que el joven, cuando está apto para ser padre desde una perspectiva natural, no lo está aun socialmente o civilmente²².

Dado que el joven es capaz de notar la diferencia de los estados y de la desigualdad de los estados, hay que “formar poco a poco la conciencia de la igualdad de los hombres en la desigualdad civil”²³. El joven debe esforzarse por ser, no sólo por parecer.

Nuestro trabajo pretende mostrar, que el ideal pedagógico kantiano es emancipatorio, en la medida en que propone un itinerario para la salida de la minoría de edad, consecuente con sus planteos en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Esto se ve claramente cuando Kant recomienda, evocando la paideia socrática, que el niño aprenda por sí mismo, lo cual remite al dictum *Sapere aude*²⁴. Sin embargo, pensamos que la idea ilustrada de educación, que tiene como fin la emancipación, asume como punto de partida una dependencia originaria. Así “lograr la mayoría de edad implicaría acercarse de forma estrecha al ideal de conocimiento que detentan algunos y que está avalado desde lo dominante”²⁵. Con esto queremos decir, que el objetivo de la educación moderna es una igualdad que se apoya en una desigualdad primera entre quien enseña y quien aprende. En la línea de Rancière, resulta paradójico que se tenga como fin una supuesta igualdad y se parta de una relación jerárquica en la cual el incapaz tiene que ser iluminado por el maestro. El ideal de la razón ilustrada, propuesto por Kant, ha sido objeto de crítica y de fundadas sospechas. Intentamos considerar, en parte, esas críticas, pero al mismo tiempo, rescatar la

²¹ Kant, Immanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*; Madrid, Akal, 2000. Pág. 125.

²² Kant; *Antropología*; pág. 271.

²³ Kant; *Pedagogía*; pág. 92.

²⁴ En el uso público de la razón, el ciudadano comunica sus reflexiones públicamente, este uso es el único que puede producir la ilustración de los hombres, implica una libertad total sin límites. Kant estimulaba a hacer uso público de la razón, a utilizar el propio entendimiento, lo cual nos convierte en mayores de edad intelectual. Nos mantendremos en la minoría de edad al hacer uso privado de la razón, al obedecer a otros. Utiliza tres ejemplos: un oficial de la armada, un ciudadano y un sacerdote. Estos deben obedecer siempre las órdenes de sus superiores (general, gobierno o iglesia) pero pueden manifestar públicamente su pensamiento sobre la injusticia de sus obligaciones impuestas. No todos están en las mismas condiciones para hacer uso público de la razón. Depende, en parte, de la educación que el individuo ha recibido. “El uso público de la razón debe ser libre siempre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres. El uso privado de la misma, en cambio, debe ser con frecuencia severamente limitado, sin que obstaculice con ello particularmente el progreso de la ilustración”.

²⁵ Fernández Mouján, Inés; *Problemas contemporáneos en Filosofía de la Educación*; Buenos Aires, Noveduc, 2003. Pág. 105.

propuesta kantiana. Entendemos que las sospechas recaen sobre la alianza modernidad-educación y su punto de partida, y no sobre el ideal emancipatorio. Es necesario preguntarnos por el modelo educativo que surge en el seno de la Ilustración. Nos parece cuestionable, siguiendo a Rancière, que ese modelo se fundamente en una desigualdad originaria entre los que saben y los que no, haciendo depender a los que no saben de los que saben. La crítica de Rancière en relación con el maestro explicador, pone el acento en el hecho de que la explicación constituye un modo de imposición y dominio que se funda en la presunta diferencia entre el sabio y el ignorante. Así, la educación divide el mundo en dos, y el maestro explicador, en lugar de emancipar atonta, embrutece. El objetivo de la educación moderna, es disminuir las desigualdades, pero ese objetivo esconde el propósito de homogeneización de la ciudadanía. Lo paradójico es que esa hipotética igualdad se apoya, como ya señalamos, en una relación jerárquica. De todos modos, pensamos que Kant, aun inclinándose por una utopía educativa, no deja de tener en cuenta la necesidad de que el alumno aprenda por sí mismo. La salida de la minoría de edad, en términos kantianos, difícilmente pueda pensarse como atontamiento.

Con todo, creemos necesario reflexionar sobre la experiencia del proyecto moderno y sus implicancias sociales, proyecto en el cual se celebraba el “progreso” de la humanidad, desde la confianza en la “luz” de la razón. Adorno, junto con otros pensadores de la Escuela de Frankfurt analiza y denuncia el genocidio realizado en nombre de ese “progreso” y esa “razón”. El interrogante que nos planteamos y que desarrolla Adorno, es cómo frente a este optimismo civilizatorio fueron posibles los totalitarismos europeos del Siglo XX. Theodor Adorno analiza críticamente la situación social y cultural apoyada en el plan ilustrado moderno, en su texto *La educación después de Auschwitz*; en el mismo argumenta que el totalitarismo estaba dentro de la noción misma de civilización, es decir, implícitamente contenido en el ideal ilustrado. A partir de esta lectura, podemos repensar el camino y el rol de la educación. Rescatando el ideal pedagógico kantiano, pero exigiendo que Auschwitz no se repita. Dice Adorno: “Considero que este programa de Kant, al que ni con la peor voluntad podría acusar nadie de oscuro, sigue estando hoy sumamente vigente²⁶... La reflexión sobre cómo impedir la repetición de Auschwitz viene ensombrecida por el hecho de que hay que tomar conciencia de ese carácter para la emancipación²⁷...La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite valerme de la expresión kantiana; la fuerza de reflexionar, de autodeterminarse, de no entrar en el

²⁶ Adorno, Theodor, “Educación para la emancipación” en Adorno, T.; *Educación para la emancipación*; Madrid, Morata, 1998. Pág. 115.

²⁷ Adorno, Theodor; *La educación después de Auschwitz* en Adorno, T.; *Educación para la emancipación*; Madrid, Morata, 1998. Pág. 79-80.

juego”²⁸. Si bien, como dice Adorno, no podemos acusar a Kant de oscuro, tampoco podemos dejar de considerar que Kant “se decanta por la utopía educativa positiva”²⁹, no duda, tiene una confianza absoluta en la educación.

Una de las críticas más importantes que la escuela de Frankfurt realiza, se enfoca en la “razón instrumental”, la racionalidad propia de la Modernidad, que se vuelve extremadamente técnica, privilegiando el logro de fines u objetivos mediante procesos irracionales. Podemos pensar en los campos de concentración, industria de muerte, que procedían sistemáticamente. El período industrial, en el cual las formas de producción eran alienantes en palabras de Marx. El lanzamiento de las bombas atómicas en 1945 en dos ciudades japonesas. Los ejemplos enunciados revelan que dentro del supuesto “progreso civilizatorio”, que se asocia en estos términos al avance científico, se oculta un potencial destructivo de la humanidad. De esta manera, queda de manifiesto la ilusión de que el conocimiento científico sea liberador. Horkheimer en *La función social de la filosofía*, expresa: “La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptados como hábito y practicados sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos.”³⁰ Entonces, “proyectar la luz de la conciencia” no significa otra cosa que reflexionar, comprender y criticar lo que hemos llegado a ser como sociedad.

Retomando la perspectiva kantiana: “Vivimos en un tiempo de disciplina, de cultura y civilidad; pero aún no, en el de la moralización. Se puede decir, en el estado presente del hombre, que la felicidad de los Estados crece al mismo tiempo que la desdicha de las gentes. Y es todavía un problema a resolver, si no seríamos más felices en el estado bárbaro, en que no existe la cultura actual, que en nuestro estado presente. Pues, ¿cómo se puede hacer felices a los hombres si no se les hace morales y prudentes? La cantidad del mal no disminuirá si no se hace así.”³¹. Pensamos que esta pregunta de Kant nos muestra su preocupación por el hecho de que la emancipación y el progreso sean pensados como un proceso de moralización. Salvando las distancias con nuestra cultura, hoy constatamos “el

²⁸ *Ibíd.* Pág. 83.

²⁹ Cordero Cordero, Gerardo; “Immanuel Kant; tres comentarios a su pensamiento educativo”. Pág. 11.

³⁰ Horkheimer, Max; *La función social de la filosofía*; Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1974. Pág 6-7.

³¹ Kant; *Pedagogía*.

mismo carácter asimétrico entre, desarrollo científico y tecnológico (cultura y civilización) y ética”³². Desde esta relectura del ideal pedagógico kantiano, nos sentimos interpelados y deseamos que la educación no deje de pensarse como un proceso de humanización.

³² Cordero Cordero, Gerardo; “Immanuel Kant; tres comentarios a su pensamiento educativo”. Pág. 17.

La soledad como principio científico y formativo en el modelo universitario de Wilhelm von Humboldt

Santiago Napoli¹

(UNS)

“Das praxis soll theoretisch werden”

Novalis

El filólogo, diplomático y pensador alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1835) es frecuentemente reconocido por ser el principal impulsor de la fundación de la Universidad de Berlín en 1810, institución que actualmente lleva su nombre. A este se suman otros aportes en lingüística, estética, pedagogía y teoría política, aún hoy destacados por su erudición y novedad. Humboldt puso todas estas disciplinas al servicio del desarrollo del género humano, en un proyecto destinado a la reorganización de los institutos superiores o universidades y titulado *Über die innere un äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*².

El momento elegido para diseñar dicho proyecto no fue producto del azar. La situación política imperante entre 1807 y 1811 en el reino de Prusia comenzaba a ser desesperante. El Estado prusiano debía pagar, como consecuencia de las derrotas en las batallas de Jena y Auerstadt (1806), el precio de enfrentarse al creciente imperio napoleónico. Como resultado de su capitulación, Prusia fue desmembrada y “quedó sujeta al pago de una enorme indemnización”. Asimismo, Napoleón decidió “no solo apartar a los Hohenzollern de sus territorios occidentales, sino también utilizar el reino de forma indefinida como base militar” (Woolf 1992: 48).

¹ **Santiago Napoli** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, con el trabajo de tesis titulado: “El Estado estético en Friedrich Schiller: una analítica de sus alcances y sus posibilidades”. En marzo de 2016 se incorporó al plantel docente de la cátedra “Historia de la Filosofía Contemporánea I” en calidad de ayudante graduado. Desde abril de 2016 es investigador del Proyecto Grupo de Investigación (PGI): “Individuo – Individuación - Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, dirigido por la Dra. María Cecilia Barelli y co-dirigido por la Lic Laura Rodríguez. Sus trabajos giran en torno al pensamiento del Idealismo y el Romanticismo temprano alemanes. E-mail: santinapo@gmail.com.

² *Sobre la organización interna y externa de los institutos científicos superiores en Berlín*. Existen diversas traducciones al castellano, de entre las cuales destacamos las de Wenceslao Roces y María Esther Aguirre Lora.

Bajo tales circunstancias, Wilhelm von Humboldt pone en marcha la creación de una universidad en Berlín³. Este plan formaba parte de una serie de reformas que pretendían una mayor racionalización y eficiencia en la utilización de los recursos del Estado. Tales cambios demandaban también la creación de nuevas subjetividades políticas. En este sentido, “la educación debía contribuir eficazmente a la transformación de la sociedad prusiana en una sociedad de personas maduras gracias al ejercicio de su propio autodesarrollo y emancipada de la tutela absolutista” (Abellán 2009: 275).

El proyecto esbozado por Humboldt fue la oportunidad de Prusia para salir de su relativo estancamiento cultural. El barón von Stein, por aquel entonces a cargo de las reformas administrativas, depositó su plena confianza en aquel reconocido diplomático recién llegado de los Estados Pontificios. En el esbozo de 1809, Humboldt baraja la idea de construir y transmitir la “ciencia pura” (*reine Wissenschaft*) a partir de la formación (*Bildung*) del hombre. Descubre entonces dos principios esenciales para el cumplimiento de dicho ideal, a su vez condiciones para la constitución de la nueva universidad: la soledad y la libertad.

El presente trabajo se interesa por indagar qué rol cumple en el proyecto formativo humboldtiano el primero de dichos principios, la soledad (*Einsamkeit*). El análisis intentará dar con la función y al mismo tiempo explicar la necesidad de la soledad para las universidades tal como las concibe el plan de Humboldt de 1809-1810. Para ello, se utilizarán tanto herramientas historiográficas como hermenéuticas. Finalmente, se intentará mostrar la vigencia del concepto en los debates actuales sobre la situación formativa de las universidades.

Con frecuencia se reconoce que la soledad suele acompañar toda labor de investigación. Wilhelm von Humboldt, en su texto *Sobre la organización interna y externa de los institutos científicos superiores en Berlín*, decide ir más lejos. El filólogo alemán postula la soledad como uno de los dos principios que deben regir toda actividad universitaria: “da diese Anstalten ihren Zweck indess nur erreichen können, wenn jede, soviel als immer möglich der reinen Idee der Wissenschaft gegenübersteht,

³ Cabe recordar que, con la pérdida de los territorios en el margen izquierdo del río Elba, Francia arrebató a Prusia sus posesiones más occidentales, dentro de las cuales se situaba la prestigiosa universidad de Halle. Esto hizo aún más urgente la creación de un nuevo establecimiento de altos estudios.

so sind Einsamkeit und Freiheit die in ihrem Kreise vorwaltenden Principien”⁴ (Humboldt 1903, 251).

Las instituciones educativas superiores solo pueden desarrollarse adecuadamente, según Humboldt, si se garantiza la libertad de los individuos que las componen. Si esto no ocurre, se malogra su objetivo principal: la ciencia pura. Cada vez que otros principios se anteponen al fomento de la capacidad de pensar y difundir libremente el conocimiento, se obstaculiza la formación cultural y la individual, ambos productos de la libertad científica universitaria.

Estas ideas resultan comprensibles en el marco del pensamiento de Humboldt y otros idealistas alemanes relacionados con la educación superior del individuo⁵. Con todo, llama la atención que se coloque, junto a la libertad, el concepto de soledad, un hecho que no se repite en ningún otro escrito programático de la época respecto de la conformación de las nuevas universidades. Al igual que Kant, Humboldt “fürchtete vor allem um der Verlust der kritischen Dimension, die in der bourgeois-absolutistisch geprägten Spätaufklärung verlorengegangen war”⁶ (Welbers 1998: 59). No es extraño que algunos años antes el ciudadano de Königsburg propusiera la emancipación de la facultad de filosofía de las facultades tradicionalmente consideradas superiores a ella (derecho, teología y medicina).

Kant, al igual que Humboldt, propone modelar el hombre de manera plural y no unilateral, de modo tal que no se desarrollen solo algunas de sus fuerzas, sino más bien todas. Dicha propuesta es entendida “under the topos of the ‘whole person’ (‘der ganze Mensch’) and having the whole spectrum of his capacities in sight in order to integrate them into a harmonious and integral character (Kant uses the term ‘proportionierlich’)”⁷ (Adolphi 2010: 216).

Humboldt ve en la soledad un factor necesario para la producción de la ciencia pura, cuya meta en el largo plazo es la formación de individuos completos (*vollständige Menschen*). El trabajo universitario de investigación debe conservar ese componente no

⁴ “Puesto que estas instituciones solo pueden alcanzar su meta en tanto cada una, en la medida de lo posible, se abra a la idea pura de ciencia, la soledad y la libertad son los principios imperantes dentro de su universo”.

⁵ La idea de universidad de Humboldt, en consonancia con Schleiermacher y a diferencia de Fichte, orientaba todas las fuerzas al libre desarrollo de la ciencia pura, para así conformar hombres y ciudadanos más perfectos. Este ha sido denominado el “modelo liberal” de la universidad alemana, frente al cual Fichte propugnaba, como principio rector, la unidad entre el cuerpo de alumnos y docentes, es decir, el trabajo cooperativo de ambos gremios en pos del engrandecimiento cultural de una nación.

⁶ “Temía por sobre todas las cosas la desaparición de la dimensión crítica, que se había perdido en la ilustración tardía de tipo burgués-absolutista”.

⁷ “Bajo el topos del hombre completo (‘der ganze Mensch’) y teniendo noción del espectro completo de sus capacidades a fin de integrarlas en un carácter armónico e integral (Kant utiliza la palabra ‘proportionierlich’).

gregario, puesto que la sociedad civil a menudo interpone sus objetivos más inmediatos, y con ello dificulta la obtención del conocimiento puro. En este sentido, el docente-investigador-alumno (Humboldt no admite una disociación de las tres figuras universitarias) trabaja en solitario, y se sitúa fuera de las necesidades directas de los entes privados e incluso, en cierto sentido, del propio Estado.

Humboldt contrasta “the pernicious special interests of civil society with the necessary solitude and freedom”⁸ (Clark 2006: 446). Pero este fuerte contraste no excluye el rol del Estado como principal garante de la soledad en el trabajo universitario. El modelo humboldtiano exige también la burocratización de la vida académica y el financiamiento de las universidades por parte del sector público. De no ser así, factores externos (entre ellos es propio Estado) podrían estorbar el trabajo en solitario, desnaturalizándolo y poniéndolo al servicio de fines que se alejan de todo tipo de formación integral del hombre.

Todos los medios necesarios para la investigación científica en soledad se sostienen gracias al apoyo del Estado: “so hat er nur zu sorgen für Reichtum (Stärke und Mannigfaltigkeit) an geistiger Kraft”⁹ (Humboldt 1903: 254). Dicha labor implica no solamente la provisión de los bienes materiales necesarios para la realización de la docencia y la investigación, sino también la selección adecuada de los hombres dispuestos a trabajar en las universidades. La elección del personal de los centros científicos superiores es una tarea de incumbencia pública, pues con ella se ponen en funcionamiento las fuerzas creadoras del conocimiento.

El desarrollo universitario humboldtiano podría resumirse en la cadena triádica Estado-soledad-ciencia. El primer elemento proporciona los medios para que, en soledad, pueda elaborarse el conocimiento¹⁰, factor creador de hombres completos y autónomos. El movimiento acabaría con la comunicación de los resultados alcanzados gracias a la disposición solitaria y la cooperación del Estado y la propia comunidad universitaria.

Este modelo de desarrollo difícilmente puede observarse en las universidades, tanto actuales como coetáneas a Humboldt. El diplomático encontró en su esbozo las complicaciones propias de intentar ligar sus reflexiones filosóficas sobre la formación con la política real alemana (cfr. Welbers 1998: 61-63). Sus ideas no contemplaron ni la

⁸ “Los intereses perjudiciales específicos de la sociedad civil con las necesarias soledad y libertad”.

⁹ “Él [el Estado] solo debe preocuparse por la riqueza (fuerza y diversidad) de las energías espirituales”.

¹⁰ En relación a este último recordamos que, como Humboldt señala, no se trata de algo acabado, sino precisamente de un movimiento asintótico. “Die Wissenschaft als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes zu betrachten” (Humboldt 1903: 253).

fuerza que cobraría la especialización del conocimiento científico, ni el incremento tendiente a la ciencia aplicada o la tecnología, dos factores que amenazan el modelo del investigador solitario, abocado a problemas más bien teóricos.¹¹

Pero las transformaciones efectivas del paradigma universitario de Humboldt no necesariamente anulan el concepto de soledad. Este debe entenderse en su coimplicancia con la noción de libertad: “da [Humboldts] Freiheitsbegriff nicht institutionell, sondern erkenntnistheoretisch und anthropologisch fundiert ist, verweist er dann wieder auf Einsamkeit, die letztendlich nichts anderes meint als Humboldts Begriff von Individualität”¹² (Welbers 1998: 66). Únicamente el individuo libre y en plena conciencia de su soledad, bajo la protección y gracias a la cooperación estatal, puede llevar a cabo la difícil tarea de la ciencia en las universidades. Dicha labor implica la difusión y la transmisión de sus actividades, a fin de poner en marcha la formación de una cultura pluridimensional y completa. “Sie muss nur auf harmonische Ausbildung aller Fähigkeiten in ihren Zöglingen sinnen”¹³ (Humboldt 1903, 256).

El concepto de soledad es apenas mencionado en una sola ocasión por Humboldt en el escrito *Sobre la organización interna y externa de los institutos científicos superiores en Berlín*. Con todo, esa ocasión basta para elevarlo a la categoría de principio y condición necesaria para la formación más alta del género humano. El vínculo con el saber, logrado a través del incesante trabajo del investigador, se alimenta de ese temple secreto de la soledad. Esta no es apolítica, pues no se trata de una nostalgia romántica del mundo del ermitaño. Al contrario, el investigador reconoce que sus experimentos y reflexiones en soledad son los pasos previos a la transmisión de sus trabajos y, consecuentemente, también a la tarea de crear y resolver problemáticas superiores a su propio conocimiento.

Cuando los resultados de la ciencia arriban a la comunidad universitaria, ya se ha producido la mentada formación. Ella, si la soledad y la libertad fueron tomadas lo

¹¹ El modelo del científico solitario e inmerso en reflexiones de tipo abstracto es hoy una preocupación del Estado. Alejandro Ceccato, director del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, indicó en enero de 2016: “Trataremos de equilibrar la institución para que no sólo haga investigación básica, sino que haya más diversidad en ciencia aplicada, con desarrollo y transferencia tecnológica. Históricamente estuvimos volcados a la ciencia básica. De los 9 mil investigadores habrá apenas 300 dedicados a desarrollo tecnológico en forma completa. No digo llevarlo al extremo de EE.UU., donde apenas el 18% de los doctores está en el sistema científico y el resto en empresas, pero sí orientar más recursos para desarrollo de tecnología” (Garabeytan 2016).

¹² “En tanto el concepto de libertad humboldtiano no está institucionalmente fundado, sino teórica, gnoseológica y antropológicamente, él remite nuevamente a la soledad, que finalmente no indica otra cosa que el concepto de individualidad de Humboldt.”

¹³ “Ella solo debe aspirar a la formación armónica de todas las capacidades de sus alumnos”.

suficientemente en serio, tenderá al desarrollo integral del hombre. Este último implica una transformación en el arte de investigar, pues coloca la reflexión (la “filosofía” de cada región del conocimiento) por encima de toda otra actividad. Bajo esta idea, el paradigma práctico-tecnológico¹⁴ de la actualidad adquiere nuevamente un carácter teórico, dando lugar a un tipo de saber más completo.

Rainer Adolphi sugiere que “our understanding of *Bildung* contains too little, rather than too much, philosophical reflection”¹⁵ (Adolphi 2010: 207). Las circunstancias actuales arrastran a las universidades a la dispersión y a la tecnificación del conocimiento. Siguiendo este análisis, el concepto de soledad formulado por Humboldt vendría a intentar torcer nuevamente el peso de la balanza. No se trata de hacer de la especulación el hilo conductor del trabajo de las academias, sino de establecer nuevas sendas que faciliten el camino ascendente (teórico) y descendente (práctico) del conocimiento. La soledad así entendida viene a posibilitar, al menos de manera asintótica, el quizás ya viejo ideal humboldtiano de formación integral a través de la universidad. En los centros científicos superiores, tal como los concibió Humboldt, el docente no es para el alumno, sino que “beide sind für die Wissenschaft da”¹⁶ (Humboldt 1903: 252).

Bibliografía

Abellán, J. “La idea de Universidad de Wilhelm von Humboldt”, en Oncina Coves, F. (ed.). *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid. Instituto Antonio de Nebrija. 2009. 273-296.

Adolphi, R. “Being One’s Own Self in a Fragmented Life. On the Problems of the Classical Ideals of *Bildung* under the Conditions of Current Social Reality”, en Cobben, P. (ed.) *Institutions of Education, then and today. The Legacy of German Idealism*, Leiden. Koninklijke Brill. 2010. 203-233.

Clark, W. *Academic Charisma and the Origins of the Research University*. Chicago/Londres. The University of Chicago. 2006.

Garabeytan, E. “El Conicet hoy es inviable, necesita un cambio profundo”. Perfil. Recuperado de <http://www.perfil.com/ciencia/el-conicet-hoy-es-inviable->

¹⁴ Faustino Oncina Coves remite este modelo de universidad, siguiendo a Mittelstrass, a una modernidad de tipo “leonardiana, en la que el hombre se ha reclamado *homo faber*” (Oncina Coves 2009: 44-45).

¹⁵ “Nuestra concepción de *Bildung* contiene demasiado poca, en lugar de mucha reflexión filosófica”.

¹⁶ “Ambos están allí para la ciencia”.

necesita-un-cambio-profundo-01110-0041.phtml?utm_source=redir_url_legacy. 10 de enero de 2016.

Humboldt, W. “Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin” [1810], en *Gesammelte Schriften X*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Behr, 1903, 250-260.

Oncina Coves, F. “La filosofía clásica alemana y su idea de la universidad: ¿un anacronismo vigente?”, en Oncina Coves, F. (ed.). *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid. Instituto Antonio de Nebrija. 2009. 13-48.

Welbers, U. *Die Lehre neu verstehen – die Wissenschaft neu denken*, Werstdeutschland, Wiesbaden, 1998.

Wolf, S. *La Europa Napoleónica*, Barcelona, Crítica, 1992.

Sobre la dignidad del trabajo moderno y el ocio contemplativo en Nietzsche

Mariano Olivera¹

(UNMdP)

Dignidad del trabajo moderno y Estado

“El Estado Griego” (*Der griechische Staat*), texto inédito de Nietzsche escrito en febrero de 1871, expone claramente su posición ante la situación obrera y laboral de su tiempo. Lo escribe de reposo en la Basilea moderna donde vivía y enseñaba, padeciendo la fiebre aristócrata, con la que reacciona hastiado del desenvolvimiento vigoroso del movimiento obrero alemán, tras convivir con el conflicto social basileño (las huelgas salvajes de 1868/1869). Tal es la importancia de este fragmento que iba a formar parte, como ensayo de fundamentación ético-política, de la célebre obra titulada el “Nacimiento de la Tragedia” (1872), pero resulta finalmente descartado por nuestro autor al atender el consejo del matrimonio Wagner, que lo consideran excesivamente violento y reaccionario, inconveniente de publicarse en medio de plena ebullición y agitación de un permanente ciclo revolucionario, cuyo culmen reciente y momentáneo era la *Commune* de París (28 de marzo al 21 de mayo de 1871).

El comienzo del texto irrumpe bruscamente: La dignidad del trabajo y por ende del hombre, son ideas modernas, ciegas e ilusorias, un sueño de esclavos modernos que transfiguran y ocultan su condición de servilidad, por la cual perduran vegetando miserablemente. El hombre es casi nada y el trabajo no es más que el triste afán e instinto de conservación. Luego, la conclusión es aún más contundente: La esclavitud tal como la adoptaban los griegos, es necesaria para el surgimiento del Estado (ideal) cuyo fin es la preparación y la generación de los genios y con ellos la producción y renovación de la cultura trágica (característicamente germana). El sudor, la sangre y las lágrimas de una mayoría, sometida al servicio de una minoría libre, realizada en el ocio. Esta mayoría esclavizada, como especie de insectos obreros que hacen posible la realización de una obra mayor, la colmena ideal, añoranza de una representación

¹ **Mariano Olivera** es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: marianoo.74_90@outlook.com.

figurada: el Estado y la cultura trágica helénica cuyo designio anhelado, es ser reencarnada en el Estado y la cultura germánica.

La apertura en palabras de Nietzsche:

Nosotros, los modernos, tenemos respecto de los griegos dos prejuicios que son como recursos de consolación de un mundo que ha nacido esclavo y que, por lo mismo, oye la palabra “esclavo” con angustia: me refiero a esas dos frases “la dignidad del hombre” y “la dignidad del trabajo” [...] ¿Y qué hemos de ver nosotros en la necesidad del trabajo de tantos millones de hombres, sino el instinto de conservar la existencia, el mismo instinto omnipotente por el cual algunas plantas raquílicas quieren afianzar sus raíces en un suelo roquizo? [...] Los griegos no inventaban para su uso estos conceptos alucinatorios; ellos confesaban, con una franqueza que hoy nos asustaría, que el trabajo es vergonzoso, y una sabiduría más oculta y más rara, pero viva por doquier, añadía que el hombre mismo era algo vergonzoso y lamentable, una nada, la “sombra de un sueño”. El trabajo es una vergüenza porque la existencia no tiene ningún valor en sí [...] Fantasmas de este género, como “la dignidad del hombre” y “la dignidad del Trabajo”, son engendros miserables de una Humanidad esclavizada que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud (*El Estado griego*. pp. 7,8 y 9).

Y la conclusión:

La inmensa mayoría de los individuos debe ponerse al servicio de una minoría. Esta mayoría debe ser esclavizada, y sus necesidades individuales deben ser subordinadas a fines más altos. A su costa, por su ímprobo trabajo, aquella clase privilegiada se sustrae a la lucha por la existencia para engendrar y dar cima a un nuevo mundo y a nuevas necesidades. En consecuencia, debemos, desde luego, asentar una verdad, por cruel que parezca: que la cultura requiere necesariamente, esencialmente, la existencia de la esclavitud. [...] La miseria del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico. [...] El verdadero fin del Estado: la existencia olímpica y la génesis y preparación constante del genio, respecto del cual todos los demás hombres solo son instrumentos (*El Estado griego*. pp. 11, 12 y 24).

La esclavitud, aunque refinada sigue siendo esclavitud, pero ahora se reviste con ambiguos rodeos de derecho y dignidad. Para el espíritu aristocrático del basilense, si hay algún atisbo de realzar y reconocer aquella masa indiferenciada de moscas, se encuentra en que otorgan las bases materiales sobre la cual se sustenta para su maduración el individuo genial:

Cada hombre, en su total actividad, solo alcanza dignidad en cuanto es, consciente o inconscientemente, instrumento del genio; de donde se deduce la consecuencia ética de que el

“hombre en sí”, el hombre absoluto, no posee ni dignidad, ni derechos, ni deberes (*El Estado griego*. pp. 23 y 24).

Dicho de otro modo, el fin del Estado nietzscheano, no es la dignidad y el bienestar de sus obreros, los cuales son meros medios instrumentales, sino la generación de los genios, tal es el papel “benéfico” y pudorosamente necesario al que se le asigna la contribución de la fuerza de trabajo o trabajo forzado.

Cultura y trabajo forzado

Nietzsche no se posiciona entre los aduladores del trabajo, que ven en el mismo la fuente moral de realización y prosperidad del hombre, de la sociedad y del Estado-nación, su calificación general del mismo es indudablemente despectiva, casi como admitir una necesidad natural como la defecación. Necesidad a partir de la cual se erige y ensalza lo más grande: la cultura trágica y la figura romántica del genio.

Esta cultura auténtica se dará por la división entre dos clases, una inferior, la de los que se dedican al trabajo como carga propiamente dicha y el estamento elevado que se conforma por los “zánganos”, que se dedican a la actividad o “trabajo” del tiempo libre:

Una cultura superior únicamente puede surgir allí donde hay dos castas diferentes en la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capacitados para el verdadero ocio; o en términos más categóricos: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre (*Humano, demasiado humano* - Aforismo 439- La cultura y la casta).

La casta de los trabajadores forzados representa la perpetuación de la especie, es decir, no son dignificados por sí, ni se realizan en su actividad, sino que más bien su existencia se trivializa y simplifica en la de una gran masa de individuos que constituyen la subsistencia material de la especie y la sociedad. Son meros seres genéricos, los cuales, para Nietzsche, es justo que sirvan a los hombres individuales o de espíritu, los ociosos que representan la producción de la cultura superior.

Los trabajadores forzados son el sacrificio u holocausto dignos de ser ofrecidos a la consumición, que alimenta las llamas devoradoras de la cultura.

Es el buitre que roe las entrañas de todos los Prometeos de la cultura. [...] Por esto también debemos comparar la cultura con el guerrero victorioso y ávido de sangre que unce a su carro

triumfal, como esclavos, a los vencidos, a quienes un poder bienhechor ha cegado hasta el punto de que, casi despedazados por las ruedas del carro, exclaman aún: “¡Dignidad del trabajo! ¡Dignidad del hombre!”. La cultura, como exuberante Cleopatra, echa perlas de incalculable valor en su copa: estas perlas son las lágrimas de compasión derramadas por los esclavos y por la miseria de los esclavos (*El Estado griego*. pp. 12, 13 y 14).

El trabajo es un sacrificio del individuo, porque es un desperdicio de todas sus fuerzas y expresiones vitales, que lo reducen y aniquilan hasta transformarlo en instrumento de la cultura, erigida en toda su crueldad.

A la vista que ofrece el trabajo (me refiero a esa dura actividad que se realiza de la mañana a la noche), podemos comprender perfectamente que éste es el mejor policía, pues frena a todo el mundo y sirve para impedir el desarrollo de la razón, los apetitos y las ansias de independencia. Y es que el trabajo desgasta la fuerza nerviosa en proporciones extraordinarias y quita esa fuerza a la reflexión, la meditación, los ensueños, al amor y al odio; nos pone siempre ante los ojos un fin nimio, y concede satisfacciones fáciles y regulares (*Aurora*. Aforismo 173- Los defensores del trabajo).

Sin embargo, pese a todas estas vejaciones, para Nietzsche el criterio de los “siervos” se impone sobre el de los “señores” o individuos espirituales. Son los infundados supuestos dignificantes, que perturban la continuidad natural y por consiguiente la ordenación cultural en las dos castas ya mencionadas:

En los tiempos modernos, las concepciones generales no han sido establecidas por el hombre artista, sino por el esclavo: y este, por su propia naturaleza, necesita, para vivir, designar con nombres engañosos todas sus relaciones con la Naturaleza. Fantasmas de este género, como “la dignidad del hombre” y “la dignidad del Trabajo”, son engendros miserables de una Humanidad esclavizada que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud (*El Estado griego*. p.9).

Trabajo, Ocio y Contemplación

Nos hemos explayado en la valoración nietzscheana del trabajo y su anhelada división en dos clases. Ahora bien, ¿cuál es la valoración que otorga al ocio? ¿Sostiene la clásica distinción aristotélica entre vida contemplativa y vida activa? ¿Qué opinión le merece el hombre activo y el ocioso?

Con respecto al *otium*:

Pero noble cosa son el ocio y la ociosidad. Si la ociosidad es efectivamente la madre de todos los vicios, hallase así pues en la vecindad más próxima de todas las virtudes: la persona ociosa es siempre mejor persona que la activa. No creáis sin embargo que con ocio y ociosidad estoy aludiendo a vosotros, ¿eh, holgazanes? (*Humano demasiado humano*. Aforismo 284- En favor de los ociosos).

Nietzsche elogia el *otium* productor de la cultura, no aquel que se llena con tiempo muerto y horas vacías de fútil entretenimiento. Frente a ello cuestiona la tormentosa inquietud y desasosiego del capitalismo moderno, en el cual el imperativo es la productividad sin sentido, es decir, la actividad desmedida y realizada en el menor tiempo posible (o con la mayor prisa), que reporte y acumule la mayor ganancia. Fomentar la *vita* contemplativa es inútil, ya que es improductiva. En la civilización occidental, por aquí y por allá sobran los barbaros de la cultura preocupados en su afán por la mayor ganancia con el menor sentido, tratando de actuar con astucia, disimular y aventajar a los demás, pues: “hoy, la virtud esencial consiste en hacer algo en menos tiempo que otro” (*Gaya Ciencia*. Aforismo 329- Ocio e inactividad), de tal manera, que restan los hombres capaces de suspenderse en el desinteresado temple estético y contemplativo.

A tal punto llega esta agitación, que la cultura superior ya no puede rendir sus frutos; es como si las estaciones se sucediesen demasiado deprisa. Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época se han cotizado más los activos, es decir los desasosegados. Cuéntese por tanto entre las correcciones necesarias que deben hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo (*Humano demasiado humano*. Aforismo 285- El desasosiego moderno).

En los países civilizados casi todos los hombres son iguales en el hecho de buscar trabajo con el objeto de ganar un salario. Para ellos, el trabajo es sólo un medio, no el fin en sí; por eso son poco exigentes al elegir trabajo, el cual sólo les importa por la promesa de la ganancia, siempre que ésta sea considerable (*Gaya Ciencia*- Aforismo 42- Trabajo y Tedio).

Conforme a Nietzsche la tarea de los ociosos, en cuanto se trata de la edificación de la cultura superior, conlleva un mayor sentido, que la tarea inercial e irreflexiva de los hombres activos, que responden a su instinto de meros seres genéricos o colectivos, y carecen de libertad individual.

A los activos les falta habitualmente la actividad superior: me refiero a la individual. Son activos como funcionarios, comerciantes, eruditos, es decir, como seres genéricos, pero no como personas singulares y únicas enteramente determinadas; en este respecto son holgazanes. La desgracia de los activos es que su actividad es casi siempre un poco irracional. No cabe, por ejemplo, preguntarse ante el banquero amasador de dinero por el fin de su incesante actividad: es irracional. Los activos ruedan como rueda la piedra, conforme a la estupidez de la mecánica. Como en todas las épocas, así también hoy en día todos los hombres se dividen en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí dos tercios de su día es un esclavo, sea por lo demás lo que quiera, político, comerciante, funcionario, erudito (*Humano demasiado humano*, Aforismo 283- El grave defecto de los hombres activos).

Para el hombre moderno si la virtud se halla en la productividad, admitir desembarazadamente el ocio, el reposo y la desocupación resultan públicamente vergonzosos. De acuerdo a esto, el desosegado moderno sentiría la culpabilidad y la inquietud de cualquier momento de inactividad prolongada, ya que el vicio estaría ligado a la improductividad, tal como expresa la sentencia popular: “El ocio es la madre de todos los vicios”. Todo lo contrario de lo que sostenían los griegos, que encontraban en el ocio, el momento de la virtud, para ejercitarse en los asuntos públicos, la gimnasia, la política y el adiestramiento militar.

Ahora avergüenza descansar; al que se entrega a un largo reposo casi le remuerde la conciencia. Sólo se piensa con el reloj en la mano y se come con la mirada puesta en la información bursátil. Se vive como si en cualquier momento “fuera a perderse” algo [...] El trabajo monopoliza crecientemente la tranquilidad de conciencia. A la inclinación por la felicidad se la llama ya “necesidad de descanso” y empieza a verse como motivo de vergüenza. “Hay que pensar en la salud”, se justifica quien es sorprendido en flagrante delito de salir al campo. Sí, puede llegar un día en que no se entregue uno a la vida contemplativa (es decir, a salir a pasear con los pensamientos y con los amigos) sin tener mala conciencia y sentir desprecio de uno mismo. ¡Pues bien!, antiguamente era todo lo contrario; era el trabajo el que soportaba el peso de la mala conciencia. Cuando una persona de origen noble se veía obligada a trabajar lo ocultaba. El esclavo trabajaba obsesionado por la idea de que hacía algo despreciable. El prejuicio antiguo proclamaba: “Lo único noble y honroso es el ocio y la guerra” (*Gaya Ciencia*. Aforismo 329- Ocio e inactividad).

En suma, atendiendo a todo lo dicho, Nietzsche encuentra en los aduladores del trabajo, a los idolatras de la mediocridad, temerosos de la genialidad o individualidad, ya que es la principal fuerza reductora del individuo:

En la glorificación del *trabajo*, en los infatigables discursos sobre los *beneficios del trabajo*, descubro la misma intención oculta que en los elogios de los actos impersonales y del interés general: el miedo íntimo a todo lo que es individualidad. [...] Proliferan los *individuos peligrosos*, y detrás de ellos se encuentra el peligro de los peligros: el *individuum* (*Aurora*-Aforismo 173- Los defensores del trabajo).

Bibliografía

- Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Editorial Edaf, Madrid, 1996.
- Friedrich Nietzsche, *El Estado griego*, en: *Ensayos sobre los griegos*. Ediciones Godot, Buenos Aires, 2013.
- Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Editorial Edaf, Madrid, 2011.
- Friedrich Nietzsche, *La Gaya ciencia*. Editorial Edaf, Madrid, 2002.
- Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche, La quiebra del pensamiento revolucionario en el siglo XIX*. Editorial Katz, Buenos Aires, 2008.
- Nicolás González Varela, *Nietzsche y el Estado*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=72806>.
- Simón Royo Hernández, *Del derecho al ocio al Reino de la libertad*, en: *A Parte Rei*, Volumen 27. Disponible en: <http://aparterei.com>.

El concepto de ‘trabajo’ en la filosofía política de Locke, Rousseau y Hegel: tensiones y horizontes para su reflexión

Virginia Osuna¹

(UBA-UNLu-UNLaM)

1. Introducción

El objetivo del presente consiste en detectar la relevancia que la noción de trabajo ha tenido en la filosofía política moderna en relación con cuatro puntos: la explicación del pasaje de lo común a lo particular, la configuración del hombre en tanto tal, el ejercicio de la igualdad, y la integración socio-política. Pero, a su vez, desarrollados en tensión con sus contrarios: el origen espurio de la propiedad privada, la deshumanización, la introducción de la desigualdad, y la marginalidad.

En este sentido, el arco de reflexión que se tensa entre Locke, Rousseau y Hegel permite recorrer las tensiones que van desde el trabajo vinculado a la espontaneidad del estado de naturaleza hasta su inserción en una lógica de las necesidades.

2. El concepto de ‘trabajo’ en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de J. Locke

2.1. Trabajo y determinación de la propiedad privada

El concepto de trabajo en el pensamiento de Locke resulta decisivo para la introducción de la propiedad privada en la naturaleza.

Uno de los problemas centrales con respecto a la propiedad radica en cómo explicar el pasaje de lo común a lo particular, es decir: “*cómo los hombres pueden llegar a*

¹ **Virgina Osuna** es Profesora en Filosofía, con orientación en Filosofía Práctica (UBA) y Maestranda en Filosofía con orientación en Filosofía Social y Política (UNQui). Actualmente se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos de “Fundamentos filosóficos de la educación” e “Historia del pensamiento y la cultura” (Departamento de Educación – UNLu); Jefa de Trabajos Prácticos de “Filosofía” (Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales – UNLaM); y Ayudante de Primera de “Filosofía social” (Facultad de Ciencias Sociales – UBA).

tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios dio a la humanidad en común".² Locke intentará refutar dos argumentos: por un lado, que Dios haya designado particularmente a los propietarios individuales y, por otro lado, que la propiedad requiera del consentimiento de todos.

Locke señala que la tierra y todo lo que hay en ella, sus frutos y animales, fueron dados a los hombres para el sustento y comodidad de su existencia, de modo que pertenecen a la humanidad en común. No obstante: "*necesariamente debe haber algún medio de apropiarse de ellos antes de que puedan ser utilizados, o resulten beneficiosos para un hombre en particular*".³

El medio para apropiarse de los productos espontáneos de la naturaleza, es decir, para volver particular lo que en principio es común, es precisamente: "*la 'labor' de su cuerpo y el 'trabajo' de sus manos*",⁴ algo que a su vez es propiedad de cada persona a quien nadie tiene derecho alguno sino ella,⁵ algo que por cierto no requiere de ningún consentimiento previo ya que, si así fuese, el hombre se hubiese muerto de hambre a pesar de la abundancia. El vínculo que vuelve propietario al trabajador es una ley de la razón, es una ley original de la naturaleza.⁶

Así pues, resulta evidente que: "*si bien las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre –al ser amo de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones y trabajo– tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad*",⁷ añadiendo además que es el trabajo aquello que introduce la diferencia de valor en todas las cosas.⁸

2.2. Trabajo y determinación de la humanidad

El concepto de trabajo en el planteo filosófico de Locke introduce una asimetría en el estado de naturaleza que tiene por consecuencia la diferenciación entre lo humano y lo no-humano.

Estas ideas se patentizan en su tratamiento de la esclavitud. Ésta, a diferencia del trabajo servil, conlleva para el amo un poder de muerte que ningún hombre puede

² Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2003, Cap. V, § 24, p. 22.

³ Locke, J., *op. cit.*, Cap. V, § 25, p. 23.

⁴ Locke, J., *op. cit.*, Cap. V, § 26, p. 23.

⁵ Ver *Ibidem*.

⁶ Ver Locke, J., *op. cit.*, Cap. V, § 29, p. 25.

⁷ Locke, J., *op. cit.*, Cap. V, § 44, p. 34.

⁸ Ver Locke, J., *op. cit.*, Cap. V, § 40, p. 32.

consentir, ya que el hombre no es propietario de su vida.⁹ No obstante, y en abierta tensión con su liberalismo político,¹⁰ existe la posibilidad de que un hombre renuncie a su vida por causa de algún acto que merezca su muerte, y entonces otro hombre que lo tenga en su poder pueda emplearlo en su propio servicio, demorando así su muerte. En este sentido, la esclavitud puede definirse como: “*el estado de guerra continuo entre un conquistador legítimo y un cautivo*”.¹¹ Con lo cual, el consentimiento desaparece del ámbito de la esclavitud.

Así, la idea de trabajo introduce una asimetría en el estado de naturaleza por la cual éste: “*no se encuentra poblado de una sola especie homogénea (como era el caso del homo lupus hobbesiano) sino que se postula aquí la posible distinción entre dos figuras antropológico-morales [...]. Frente al pacífico homo laborans o propietario inocente surge el agresor, el guerrero*”.¹²

Esta asimetría introducida en el estado de igualdad natural procede de una ley de naturaleza que obliga a los hombres a velar por su efectividad en la propia persona y en la de terceros y que habilita a los hombres a castigar a quienes la incumplan: quien transgrede la ley de naturaleza introduce con ello el estado de guerra.

En tanto el hombre no sólo está obligado a preservarse a sí mismo, sino también al resto de la humanidad:¹³ “*la guerra injusta puede ser entendida como una guerra contra la humanidad en general, i.e.: contra quienes obedecen la ley natural: los propietarios inocentes*”.¹⁴

Así, en el acto de renunciar a la ley de naturaleza, el agresor, deja de ser humano para transformarse en una bestia. La guerra injusta del agresor tiene la capacidad de provocar una mutación ontológico-jurídica de su humanidad, quien vencido en su guerra injusta, se transforma en una cosa incapaz de pactar, pero utilizable en términos productivos.¹⁵

De modo que la caza de los agresores, y su posterior conversión en esclavos, queda bajo la órbita de la lógica del trabajo. En tanto el agresor renuncia a su humanidad y se transforma en bestia, el propietario puede disponer de él

⁹ Ver Locke, J., *op. cit.*, Cap. IV, § 22, pp. 20-1.

¹⁰ Sobre la paradoja por la cual Locke puede ser definido como liberal y esclavista al mismo tiempo puede consultarse Losurdo, D., “¿Qué es el liberalismo?” en: *Contrahistoria del liberalismo*, trad. Marcia Gasca, El viejo Topo, 2005, pp. 11-43.

¹¹ Locke, J., *op. cit.*, Cap. IV, § 22, p. 21.

¹² Damiani, A. M., “Justificación y crítica del poder despótico en las teorías contractualistas” en: *Deus Mortalis*, Nro. 4, 2005, pp. 205-239, Buenos Aires, p. 220.

¹³ Ver Locke, J., *op. cit.*, Cap. II, § 6, p. 9.

¹⁴ Damiani, A. M., *op. cit.*, p. 222.

¹⁵ Damiani, A. M., *op. cit.*, p. 226.

instrumentalmente con la misma candidez con la que dispone de animales y frutos de la naturaleza.

3. El concepto de ‘trabajo’ en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* de J.J. Rousseau

3.1. Trabajo e impugnación de la propiedad privada

En el caso de Rousseau, la noción de trabajo no tiende a la justificación de la propiedad privada, sino que aparece en la reconstrucción filosófica de su génesis histórica, bajo una visión crítica.

La distinción entre ricos y pobres no surge del hecho de que algunos propietarios inocentes lograron acumular más que otros a través de la candidez del trabajo, sino del establecimiento de una desigualdad contranatura introducida por el hombre a través de la idea de propiedad privada entendida como pacto inicuo.

A diferencia de Locke, el trabajo no forma parte del hombre en estado de naturaleza,¹⁶ y sólo surge como actividad humana al indagar en la génesis histórica del surgimiento de la idea de propiedad.

La adopción progresiva de diferentes labores para su auto-conservación, generó en el hombre natural alguna clase de reflexión comparativa por la cual aumentó su superioridad y dominio sobre los demás animales, y comenzó a percibir a sus semejantes y a relacionarse con ellos a veces en términos de asistencia y otras en términos de competencia. No obstante, este vínculo aún giraba en torno a un interés presente, y no a la idea de previsión.

3.2. Trabajo e introducción de la desigualdad

El azar funesto que quita al hombre de su estado primitivo se introduce cuando éste comienza a pensar en términos utilitarios y previsores,¹⁷ por los que aquellas labores espontáneas que el hombre fue adoptando para su auto-conservación con un horizonte inmediato y presente, se transformaron en una necesidad vinculada con una lógica de acumulación con vistas a la previsión sobre un nuevo horizonte de futuro.

¹⁶ Ver Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, trad. S. Cano Méndez, ed. Alba, Madrid, 1998, “Parte primera”, pp. 76-86.

¹⁷ Ver *Ibidem*.

Al igual que en Locke, la idea de la propiedad, en tanto posesión continua, nace del trabajo sobre la tierra, con la salvedad de que Rousseau encuentra en esto la intervención de un azar funesto, y no el cumplimiento de una ley de naturaleza.

El desarrollo desigual de los talentos hacia el trabajo hizo que a igual trabajo se produjeran diferentes cantidades y, por lo tanto, la profundización y multiplicación de las desigualdades.

El hombre pasó de ser libre e independiente a estar sometido por las nuevas necesidades a la naturaleza y a sus semejantes.¹⁸ Cuando todo el terreno ya estaba cubierto de propietarios, los supernumerarios se vieron obligados a recibir o robar su subsistencia a los ricos. Los ricos, por su parte, encontraron el placer de dominar a todos los demás.¹⁹

Así, del conflicto entre el pretendido derecho del más fuerte y el pretendido derecho del primer ocupante surge el estado de guerra que perjudicará sobre todo al rico, de modo que, previendo la posibilidad de una impugnación de su pretendido derecho de propiedad, éste concibe el proyecto más reflexionado que alguna vez se haya pensado: el pacto inicuo que da origen a la sociedad civil y a las leyes, que no hicieron más que destruir la libertad natural e instituir la propiedad y la desigualdad.

4. El concepto de ‘trabajo’ en la *Filosofía del derecho* de G.W.F. Hegel

4.1. Trabajo e integración en un sistema de necesidades

En el pensamiento de Hegel, la dimensión del trabajo no solamente apunta a la relación entre el individuo y cierto modo de apropiación, sino también, dentro del sistema de necesidades, a su integración a una totalidad mayor.²⁰

El tratamiento del trabajo se da en el marco del primer momento de la sociedad civil, es decir, en el sistema de las necesidades, definido como: “*La mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás*”.²¹

El fin particular de una persona “*en cuanto totalidad de necesidades [Bedürfnisse] y mezcla de necesidad natural [Notwendigkeit] y arbitrio*”, en su realización, funda un

¹⁸ Ver Rousseau, J.J., *op. cit.*, “Parte segunda”, p. 117.

¹⁹ Ver Rousseau, J.J., *op. cit.*, “Parte segunda”, pp. 117-118.

²⁰ En este punto es necesario aclarar que la totalidad última, y por eso mismo primera, es el Estado; no obstante, la presente exposición se concentrará en la esfera del sistema de necesidades.

²¹ Hegel, W.G.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J.L. Verma, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004, § 188, p. 187.

sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se imbrican con las de todos.²²

El trabajo configura al hombre como productor-consumidor y consiste en una mediación introducida en la inmediatez de la naturaleza: “*Esta elaboración da a los medios su valor y utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones humanas y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos*”.²³

La especificidad de las necesidades humanas radica en que no sólo están sujetas al orden de lo natural sino también al de lo representacional.²⁴ Por ello, la interpretación rousseauiana de un hombre salvaje viviendo en libertad respecto de las necesidades resulta falsa desde el momento en que no hay allí un hombre sino en todo caso una bestia natural, ya que “*La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él*”.²⁵

4.2. Trabajo, multiplicación de las necesidades y división de la producción

Las necesidades humanas, por incorporar el orden de lo espiritual, se dividen y multiplican al infinito en una dialéctica que “*finalmente desemboca en el lujo y en la comodidad insaciables*”.²⁶

Tal dialéctica de las necesidades se vincula con la especificidad y división que asume el trabajo. Éste se torna más simple ya que permite perfeccionar habilidades e incrementar la cantidad de producción; asimismo, la abstracción de la habilidad y de los medios completa y vuelve necesarias “*la dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades*”.²⁷

Esta organización social posee una estructuración estamental que resulta vital para la realización del hombre ya que, en tanto éste se limita de manera exclusiva a una de las esferas particulares de la necesidad, adquiere: “*la honestidad y la dignidad de clase, por la cual cada uno [...] es reconocido en su propia representación y en la representación de los demás*”.²⁸

No obstante, la integración estamental resignificará la cuestión de los supernumerarios que por diversas circunstancias quedan desvinculados de esos

²² Ver Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 183, pp. 183-4.

²³ Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 196, p. 192.

²⁴ Ver Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 194, p. 191.

²⁵ Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 194, Obs., p. 191.

²⁶ Dotti, J.E., *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983, p. 142.

²⁷ Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 198, p. 193.

²⁸ Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 207, p. 197.

estamentos. Tal es el problema cifrado en el surgimiento de la plebe.²⁹ Ésta, lejos de relacionarse con la cuestión de la pobreza, se vincula con la marginalidad que supone para un particular quedarse por fuera de un horizonte de integración que, a su vez, redundante en su humanidad.³⁰

5. Conclusión

En lo expuesto, se vislumbra que mientras que la noción de trabajo en Locke resulta central no sólo para la fundamentación de la propiedad privada sino también para la definición de un concepto normativo de humanidad; en Rousseau, explica el abandono de las labores espontáneas del hombre vinculadas con su auto-conservación en pos de una lógica de acumulación previsora conectada con el surgimiento de la propiedad privada; y, finalmente, en Hegel, muestra el rol de productor-consumidor que adopta un individuo en el seno de un sistema de dependencia multilateral de satisfacción y generación de necesidades.

En la reflexión sobre el horizonte de la convivencia socio-política, en Locke, no puede soslayarse que, a pesar de que el trabajo comporta una cierta igualdad como punto de partida de todos los hombres puestos en el tablero de la naturaleza, la misma idea opera un importante sentido para la justificación no sólo de la posibilidad de la alienación de la fuerza de trabajo, librada a la mera voluntad individual, sino también para la justificación de la esclavitud a través de la distinción entre la guerra justa e injusta; en Rousseau, el trabajo traducido en necesidad en el marco de una sociedad dividida entre ricos y pobres enfatiza la desigualdad no sólo de posesiones y desposesiones, sino también de talentos o habilidades que no hacen más que profundizarla y, con ello, aumentar el dominio de unos sobre otros en el marco de un pacto inicuo; finalmente, en Hegel, el rol del trabajo resulta ineludible para la realización de la persona en interrelación con todas las demás y, a su vez, apunta directamente sobre la configuración de un universo de necesidades cuyas características definen la humanidad.

El trabajo, que Rousseau había vinculado con la miserabilidad del hombre en sociedad, se visibiliza en Hegel como la clave de la integración socio-política

²⁹ Ver Hegel, W.G.F., *op. cit.*, § 244, p. 219.

³⁰ Sobre el problema de la plebe en Hegel puede leerse: Mizrahi, Esteban, "The rabble as ethical unright: thinking about marginalization with Hegel" en: Ferreiro, H., Hoffmann, T.S. y Bavaresco, A. (comps.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Editora Fi, Porto Alegre, 2014.

relacionada con la honestidad y la dignidad de clase. Y, en todo caso, su miserabilidad podrá percibirse en el problema de la plebe (*Pöbel*), que aquí sólo pudo ser mencionado, y cuya discusión también podría apuntar al tratamiento de algunas de las críticas de Marx a la *Filosofía del derecho*.

6. Bibliografía citada

Damiani, A. M., “Justificación y crítica del poder despótico en las teorías contractualistas” en: *Deus Mortalis*, Nro. 4, 2005, pp. 205-239, Buenos Aires.

Dotti, J. E., *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983.

Hegel, W.G.F, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J.L. Vermal, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2003.

Losurdo, D., “¿Qué es el liberalismo?” en: *Contrahistoria del liberalismo*, trad. Marcia Gasca, El viejo Topo, 2005, pp. 11-43.

Mizrahi, Esteban, “The rabble as ethical un-right: thinking about marginalization with Hegel” en: Ferreiro, H., Hoffmann, T.S. y Bavaresco, A. (comps.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Editora Fi, Porto Alegre, 2014.

Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, trad. S. Cano Méndez, ed. Alba, Madrid, 1998.

Algunas reflexiones críticas en torno a la genealogía del concepto de “trabajo” planteada por Dominique Méda

Nicolás Germinal Pagura¹

(CONICET-UBA)

Introducción

En 1995, Dominique Méda publicaba en Francia un libro sugestivamente titulado *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. El mismo partía de la formulación de una paradoja atinente al lugar ambiguo del trabajo en las sociedades contemporáneas:

se produce cada vez más haciendo uso de cada vez menos mano de obra; parece factible por fin que se vaya aliviando el apremio que sobre nosotros ejerce el trabajo y, sin embargo, la respuesta que viene suscitando esta evolución no es sino una larga retahíla de lamentos. La sociedad reclama siempre más trabajo y pide, achacosa, soluciones milagrosas que generen más y más empleos «rentables» (1998, p. 15).

En un momento en el que los vaticinios sobre el “fin del trabajo” se encontraban a la orden del día,² la autora abría así el interrogante respecto de las razones de una reacción subjetiva fundamentalmente temerosa y defensiva ante lo que aparecía como un proceso objetivamente inexorable. Porque más allá del evidente fantasma del desempleo –un problema persistente, aún hoy, en Francia y en gran parte del mundo capitalista– se sigue manteniendo la incógnita de por qué el desarrollo tecnológico no logra ser socialmente avizorado (ni entonces ni ahora) en términos de sus posibilidades positivas. El problema parece radicar en buena medida en que el “trabajo”, a pesar de

¹ Nicolás Germinal Pagura es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es becario posdoctoral del CONICET, docente de Ética (FFyL-UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (CBC-UBA). Su Tesis de Doctorado en Filosofía (UBA) se tituló “Hacia una teoría crítica del trabajo en el capitalismo actual: revisión de las tesis sobre el «fin del trabajo» e indagación de perspectivas alternativas”. Sus áreas de investigación son la Filosofía Política y la Teoría Social, enfocadas particularmente en el análisis del trabajo, el capitalismo y sus recientes transformaciones, así como en el estudio crítico de las teorías que pretenden dar cuenta de estos fenómenos.

² Por ejemplo, un libro del economista norteamericano Jeremy Rifkin publicado el mismo año y titulado *El fin del trabajo* llegaba por entonces a transformarse en *best seller*.

las tendencias “económicas” que lo podrían estar cercando, sigue teniendo un valor moral para los sujetos.

La originalidad del libro de Méda radica en que ante esta situación procede a elaborar una interesante genealogía del concepto de “trabajo” para elucidar las razones de su valor. Si el trabajo aparece como un bien, cabe explorar los significados con que ha sido investido como tal. Méda emprende entonces una revisión de la historia del pensamiento económico moderno por medio de la cual se empeñará en demostrar que lo que en la contemporaneidad se entiende por “trabajo” no ha existido desde siempre, siendo este concepto una invención moderna. Su conformación reconocería distintas etapas, y el actual concepto sería una amalgama de capas de significados –no siempre coherentes entre sí– que habrían ido acumulándose hasta sedimentar en él. Recorrerlas nos permitiría entender cómo el trabajo ha llegado a tener semejante valor como para que nos aferremos a él incluso cuando se encuentre –según reza el subtítulo del libro– en “peligro de extinción”.

El propósito de esta ponencia es explorar este examen genealógico en vistas de efectuar una valoración de las conclusiones extraídas por la autora. Por un lado, consideraremos positivo y hasta necesario su intento de revisar críticamente el concepto de “trabajo” para afrontar los desafíos actuales. Pero por otro lado, explicaremos por qué su planteo conlleva consecuencias problemáticas, al postular finalmente el carácter definitivo del concepto tal como se configura en su versión más reductiva, cerrando así posibilidades a la crítica y a la consecuente exploración de alternativas.

Los tres momentos del concepto moderno de “trabajo”

Según Méda, el “trabajo” es un concepto propiamente moderno: anteriormente no resultaba pensable una unificación de actividades diversas como la que hoy implica la categoría de “trabajo”.³ Al momento fundacional de este concepto lo denomina así “la invención del trabajo”, con Adam Smith como exponente principal. Lo que él descubre es el “trabajo abstracto”: más allá de sus dimensiones concretas (desgaste físico, esfuerzo, transformación material de un objeto) lo que le interesa es el trabajo entendido como “una sustancia homogénea, idéntica en todo tiempo y lugar e

³ La autora llega a esta conclusión tras un examen que empieza con las llamadas “sociedades primitivas” y termina en la Edad Media, prestando especial atención al pensamiento económico griego (cf. Méda, 1998: cap. 2).

infinitamente divisible en unidades” (Méda, 1998: p. 52), siendo de este modo condición de posibilidad del intercambio. Su esencia es el tiempo: “la igualación y comparación de las distintas cantidades de trabajo se hace por medio del tiempo, el criterio más homogéneo y abstracto. El trabajo no es ya sólo *como* el tiempo, *es* tiempo” (*id.*) Es así que se inventa un concepto que unifica en la abstracción: permite poner en un mismo plano distintas actividades, alcanzando entonces el “trabajo” una universalidad desconocida hasta entonces.

En tanto condición de posibilidad del intercambio mercantil, el trabajo es postulado a la vez como fundamento del vínculo social. La economía política clásica, en este punto y de un modo paralelo al contractualismo liberal, habría procurado dar una solución al problema moderno de la constitución y reproducción del orden social.⁴ El mismo sería el resultado espontáneo del juego que emerge de los intereses egoístas de los individuos. Es en esta perspectiva que el trabajo aparece como relación social fundamental:

Por tratarse del medio concreto mediante el cual se alcanza la abundancia, por tratarse de un esfuerzo siempre orientado a los demás y, sobre todo, por tratarse de la medida de los intercambios y de las relaciones sociales en general, el trabajo es la relación social nuclear (...) La respuesta de la economía política a la cuestión del orden social es por tanto: trabajo e intercambio, única manera de sustituir la vieja *universitas* por un orden igualmente sólido, con una inflexibilidad parecida a la natural, y sin presuponer que los individuos deban tenerse aprecio o deban perseguir otra cosa que sus particulares anhelos (*id.*, p. 72).

Si el siglo XVIII concibió al trabajo como factor de producción y como relación social, el siglo siguiente valorizará al trabajo como una fuerza creadora, llegando incluso a pensarlo como el elemento constituyente de la esencia misma del hombre. Marx sería el protagonista central de este segundo momento –con el antecedente de Hegel.

Según Méda, este momento introduce como novedad un elemento utópico al concepto de “trabajo”. Esto supone su desdoblamiento, para poner de manifiesto así la contradicción entre el “trabajo verdadero” –esencia del hombre– y el “trabajo real” –el que se desarrolla con el capitalismo– que sería una forma desfigurada del primero. La historia sería para Marx el proceso por el cual dicho “trabajo verdadero” llega a cobrar existencia efectiva.

⁴ Esta hipótesis de lectura de Adam Smith ha sido ampliamente explorada por Rosanvallón (2006).

Según Méda, el concepto central en los planteamientos de Marx sobre el trabajo es el de *expresión*: el hombre expresa a los demás su singularidad a través de los productos de su trabajo. Este sería el elemento clave de su concepto utópico de trabajo, aquel que predominaría cuando el proceso histórico concluya en una sociedad libre (*id.*, pp. 84-85). Por lo tanto, en este segundo momento el “trabajo” pasa a concebirse –con el tamiz del esquema utópico– como el vehículo por excelencia a través del cual el sujeto podría llegar a expresarse y realizarse a sí mismo.

Finalmente, el tercer momento o acto en la genealogía del concepto de “trabajo” se da en el siglo XX. Méda señala que, a diferencia de los dos anteriores, este momento carece de una articulación teórica exhaustiva; antes bien, se deriva pragmáticamente del conjunto de instituciones establecidas por el Estado Social que se consolida en el período de posguerra. Respondería fundamentalmente a la visión que emerge de la política socialdemócrata, que ha renunciado a la utopía socialista de suprimir el trabajo asalariado para reemplazarla por un programa reformista de mejora gradual de las condiciones laborales y de las retribuciones materiales de los trabajadores. El “trabajo” se hace aquí sinónimo de “empleo”. Méda señala en este tercer momento una continuidad y una ruptura con el segundo: “sigue proyectando las energías utópicas en la esfera del trabajo pero no cuestiona la relación salarial” (*id.*, p. 109). Para que los trabajadores acepten el trabajo asalariado, se les otorga seguridad laboral y un incremento del bienestar material, ambos garantizados por el Estado Social: “este es el precio que ha de pagarse para poder compensar la relación salarial y hacer olvidar a los trabajadores que el trabajo no es –ni será jamás– un trabajo liberado” (*id.*).

Las observaciones críticas de Méda: hacia un concepto reductivo de “trabajo”

Méda entiende que asumiendo este complejo recorrido estaríamos en mejores condiciones de afrontar los interrogantes que plantea la crisis contemporánea del trabajo. En este punto, intenta contrarrestar los argumentos que, desde distintas perspectivas, plantean la necesidad de mantener el valor y la centralidad del trabajo en la actualidad. Méda va a criticar particularmente la persistencia en los discursos actuales de los elementos legados por los dos últimos momentos de la genealogía. Respecto al tercero, ya señalamos que le imputa su carácter contradictorio: estos planteos entenderían al trabajo como fuente de realización personal sin cuestionar ni al trabajo asalariado ni a la ganancia capitalista como fin del proceso productivo.

Sin embargo, Méda también se dirige contra el segundo momento de la genealogía. Contra la perspectiva marxiana de una sociedad comunista en la que el trabajo se volvería actividad consciente y libre señala que:

El carácter alienante del trabajo no desaparece con la apropiación colectiva de los medios de producción. El que el capital esté en manos de los trabajadores y no de los capitalistas, apenas modifica las condiciones de trabajo (...) Con independencia de si viene dictada por el Plan o por el mercado, la producción estará igualmente determinada desde afuera y será ajena a los trabajadores (...) Porque el problema no radica en la propiedad de los medios de producción, sino en el carácter del trabajo y en el hecho de que la eficacia productiva siga siendo su objetivo (...) la organización del trabajo se rige por el principio de eficacia y éste deriva del imperativo absoluto de incrementar la riqueza (*id.*, pp. 130-131).

Es importante notar que este planteo conlleva un reduccionismo categorial por parte de la pensadora francesa. La crítica de los dos últimos momentos conduce a aceptar que la impronta productivista del siglo XVIII es ya inseparable de la organización del trabajo. La confusión conceptual habría sido desencadenada más bien por el siglo XIX, que insertó un elemento utópico a este concepto “económico” secular y en apariencia realista. *De ahí que en Méda “desencantar” el trabajo –el propósito principal de su planteo– conduzca finalmente a aceptar como inevitable su carácter económico-productivista (un legado de la economía política del siglo XVIII) y rechazar los elementos utópicos introducidos en el siglo XIX.*

Al mismo tiempo, del concepto de “trabajo” del siglo XVIII Méda cuestiona su dimensión de “vínculo social”. Por un lado, señala que el trabajo cumple esta función de un modo accesorio respecto a su finalidad principal, que sería la producción eficiente de riquezas: esto explica el carácter precario del vínculo a que da lugar, ya que los imperativos a los cuales se encuentra sujeto el trabajo se rigen por una lógica totalmente distinta a la del fortalecimiento de la cohesión social. El vínculo social establecido por medio del trabajo es frágil pues parte del individuo y vuelve a él: como ya planteaba Adam Smith, no es la búsqueda de establecer una relación con el otro sino el interés egoísta el que motiva la compra y venta de productos, actividades y capacidades (*cf.* Méda, 1998: pp. 135-138).

Lo que argumenta Méda es que existen otros modos mejores y más sólidos de pensar y construir el vínculo social, que no tienen relación alguna con la producción y con el trabajo. Es así que reivindica aquella tradición que va de Aristóteles a Habermas y Arendt, pasando por Hegel, que habría buscado un fundamento sólido para el

vínculo social en la comunidad política y no en la economía (*cf. id.*, pp. 139-144). Su idea central, entonces, es que en lugar de extender el campo del trabajo y la producción —como sostienen tanto quienes buscan asiduamente nuevos “yacimientos de empleos” como aquellos que inspirándose en Marx suponen que hay que realizar la “esencia” del trabajo más allá de su forma fenoménica “empleo”— habría que reducirlo para dar mayor lugar a esas actividades que no se guían por ningún imperativo de eficacia ni se apoyan en el atomismo, y que por tanto podrían ser fuentes más sólidas de cohesión e integración social —y esto sería especialmente apremiante en un momento en el que azota el fantasma del paro. Sobre esta base, Méda pretende justificar las políticas que procuran el reparto del empleo, la reducción de la jornada laboral y la búsqueda de otras fuentes de distribución de ingresos alternativas al trabajo asalariado (*cf. id.*, pp. 240-243).

Algunos apuntes críticos respecto al concepto reductivo de “trabajo”

El planteo de Méda conduce entonces a un concepto reductivo de trabajo, circunscripto al mero objetivo económico-instrumental de la eficacia productiva. Aquí no cabe el subterfugio de afirmar que así fue como se inventó el “trabajo” en el siglo XVIII: *lo que está en juego es si este principio de eficacia debe regir como imperativo absoluto de la organización económico-productiva*. Para abrir el debate, cabe plantear retóricamente algunas preguntas: ¿No conduce el planteo de Méda a aceptar como insuperable el trabajo tal como se configura en el capitalismo? ¿Sería totalmente superfluo pensar una sociedad pos-capitalista —e incluso pos-socialista— en la cual la producción se rigiera por otros principios además del de la eficacia?

Para darle encarnadura a estos interrogantes, cabe reflexionar acerca de algunos problemas acuciantes de las sociedades contemporáneas. Pensemos por ejemplo en la muy en boga cuestión ecológica. Resignarse al primado tecnocrático de la eficacia en la organización de la producción (aunque se plantee la reducción de su dominio) no parece lo más apropiado, especialmente en un momento en el que los límites de un modelo peculiar de desarrollo basado en fuentes de energía no renovables empiezan a hacerse patentes. Ahora bien, es también este modelo el que ha permitido ahorrar trabajo. Como señala el ecologista y sociólogo español Jorge Riechmann:

En una sociedad ecológica, en la misma medida en que vamos a tener menos sobreabundancia energética, tendremos que recurrir más al trabajo humano. Entonces, resulta contraproducente para el movimiento ecologista un tipo de crítica destructiva del concepto de trabajo, en lugar de una reformulación de una ética del trabajo en sentido ecológico. Si denigra el trabajo, el ecologismo tira piedras contra su propio tejado (en Abasolo Pozas, 2009: p. 151).

Este ejemplo resulta interesante porque pone en cuestión desde un punto de vista ético-político el postulado según el cual el desarrollo tecnológico es ineluctable y sólo podemos esperar que el mismo libere tiempo a la sociedad. Postulado que es compatible con un concepto de tipo reductivo-tecnocrático de “trabajo” y que termina limitando las posibilidades de la crítica, operando entonces un cierre en el planteamiento de ciertos problemas de actualidad.

Podemos pensar también en los dilemas que en nuestros países Latinoamericanos está generando la expansión del modelo extractivo sojero-minero, justificado también en base a los principios unidimensionales de rentabilidad y eficacia. Y no por casualidad, las comunidades que resisten este modelo –en muchos casos vinculadas a los llamados “pueblos originarios”– defienden formas alternativas de relacionarse con la naturaleza (que ponen en cuestión la propiedad privada de la tierra y la relación de dominio hacia ella) y de estructurar las comunidades (contra los principios mercantiles e individualistas); proponen entonces modelos distintos de “trabajo”, que se rigen por principios alternativos a los de rentabilidad y eficacia. Nuevamente: una crítica que acepta como inevitable el primado de la eficiencia en la organización de la producción nos parece más un obstáculo que un camino apropiado para responder a estos problemas y articular conceptualmente estas demandas sociales.

Referencias Bibliográficas

ABASOLO POZAS, Olga, “Perspectivas sobre el trabajo en la crisis del capitalismo: diálogo entre José Manuel Naredo y Jorge Riechmann”, en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, N° 108, 2009.

MÉDA, Dominique (1998), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa.

RIFKIN, Jeremy (1996), *El fin del trabajo*, Buenos Aires, Paidós.

ROSANVALLON, Pierre (2006), *El capitalismo utópico*, Buenos Aires, Nueva Visión.

***¿Qué es la propiedad?* de Pierre-Joseph Proudhon: el salto ilegítimo entre el trabajo y la propiedad de la tierra**

Daniel L. Pared¹

(UNMdP)

En *¿Qué es la propiedad?* un Proudhon que aún no se ha enemistado con Marx contesta a una pregunta que no es otra que la expresada en el título del libro: la incógnita por el qué de la propiedad; la respuesta, en palabras del propio autor, es que “la propiedad es un robo”. Si es un robo, la propiedad de tierra no es más que el robo de tierra, y el terrateniente (reducido ahora a vil ladrón) sustrajo ilícitamente a sus congéneres la pertenencia de una parte del suelo que, en principio, debe ser patrimonio de todos.

¿Cómo ocurre tal hurto y el ladrón se vuelve propietario? ¿Cómo se vuelve legal lo que nace de la ilegalidad? “Del trabajo de la tierra –dirán algunos–, del trabajo de la tierra se sigue que se posee la tierra trabajada”. Proudhon tuvo algo que objetar a esta idea (sostenida ya siglos antes por John Locke) y presentó un contra argumento en *¿Qué es la propiedad?* El objetivo de la siguiente comunicación es desmenuzar dos de los argumentos presentes en dicha obra, ver de qué manera sostuvo el filósofo francés con ellos que de la fuerza de trabajo empleada en la tierra no se puede seguir legítimamente que se posee la tierra trabajada.

Para reconstruir las ideas frente a las cuales se yergue Proudhon reconstruiré la tesis de que el trabajo de la tierra brinda la posesión legal de la tierra como derecho natural a partir de las ideas de John Locke, aunque, en sentido estricto, el anarquista francés responde a teóricos de su tiempo (Cousin, De Tracy, Say); empero, la idea base de la tesis se encuentra en Locke. Los dos argumentos tratados son, a mi forma de ver, dos de los principales que Proudhon esgrimió en su libro, el cual es en su totalidad una crítica a la idea de propiedad que históricamente se ha sostenido; ambos se basan en la idea base de que tras la palabra “propiedad” se esconde una confusión.

Del trabajo de la tierra a la propiedad de la tierra

¹ **Daniel L. Pared** es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: danielpared86@gmail.com.

El derecho a la propiedad privada en la filosofía política de Locke, como es sabido, no se conforma tras el pacto social (como sí ocurre con el iusnaturalismo de Hobbes), sino que es un derecho natural: cada individuo tiene en el estado de naturaleza el derecho a ser propietario de un objeto o conjunto de objetos. La propiedad inmobiliaria tan sólo representa un caso particular de apropiación.

La estrategia empleada por Locke para legitimar la propiedad privada como derecho natural es hacerla derivar de dos derechos naturales. El primero es el derecho a la vida, para poder existir el hombre debe alimentarse y por eso puede tomar, sin pedir permiso a nadie y sin que perjudique a otros, los frutos de la naturaleza comunes a todos. En palabras del filósofo inglés: “una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer y a beber” (Locke, 1990:55). El segundo es que cada uno es propietario de sí mismo; algo que Macpherson ha dado en llamar “individualismo posesivo” y que no es otra cosa que concebir al individuo primeramente “como propietario de su propia persona y de sus propias capacidades” (Macpherson, 2005:2).

Un ejemplo ficcional del individualismo posesivo es retratado por el Cisne de Avon en *The merchant of Venice*, en dicha obra Shylock, Bassanio y Antonio celebran un contrato de préstamo en el cual el cobro de la garantía pondrá en riesgo la vida del tercero. Los términos del contrato son expuestos por primera vez de la siguiente forma (acto I, escena tercera vv.147-125):

*If you repay me not on such a day,
In such a place, such sum or sums as are
Express'd in the condition, let the forfeit
Be nominated for an equal pound
Of your fair flesh, to be cut off and taken
In what part of your body pleaseth me²*
(Shakespeare, 2006:29).

Esta propiedad que un individuo posee sí mismo y sus capacidades es el punto clave que lo conduce a ser propietario de objetos ajenos a su propia corporalidad, y la forma en la cual le transfiere su derecho es a través del trabajo. El individuo puede, con su fuerza de trabajo, imprimir sobre los dones de la naturaleza –que a nadie en

² Rústicamente traducido, el fragmento dice: “Si no me devuelve tal día, en tal lugar, tal suma o sumas tal y como expresan las condiciones [del contrato], que la pérdida sea nominada en exactamente una libra de carne para ser cortada de cualquier parte de tu cuerpo que me plazca”.

particular pertenecen y le son necesarios para vivir– su derecho a reclamarlo como propiedad.

Aunque la tierra y todas sus criaturas sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una “propiedad” en su misma “persona”. (...). El “trabajo” de su cuerpo y la “obra” de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad (Locke, 1990:56).

Si la propiedad personal es un atributo que los hombres transfieren sin pérdida a los objetos merced al esfuerzo empleado sobre ellos (sean de la clase que sean), entonces se sigue que quien emplea sus fuerzas sobre una acción de tierra le transfiere a ésta su derecho natural y puede reclamarla como suya. Locke lo deja claro:

Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya. Es como si, como su resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los terrenos comunes (Locke.1990:60).

La idea de propiedad en la filosofía de Locke continúa desarrollándose y pasa de la propiedad a la posibilidad de acopio, y de la ley natural a la ley civil. Sin embargo, me detengo aquí pues lo único que se requiere para el siguiente trabajo ya fue expuesto, la tesis de que la propiedad sobre uno mismo se extiende hacia aquello en lo cual ha empleado su fuerza de trabajo, ya sea un fruto de la tierra o la tierra misma. Y, siguiendo, se arriba a la tesis que nos interesa: del trabajo de la tierra se obtiene la propiedad de dicha tierra.

Proudhon: del trabajo de la tierra no se sigue la propiedad de la tierra

Los dos argumentos aquí presentados, como ya se mencionó, se basan en la confusión que el anarquista francés encuentra en el empleo de la palabra “propiedad”. El primero se debe a la igualación de casos no iguales en los cuales se emplean posesivos; el segundo a una diferencia sobre lo que denota la palabra propiedad, a saber, dos hechos distintos: el derecho a tener algo, y el hecho de tener algo.

Argumento de la falsa analogía

El primer paso que da Proudhon es cuestionar la relación entre la propiedad de las capacidades (el trabajo) y la propiedad de un objeto (producto del trabajo). Para hacerlo pone de manifiesto cierta ambigüedad que impera en la palabra “propiedad” y la confusión a la cual conduce. Por propiedad, dirá el anarquista francés, se entiende:

- 1) Las cualidades por las cuales se caracterizan las cosas, por ejemplo, “las propiedades del triángulo o de los números, la propiedad del imán, etc.” (Proudhon, 2005:58).
- 2) El derecho al dominio que tiene una persona sobre alguna cosa, es decir, la propiedad entendida jurídicamente.

Confundir esos dos usos de la palabra es lo que lleva a pensar que del trabajo se sigue la propiedad de una cosa. Cuando se habla de las propiedades naturales de los hombres se usa “propiedad” en el sentido de (1), y se hace referencia a las facultades de los hombres. Las capacidades de un individuo forman parte de sí mismo, no puede entenderse sin ellas o, también, la idea que de él se tenga cambiaría al alterarse esas capacidades; en este sentido están fuertemente asociadas a su persona. Sin embargo, eso no ocurre con los objetos, de ellos se predica que son “propiedad” con el sentido de (2). El posesivo, que se usa tanto para las cosas como para las capacidades, es lo que produce la confusión entre las dos formas de uso:

Todo lo que el hombre pudo llamar *mío* fue en su entendimiento identificado con su persona, lo consideró como su propiedad, como su bien, como parte de sí mismo, miembro de su cuerpo, facultad de su alma. La posesión de las cosas fue asimilada a la propiedad de las facultades del cuerpo y del espíritu (Proudhon, 2005:59).

Pensar, entonces, que de la capacidad se sigue la propiedad de una cosa, es este caso, pensar que del trabajo se sigue la propiedad de la tierra, es una asociación que se sigue del equívoco entre los usos de la palabra “propiedad”, o como lo expresa Proudhon, sobre una falsa analogía (Proudhon, 2005:59).

Podría decirse, empero, que los individuos tienen propiedad (2) de sus capacidades, las propiedades (1). Proudhon niega de plano esa idea y para rechazarla expone dos argumentos: el primero viene a mostrar que la idea de la posesión de las capacidades lleva a una regresión al infinito; el segundo se apoya en las limitaciones que tenemos en nuestras capacidades.

El argumento de la regresión es el siguiente: si las propiedades (1) de un individuo son sus propiedades (2), el individuo tiene que tener la propiedad (1) de ser propietario y esta propiedad de ser propietario es también una propiedad (2), que a su vez es otra propiedad (1) de un nivel superior, que se vuelve propiedad (2) gracias a una propiedad (1) un nivel superior al anterior que es... etc.

El argumento de la limitación tiene lugar porque Proudhon entiende que el dominio debe serlo en un grado absoluto. Empero, esto no ocurre. Las personas poseemos capacidades limitadas por las prescripciones impuestas por la Naturaleza, no podemos disponer de ellas a *piacere*. Proudhon, en este sentido afirma: “si [el hombre] fuese dueño y señor de sus facultades, se abstendría de tener hambre y frío; levantaría montañas, andaría cien leguas en un minuto, se curaría sin medicinas por la fuerza de su propia voluntad y sería inmortal” (2005:60).

Argumento de la confusión

Proudhon realiza una distinción entre dos ideas que encuentra presentes en el interior de lo que se entiende por propiedad en el sentido de (2), una es la idea de la propiedad asociada a la dimensión legal y otra a la dimensión fáctica. La idea que corresponde al primero, al derecho, es la que legítimamente puede ser denominada propiedad, aunque el anarquista francés la denomina también potestad o dominio; la idea que corresponde a la segunda, el hecho, es lo que más correctamente debe llamarse posesión. Hay, entonces, un derecho a la propiedad (potestad o dominio) y una propiedad de hecho (posesión). Proudhon ejemplifica, de manera poco feliz, del siguiente modo: “Si me fuera permitida una comparación, diría que el amante es poseedor, el marido propietario” (Proudhon, 2005:44).

El dominio es, entonces, la autoridad que enviste al propietario de reclamar su propiedad esté o no esté haciendo un uso efectivo de ella y sin tener que recurrir, para justificar su deseo a hacerlo, a la necesidad de hacer uso de ella y puede, incluso, reclamarla por sobre el hecho de que a otro le fuera necesario para sobrevivir; ésta es la forma más habitual en la cual se entiende el término propiedad y bajo la cual se ha entendido a lo largo de la historia. La posesión es el acto efectivo de tener una cosa, es un estado transitorio que tiene lugar cuando el poseedor tiene en su poder la cosa y que cesa al momento en el cual ya no la tiene en su poder. Si la posesión es un hecho y hacer uso de la tierra es una forma de posesión (una propiedad de hecho), la tierra es

una posesión y no un objeto de dominio. Históricamente se ha intentado hacer seguir el dominio de la tierra de la posesión de la tierra.

La distinción introducida por Proudhon le permite dividir el campo óptico de lo que cae bajo la palabra propiedad en dos: el primero lo conforman aquellos objetos que son susceptibles de caer bajo el aspecto legal que se encuentra en el uso de la palabra propiedad, por ejemplo, el producto del trabajo, pues en él la conformación del objeto se debe a la intervención del individuo; el segundo lo conforman aquellos objetos que caen bajo el aspecto fáctico que se encuentra en el uso de la palabra propiedad, a los cuales Proudhon denomina como medios y que no son otra cosa que los medios para producir algo, los medios no deben su existencia al empleo de las fuerzas empleadas en él, como sí ocurre con los objetos producidos aunque sí pueden ser modificados por esa fuerza de trabajo. Los primeros objetos, entonces, pueden ser objetos de dominio, mientras que los otros (los medios) sólo pueden ser objetos de posesión.

La tierra sería un medio para producir, pues no es producto de ninguna mano humana y, en consecuencia, no puede ser apropiada como dominio sino que sólo puede ser legítimamente apropiada como posesión. No hay, entonces, forma en la cual legítimamente se pueda pasar del hecho de trabajar una parcela de tierra al derecho nobiliario sobre esa parcela de tierra. El paso dado del hecho al derecho se fundó, en consecuencia, en una confusión.

Bibliografía

- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid. Alianza.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid. Trotta.
- Proudhon, P. J. (2005). *¿Qué es la propiedad?: Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Shakespeare, W. (2006). *The Merchant of Venice*. Yale University Press.

La motivación económica en relación con la naturaleza humana en la filosofía de David Hume

Romina Pulley¹

(UNMdP-UNLa)

Introducción

Aunque David Hume escribió en 1752 los *Discursos Políticos*² y por ellos ganó reconocimiento inmediato, los ensayos dedicados a cuestiones económicas han sido, entre los comentaristas, pasados por alto en muchas ocasiones. Esto resulta curioso si se considera, como sugiere Margaret Schabas, que la correspondencia de Hume (con Adam Smith pero también con James Steuart y A.R.J. Turgot, por nombrar algunos) muestra un “sostenido compromiso con el debate económico sobre el dinero, el crédito bancario, las finanzas públicas y el desarrollo económico”³ amén de haber atravesado algunas coyunturas clave de su vida en el ambiente del mundo del comercio.⁴ Por otro lado, aunque entre las contribuciones originales de Hume en el pensamiento económico se relacionaron principalmente con la teoría monetaria o el comercio internacional, los nueve ensayos sobre economía política dan muestra del análisis, reflexiones y propuestas políticas de Hume sobre un período transicional en la vida social y comercial de Gran Bretaña. Es decir, los ensayos económicos revelan la preocupación de Hume por trasladar la reflexión teórica al ámbito práctico. Sin embargo, antes de esto, Hume desarrolló los principios de su teoría económica tanto en el *Tratado* como en las *Investigaciones* donde reflexiona acerca de nuestros deseos, pasiones, motivos, los principios que explican la acción humana, las reglas para el intercambio de bienes y

¹ Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús.

² Hume, David (2011): *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trad. Carlos M. Ramírez, Madrid, Trotta. En adelante citaremos esta obra en el cuerpo del texto como EMPL, seguido de la abreviatura del ensayo y el número de página.

³ Margaret Schabas (2012) “Hume on Economic Well-Being” en *The Continuum Companion to Hume*. A. Bailey, D. O'Brien (ed) Great Britain, Continuum, p. 332.

⁴ Por ejemplo, Margaret Schabas sostiene que “from 1746 to 1748, while serving as personal secretary to General St Clair, Hume kept careful accounts of the army’s financial operations and made particular note of the range of fiscal policies that he witnessed on their European tour. In 1767, while Under-Secretary for the Northern Department in London, his quotidian duties included the settlement of contracts with organizations such as the East India Company”. Op. Cit. p. 334.

servicios que surgen inicialmente como convenciones o virtudes artificiales y luego son legisladas y reforzadas por los gobernantes en la sociedad civil. Sin ir más lejos, el *Tratado de la Naturaleza Humana*⁵ ofrece importantes contribuciones a la teoría económica: la promoción de un “método científico” para la ciencias morales en el libro I, el análisis de la motivación y racionalidad de la acción en el libro II, y el de los contratos, el dinero o la propiedad en el libro III. Las *Investigaciones*⁶, sobre todo la dedicada a los principios morales, ofrecen varias reflexiones maduras acerca de tópicos económicos tales como los convenios de los acuerdos institucionales referidos a la propiedad o los efectos del desarrollo de la industria y las artes sobre la sociedad y el comportamiento individual.

En los escritos económicos, puntualmente, Hume ofrece una discusión más específica acerca de la economía como una ciencia y en especial, recomienda ciertas políticas económicas al gobierno británico en respuesta a condiciones y debates contemporáneos. Incluso, Hume incluye una explicación del desarrollo económico británico y europeo en su *Historia de Inglaterra* con lo que incorpora en el ámbito económico la cuestión del progreso histórico. Todo esto indica que sus preocupaciones filosóficas, tanto en lo relativo a la moral y la política como sus intereses históricos se ven reflejados en sus escritos económicos.

Por otro lado, en estos escritos puede apreciarse la metodología humeana por una parte, cuando trata a la economía como una ciencia social en la que es posible trazar generalizaciones empíricas que reflejan patrones de comportamiento humano, ciertos elementos de un carácter psicológico común a todos los hombres (que Hundert, por ejemplo, denomina “igualitarismo psicológico”⁷). Por otra parte, esta metodología se relaciona con la forma de la historia natural. Aunque Hume dio este nombre expresamente sólo al estudio de la religión, puede verse su aplicación en diferentes dimensiones del comportamiento humano. Hume considera, en efecto, el impacto de estímulos específicos en la naturaleza humana, establece ciertas tendencias del

⁵ Hume, David (2000) *Traite of Human Nature. Student Edition*, editors David F. Norton y Mary J Norton, Oxford, Oxford University Press. En adelante citaremos este texto en el cuerpo del trabajo mediante la abreviatura T, seguida del número de libro, parte y sección. Agregaremos la sigla SB para indicar la paginación de la edición de Selby-Bigge.

⁶ Hume, David (2010) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción de Jaime Salas Ortueta. Madrid, Alianza Editorial. También Hume, David, *Investigación sobre los Principios de la Moral*, traducción de Marcelo Mendoza Hurtado. Quilmes, Prometeo, 2015. En adelante citaremos esta obra en el cuerpo del texto con la abreviatura IPM seguida del número de sección y parágrafo junto con la paginación de Selby-Bigge bajo la abreviatura SB.

⁷ E. J. Hundert, “The Achievement Motive in Hume's Political Economy” en *Journal of the History of Ideas*, vol. 35 (1974), pp. 139-143.

comportamiento que explicarían como el hombre responde a diferentes conjuntos de condiciones. Y para esto es de suma importancia el papel que Hume le otorga, en su investigación de la experiencia humana, al proceso histórico; el estudio de la historia se vuelve indispensable para entender las dimensiones del comportamiento humano y no caer en “recetas utópicas” que resultan impracticables en la vida cotidiana⁸. La historia natural del comercio, por ejemplo, implica analizar su origen y desarrollo en términos del efecto de diferentes condiciones cambiantes sobre las pasiones humanas.

En ese contexto, los comentaristas⁹ suelen acordar que en lo referido a tópicos económicos las mayores contribuciones originales de Hume fueron principalmente la teoría monetaria y el comercio internacional, por un lado, y el énfasis en los factores psicológicos como parte de los datos económicos y políticos. Es decir, el sujeto de la política económica es el hombre y no un mecanismo, una tendencia única, un precio o un costo. Y Hume apunta muchas veces a la motivación psicológica detrás del mecanismo económico entero, es decir, la motivación económica no se relaciona tanto con el beneficio (que implica una racionalidad calculadora) sino más bien con el logro, en el cual las pasiones conducen u orientan a la razón.

En cualquier caso, es posible establecer, como hace Eugen Rotwein, diferentes niveles de análisis interrelacionados en lo que se refiere a los escritos económicos de Hume. Un primer nivel corresponde a la psicología económica en el que son establecidos los vínculos entre el tratamiento que Hume le da a la economía como una ciencia moral y los principios de la naturaleza humana. También en este nivel se busca dar cuenta del origen y progreso del comercio en relación con las pasiones humanas bajo ciertas condiciones. El segundo nivel comprende la economía política en el que Hume se ocupa de problemas específicos del mercado. El tercer nivel es de carácter normativo y se ocupa de la evaluación de la sociedad industrial y comercial (de la época de Hume) en términos morales, es decir, en cuanto debe mejorarse el desarrollo de la industria y el comercio con el fin de promover la felicidad de la sociedad.

En esta oportunidad quisiera yo concentrarme en los niveles de análisis uno y tres, pero en el orden inverso. En cuanto al tercero, en el hecho de que el bienestar económico se relaciona con la felicidad tanto individual como colectiva pues en ese

⁸ Para un análisis de la crítica de Hume a diversos proyectos utópicos en el contexto de la economía política así como una sinopsis del proyecto económico de Hume: T. Velk y R. Riggs, “David Hume's Practical Economics” en *Hume Studies* 11 (1985): 154-165.

⁹ Por ejemplo, Robert Lyon: “Notes on Hume's Philosophy of Political Economy” en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 31, n° 3 (jul-sep. 1970), pp. 457-461. También Eugene Rotwein: “David Hume, Philosopher-Economist” en *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol7, n° 2, HUME ISSUE (Summer 1976), pp. 117-134.

contexto quisiera pensar la motivación individual (es decir, el primer nivel) en relación con la cuestión del salario de los trabajadores siempre teniendo en vista la uniformidad de la naturaleza humana planteada por Hume y la dinámica por la cual esa naturaleza psicológica debe guiar, por ejemplo, las decisiones de los gobernantes.

Bienestar económico y felicidad

Si se leen los *Discursos Políticos* en conjunción sobre todo con la *Investigación sobre los principios de la moral*, puede observarse sin mayor esfuerzo la centralidad del concepto de industria como un importante componente de la felicidad humana y parte esencial en la construcción de una sociedad virtuosa: “de acuerdo con el curso más común de las cosas, la industria, las artes y el comercio, aumentan el poder del soberano, así como la felicidad de los súbditos” (EMPL, DC, 246/7) Es decir, el desarrollo económico tiene para Hume un enorme impacto social que se evidencia tanto en el crecimiento intelectual y el refinamiento cultural como en la socialización creciente de los individuos porque la expansión del conocimiento en el ámbito de las artes industriales promueve un mayor interés en las artes y ciencias en general al tiempo que lleva al cultivo del “buen gusto” a gran escala. Por otro lado, en la IPM Hume asocia lo moralmente bueno a la utilidad pública, al modo en que un acto o actividad contribuye a la “felicidad de la sociedad humana” y el “interés de la especie” (IPM 2,23, SB/181). En el ensayo “Del Refinamiento en las Artes” Hume afirma, siguiendo “las nociones más aceptadas” que la felicidad del hombre consta de tres ingredientes que se mezclan en diferentes proporciones según la disposición de cada persona: “acción, placer e indolencia” (EMPL, RA, 254). La indolencia o reposo cumple un papel negativo, en el sentido de que su finalidad es el descanso o la preparación de las personas para llevar a cabo actividades o perseguir placeres pues la naturaleza humana es “incapaz de soportar una actividad o placer ininterrumpidos” (Ibídem). En cuanto a la acción, entre las actividades que las personas podrían llevar a cabo, la industria y las artes son para Hume las que más beneficios traen: “En los tiempos en los que florecen la industria y las artes, la gente se mantiene permanentemente ocupada y disfruta, como recompensa, de la propia ocupación, así como de los placeres que son fruto de su trabajo [es decir, hay un doble sentido en el que la industria promueve la felicidad]. La mente cobra nuevo vigor, aumenta sus poderes y facultades y, gracias a la asiduidad en una actividad honesta, satisface sus apetitos naturales e impide que surjan otros antinaturales, que suelen aparecer alimentados por la facilidad

y la ociosidad” (Ibídem). Al mismo tiempo, el progreso en las artes mecánicas puede producir el refinamiento en las artes liberales y “la misma época que produce grandes filósofos y políticos, renombrados generales y poetas, suele abundar en hábiles tejedores y carpinteros de ribera” (Ibídem, 255).

El progreso de las artes refinadas, a su vez, involucra también el mejoramiento de los individuos pues se convierten en personas más sociables y el hábito de conversar y “contribuir al mutuo placer y entretenimiento” (Ibídem) fomenta su humanidad con lo cual “laboriosidad, conocimiento y humanidad” se unen en “una cadena indisoluble”. De modo que la laboriosidad promueve el conocimiento y la sociabilidad; y el comercio y la manufactura son condiciones necesarias para la conformación y mantenimiento del ámbito cultural e intelectual. Y no sólo eso sino que se propicia la movilidad social ascendente y el reconocimiento político: “cuando el lujo [el consumo] alimenta el comercio y la industria, gracias a un adecuado cultivo de la tierra, llegan a ser ricos e independientes, mientras que los comerciantes y mercaderes adquieren una participación en la propiedad, y consiguen autoridad y consideración para esa clase media que es la mejor y más firme base de las libertades públicas” (Ibídem, 260).

Pero es en la esfera de lo individual donde se refleja la perspicacia de Hume a la hora de analizar el impacto del progreso económico sobre la felicidad humana. En los ensayos “Del Comercio” y “El Refinamiento en las artes” Hume afirma que el crecimiento comercial internacional obedece al interjuego de cuatro tipos diferentes de pasiones. Por un lado, las “causas del trabajo” (EMPL DC, 247): el deseo de consumo, que es de carácter general e incluye todas las gratificaciones permitidas por ese consumo, el deseo de acción, de vivacidad y la avaricia o deseo de ganancia (EMPL DC, 129) que es una pasión “universal, que actúa en todo tiempo, en todo lugar y en toda persona”. A estas cuatro causas del trabajo se le suma también la curiosidad o el amor del conocimiento, aunque la influencia de éste es “muy limitada y requiere juventud, tiempo libre, educación, talento y ejemplo, para que pueda guiar a una persona” (Ibídem).

La relación entre la acción, la vivacidad y la avaricia con el consumo requiere del análisis de la sección del *Tratado* denominada “De la curiosidad o el amor a la virtud” (T 1,2.3.10/ SB 448-54). Allí Hume afirma que lo que conduce a la actividad intelectual es el amor a la actividad misma, de modo que la pasión básica involucrada es el amor por la acción, el cual puede asumir varias formas. Pero más allá de esas formas, para que la actividad sea gratificante se requieren dos condiciones. Que se trate de un desafío genuino a nuestras capacidades y que el objeto de la acción tenga alguna

utilidad aunque ésta no es un fin en sí mismo sino más bien instrumental en el sentido de hacer la actividad más interesante. Para Hume la mera idea de verdad es necesaria para “fijar la atención” y volver interesante la acción. Y, debido a que esta pasión es de naturaleza muy general explica el interés en actividades tan diferentes como “cazar y apostar”, por ejemplo o, como apunta en los discursos políticos, en los negocios: “No hay anhelo o demanda de la mente humana más constante o insaciable que la de ejercitarse y emplearse en algo y este deseo parece ser el fundamento de la mayor parte de nuestras pasiones y actividades. Prívese a un hombre de toda actividad y ocupación seria y correrá inquieto de una diversión a otra. El peso y la opresión que la ociosidad le hace sentir son tan grandes que, con sus inmoderados excesos, se labrará la ruina. Désele un modo de emplear su mente (...) y dejará de sentir la insaciable sed de placer” (EMPL, DI 279).

En ese sentido, Hume no asocia la gratificación provista por la actividad económica con el desempeño de operaciones mentales o físicas particulares, sino con la búsqueda de ganancia en general o el proceso más inclusivo de mejorar la posición económica de alguien. Al mismo tiempo, “acción” y “consumo” comparten un elemento en común: la vivacidad, la cual contrasta con el estado de permanente tranquilidad o reposo (indolencia) o la total ausencia de pasión. La actividad económica para Hume en este sentido se asocia también con el sentirse vivo (T, 2.2.4/ SB 352-353) que es intrínseco al deseo como tal. Como afirma en el *Tratado*, “reconozco que la mente es de suyo insuficiente para entretenerse consigo misma, de modo que busca naturalmente algún objeto extraño que pueda producirle una viva sensación, agitando su espíritu” (Ibídem). La actividad económica no sólo aportaría vivacidad a través del consumo y la acción sino que además refleja el deseo de poseer, el sentimiento del empuje del deseo. “Si el empleo que se le proporciona es lucrativo (...) estará con tanta frecuencia pendiente de la ganancia que gradualmente se desarrollará en él una pasión por ella y no conocerá mayor placer que el comprobar a diario el aumento de su fortuna” (Ibídem).

La clase de análisis que lleva a cabo Hume de la motivación económica, que incluye pasiones variadas y la observación del comportamiento humano a través de la historia, permite ver la conciencia humeana de la pluralidad y complejidad de factores que intervienen en la actividad del hombre. Este produce con el fin de consumir pero al disfrutar de la actividad económica misma no sólo busca desafiar aquello que le resulta un obstáculo sino que en el curso de esa búsqueda desarrolla nuevas pasiones que

sostienen y preservan la dinámica. Como sostiene Rotwein¹⁰, Hume tiene una “inusual capacidad” para hacer justicia a las diversas facetas de la experiencia humana incluso en medio del afán por hallar uniformidades que habiliten tratar a la economía como una ciencia. En ese sentido, los escritos económicos de Hume permiten articular el punto de vista humeano respecto a la felicidad como un compuesto de varios ingredientes, algo que es explícitamente defendido en “El Escéptico”, por ejemplo, donde rechaza la idea de que la felicidad humana reposa en la consecución de un fin único (EMPL Esc 166-182).

Ahora bien, aceptada la perspicacia de Hume para observar y analizar la experiencia humana y en especial, en relación a la actividad económica y sus conexiones con la felicidad y las pasiones, cabe preguntarse cuál es su posición en lo referido a la situación desventajosa de los trabajadores pobres aunque asalariados.

Trabajo y naturaleza humana

A diferencia de varios de sus contemporáneos (y conforme a ese igualitarismo psicológico que mencionamos antes), Hume creía que los miembros de la clase pobre y trabajadora eran motivados por las mismas pasiones y deseos que cualquier otro, incluso los pertenecientes a las clases jerárquicas. Y, aunque estaba de acuerdo en que muchas veces, el comportamiento económico de los pobres parecía ser irracional, él explicaba que esto era el resultado de la frustración y el desaliento por parte de las circunstancias externas, lo cual intensificaba lo que Rachel Cohon¹¹ denomina “miopía temporal”, es decir, preferir un bien menor pero cercano a otro mayor más alejado en el tiempo aún a sabiendas de la diferencia entre ambos bienes. Dado que los seres humanos parecen tener una natural tendencia o deseo de trabajo y actividad, el no poder satisfacer este deseo a menudo lleva a los individuos a equivocarse y perseguir placeres inmediatos. Incluso a nivel general esto es un dato relevante para Hume pues él considera que la plenitud o la penuria en la que los habitantes viven es fuente del carácter de una nación pues “la pobreza y el trabajo duro degradan la mente del común de la gente”. Y aunque acepta que ciertas condiciones difíciles pueden ser un acicate

¹⁰ Eugen Rotwein, *Op. Cit.* p. 125.

¹¹ Cohon, Rachel (2008) *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*. Oxford. Oxford University Press, p. 219.

para el trabajo¹², también argumenta en “Del Comercio” que los trabajadores deben obtener un salario justo que les permita “disfrutar del fruto de su trabajo, de una plena cobertura de todas sus necesidades y de muchas comodidades de la vida” (EMPL DC 250). Y esto no solamente porque “aumenta el poder del Estado” pues se facilita y equilibra el pago de impuestos, por ejemplo, sino también y más importante aún, porque la igualdad en cuanto el acceso al lujo es “la más apropiada a la naturaleza humana” (Ibídem). Hume reconoce que los bienes lujosos¹³ (que están por encima de las necesidades básicas) son incentivos reales para los trabajadores y a él le interesa particularmente lo que incentiva al trabajo y las inclinaciones de la gente.

Por otro lado, Hume respondía con este tipo de afirmaciones a cierta opinión depreciativa y severa acerca de los trabajadores circulante en el pensamiento económico del siglo XVIII. Esta posición que consideraba útil la pobreza argumentaba que había que pagar salarios apenas para el nivel de subsistencia y gravar con altos impuestos aquellos bienes típicamente consumidos por los trabajadores (por ejemplo, y en especial, las bebidas alcohólicas) pues se los consideraba perezosos, indolentes y con inclinaciones hacia el comportamiento licencioso. Lo único que podía motivarlos era satisfacer las necesidades más básicas. Cualquier cosa por encima de ello, alentaría el comportamiento disoluto o libertino y bajaría su productividad. En ese contexto, la relación que Hume quiere establecer entre la producción de bienes lujosos y el poder del estado, no puede coexistir con la tesis de la utilidad de la pobreza.

En el argumento humeano, el individuo que trabaja es el punto de partida, todo es perseguido por el trabajo y éste es estimulado por el deseo de consumir, en especial si se trata de cosas valiosas. Pero todo este mecanismo sólo funciona si los trabajadores pueden explotar su propia labor. Por otra parte, el argumento de Hume no aclara si el Estado debía intervenir de alguna forma en la relación trabajador-patrón (en virtud de que si la esfera comercial es pobre el poder del Estado disminuye también) aunque

¹² En un agregado al ensayo “De los impuestos” Hume sostuvo: “Se ha observado siempre, en años de escasez, si ésta no es extrema, que los pobres trabajan más y viven en realidad mejor, que en años de gran abundancia (...) Un fabricante importante me ha dicho que, en el año 1740, en el que el pan y las provisiones de toda clase eran muy caros, los trabajadores no sólo se las apañaron para vivir, sino que pagaron deudas que habían contraído en años anteriores (...) más favorables y [de] mayor abundancia” (EMPL DC Vr b 541).

¹³ Para Hume, el lujo no es en sí mismo bueno o malo siempre que se mantenga dentro de ciertos límites marcados por el contexto social del individuo: “Ninguna satisfacción, por sensual que sea, puede estimarse viciosa *per se*. Una satisfacción sólo es viciosa cuando absorbe la totalidad de los gastos de una persona y la inutiliza para cumplir con las obligaciones y los actos de generosidad que su posición y su fortuna requieren. Supongamos que alguien corrige su vicio y emplea parte de sus gastos en la educación de sus hijos, en ayudar a sus amigos y en aliviar a los pobres. ¿resultaría de ello algún perjuicio para la sociedad? (EMPL RA 261) Por otro lado, la obtención y producción de bienes lujosos también puede convertirse en un impulso para el comercio y la industria y con esto, del poder del Estado al apartar “a los hombres de su indolencia” (EMPL DC 249).

presumiblemente los trabajadores, para Hume, debían negociar libremente con los empleadores. En cualquier caso, en el esquema humeano el trabajador es más productivo a partir del incentivo material. Esto no significa que Hume argumente que las políticas económicas deban tener como consecuencia incrementar la felicidad humana, sino que él sostiene que tales políticas están justificadas en razón de la naturaleza del hombre. En tal caso, negarle a los trabajadores “el fruto de su labor” es un error porque contraría a la naturaleza humana, o porque los bienes lujosos incitan el deseo de trabajar y al mismo tiempo gratifican los sentidos y apetitos al tiempo que la mejor política que el soberano debe llevar adelante es “seguir la inclinación común de la humanidad y aplicarle todas mejoras a las que es susceptible [pues] (...) la felicidad de los súbditos aumenta el poder del soberano (...) y es violenta la política que engrandece lo público a costa de la pobreza de los individuos” (EMPL DC 246/7) amén de que “cuando la riqueza está en pocas manos, todo el poder reside en ellas, y sus poseedores no tardarán en conspirar para hacer que toda la carga recaiga sobre los pobres y para oprimirlos más todavía, lo que desalienta toda laboriosidad” (EMPL DC 250).

Esto significa que Hume no apela a la psicología humana como una consecuencia deseable o el resultado de ciertas acciones sino más bien como hechos acerca de las personas. Las personas son de determinada manera y en virtud de eso deben ser promovidas determinadas políticas económicas acordes a esa naturaleza. Visto de este modo se podría argumentar que esto viola la conocida denuncia humeana de que no debe pasarse del “es” al “debe” cuando se trata de asuntos prácticos o morales. Pero esto podría salvarse si se considera a las acciones económicas como parte de acciones institucionalizadas, de forma análoga al tratamiento que Hume hace de la justicia, donde el “debe” se deduce de “es” pero no a partir de cualquier hecho sino de hechos institucionales, es decir, hechos vinculados a reglas constitutivas. Ciertas acciones relativas a la justicia, las promesas y los contratos, por ejemplo, (vinculadas a lo que Hume llama “virtudes artificiales”) no pueden ser entendidas aisladamente pues tienen su referencia en algo más, algo que va más allá de las personas (pacientes) afectadas por ellas. En esos casos, el comportamiento del agente es evaluado a través de su relación con algo que va más allá de él y los pacientes involucrados. Es decir, esas acciones tienen significado sólo dentro de un marco objetivo y diferente de los individuos y sus cualidades. Por ejemplo, pagar los impuestos no es simplemente dar dinero a otra persona que tiene intención de recibirlo. Implica además una práctica social o institución, una forma especial de contrato. Las acciones individuales de este

tipo no son auto-contenidas y completas pues deben ser evaluadas en ese marco institucional que les da sentido y pueden ser aprobadas como instancias de esas prácticas institucionales sólo porque tales prácticas ya existen y son aprobadas.

Por otra parte, también es posible colocar el argumento de Hume bajo cierto principio moral general de corte utilitarista porque el propio Hume conecta la naturaleza humana y el bienestar o felicidad. Un principio tal podría ser que es moralmente aceptable toda política económica que incremente la felicidad o el bienestar humano con lo cual las medidas económicas podrían ser consideradas buenas en tanto incrementen el bienestar al no ir en contra de ciertas pasiones.¹⁴

Si se agrega un principio de este tipo, se podría formular un juicio o inferencia práctica que involucre una valoración moral relativa al salario de los trabajadores. La formulación sería la siguiente:

- (1) Las políticas económicas aceptables moralmente son aquellas que incrementan la felicidad o bienestar del hombre.
- (2) Las políticas económicas contrarias a la naturaleza humana, o que violen la natural inclinación a mejorar el propio bienestar económico, reducen la felicidad del hombre.
- (3) Negar a los trabajadores “el fruto de su labor” va en contra de la naturaleza humana.
- (4) Por lo tanto, las políticas económicas que niegan a los trabajadores el fruto de su labor serían moralmente inaceptables.

Claro que es posible cuestionar, en primer lugar, la validez de la premisa (2) a partir de ciertos datos empíricos, por ejemplo. Pero, además de eso, siempre surgen problemas acerca del significado del término “naturaleza humana”. El más relevante, en este contexto, es que, dada la vaguedad del concepto mismo, podría no haber acuerdo acerca de las características de esa naturaleza. De hecho, quienes apoyan la tesis de la utilidad de la pobreza podrían también hablar de una naturaleza del hombre y defender tal tesis en base a términos psicológicos.

En tal caso, la tarea es más compleja pues se trataría de dos teorías rivales acerca de la naturaleza humana que es algo escurridizo, por decirlo de algún modo. Pero, en ese sentido, la explicación de Hume de la naturaleza del hombre puede servir

¹⁴ Hume asocia las pasiones con la felicidad cuando las define como fuentes de “nuestra felicidad” (EPM Ap.2- 12/ SB 301-302).

para explicar el comportamiento económico individual apelando a motivaciones psicológicas aunque sin desatender el aspecto racional o calculador del ser humano.

Hume explica la agencia humana (en el libro II del *Tratado*) subrayando los aspectos no cognitivos de la naturaleza humana. Pero aunque las pasiones son, en tanto rasgos o existencias originales de la mente, las que anteceden y median nuestras creencias, preferencias o intereses, la razón aporta los datos relativos a la existencia del objeto de esa pasión y a los medios necesarios para satisfacerla. En ese sentido, la inclinación al trabajo es la primera inclinación natural para satisfacer alguna pasión: ambición, el orgullo (o vanidad) de poseer cosas, por ejemplo, aunque esto no iría en contra de explicaciones económicas racionalistas de la acción humana sino que las complementaría.

Por otro lado, sería difícil asociar la tesis de la utilidad de la pobreza con la naturaleza humana en virtud de que tal tesis asume que la naturaleza varía según el grupo socioeconómico al que se pertenece. En este caso, los trabajadores forman un grupo particular con cierta naturaleza y determinadas inclinaciones que los lleva a comportarse de determinada manera. Además de carecer del mismo nivel de generalidad que el concepto de naturaleza humana de Hume, esta teoría tendría problemas adicionales para explicar, por ejemplo, cómo puede emerger una clase comercial del grupo trabajador y cómo podría darse el movimiento entre grupos. En ese sentido, la posición de Hume sería, desde el punto de vista explicativo, mejor que la de aquellos que defienden la utilidad de la pobreza.¹⁵

En cualquier caso, el aporte de Hume sirve para poner sobre la mesa las cartas en los tiempos que hoy corren y revelar nuestros propios presupuestos acerca de la naturaleza humana y su relación con el bienestar y la felicidad.

¹⁵ Esta posición ha tomado diversas formas a lo largo de la historia. Para conocer su relación con los cambios político-económicos de los siglos XVII y XVIII, véase, en este mismo volumen, el trabajo de Javier Flax, “Con pan y sin trabajo. Las concepciones antagónicas de Tom Paine y Joseph Townsend”.

Trabajo, Terapéutica y Política en los escritos kantianos¹

Laura I. Rodríguez²

(UNS)

Esta comunicación retoma la reflexión kantiana sobre el trabajo en escritos de distinta índole y pensados para fines también diversos: nuestro interés se centra en la significación kantiana del trabajo de profesor en la universidad: la obra principal de referencia es el *Conflicto de las Facultades*.

Una hermenéutica situada del texto exige de su articulación con otras fuentes, a nuestro criterio son insoslayables sus lecciones sobre *Pedagogía*, como la *Antropología en Sentido Pragmático*. En atención a esta reconstrucción, el presente trabajo se estructura en tres partes: una presentación del escenario histórico-político de la obra de referencia, una reconstrucción del sentido ético-ontológico del trabajo para la vida en general, y finalmente una articulación de estos sentidos con el significado político del trabajo expuesto en el *Conflicto*.

Anima nuestra propuesta encontrar elementos que nos permita situar la importancia del trabajo para la organización de la propia vida. La historia de la filosofía moderna, y en particular la obra kantiana ofrece conceptos y herramienta para recuperar sentidos que nos permite defender un concepto de trabajo por fuera de cualquier régimen que vulnere y devore la vida misma, a través de la explotación y extinción del trabajo en su poder de individuación de una vida que debe ser pensada en equilibrio consigo misma.

El escenario histórico del *Conflicto de las Facultades*

¹ La edición alemana de referencia para la citación de las obras kantianas es la versión digital Kant im Kontext I. CD-ROM, Vol 10, Karsten Worm - InfoSoftWare, Berlin 2000. Las traducciones al castellano, con las variaciones que ocasionalmente se introduzcan, si ello fuese a nuestro criterio necesario, están aclaradas en el cuerpo del texto conjuntamente con la notación propia de la edición digital. En todos los casos incorporamos en el sistema de citación, las indicaciones correspondientes a la edición alemana.

² **Laura I. Rodríguez** es **Profesora Adjunta** en Historia de la Filosofía Moderna, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Su tema de tesis doctoral es: "Querer lo común: Lo individual en la construcción kantiana de la unanimidad epistémica y de la unidad de la vida en común". Es Co-directora del Proyecto de Grupos de Investigación "Individuo, Individuación, Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas", Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. E-mail: isarodrisilveira@gmail.com.

En el *Conflicto de la Facultades* (publicado en 1789), Kant tematiza el trabajo del filósofo en el cruce del concepto del trabajo como cumplimiento del deber que implica el cargo de profesor de las facultades, en épocas de Federico Guillermo II, y del trabajo como ejercicio propiamente docto.

Somos conscientes de que es problemática nuestra afirmación “el trabajo del filósofo” puesto que en el texto de la *Antropología*, Kant señala que el filósofo no debe ser considerado un trabajador, sino un investigador de la verdad o sabiduría (*weisheistforscher*), (Kant, 2004: 216, VII 280 nota 3) y el texto del conflicto parece ir en este sentido, sin embargo nuestra hipótesis de lectura es que Kant en estos textos, habla como *arbeiter*; es decir en y desde las relaciones de la facultad de filosofía con el estado y el pueblo, es decir, a partir de su análisis de las relaciones de la facultad de filosofía con el resto de las facultades que integran la universidad.

Dicha obra es un texto de coyuntura producido en respuesta al exhorto regio al filósofo de que se abstenga de continuar con su filosofía crítica, si ello atenta contra los dogmas fundamentales de las Santas Escrituras y del cristianismo (1794). *La Religión en los Límites de la razón* (1793) es la obra que motiva la censura regia, al respecto debe recordarse el señalamiento de que el acontecimiento que está en la base de esta censura es la denominada Querrela del Panteísmo, que se inicia con el problema de la ruptura definitiva entre la filosofía racional y la fe (Bolduc, 2015: 52), y se consume con el problema del ateísmo y de una forma igualitaria de comprender la organización de la sociedad.

El debate Mendelssohn-Jacobi (1786) constituye el núcleo de esta querrela; y es Jacobi, quien acusa a la filosofía crítica kantiana de spinozista por no asumir las consecuencias de un racionalismo cuya secularización derivaría necesariamente en ateísmo (sinónimo de spinozismo). Sobre este escenario, el peligro de spinozismo atraviesa la *aufklärung* como proyecto enemigo con el despotismo ilustrado. En este contexto la tesis kantiana desplegada en su obra de 1793 reforzaría el estado de sospecha sobre la *aufklärung*: como observa Bolduc, la subordinación de la religión y de la política al consentimiento de la razón práctica comporta gravedad para el nuevo estado prusiano. Bajo la tesis de la razón práctica como criterio de interpretación de las sagradas escrituras, Kant desplazaría a la autoridad eclesiástica luterana y pietista de ser la guía moral de la política (70).

Esta breve síntesis sobre el contexto de producción del *Conflicto* tiene el sentido de mostrar el escenario histórico en el que Kant elabora de forma oblicua el

mencionado concepto de trabajo en las universidades en su doble o triple dimensión de funcionario, docto, e investigador de la sabiduría, a partir de las relaciones limitantes de cada facultad entre sí y respecto del Estado.

Esta dimensión compleja del trabajo del profesor en la universidad anuda, de todos modos, obediencia y libertad en la constitución propia del trabajo. En efecto, si nos remitimos a otras fuentes como paso previo al análisis del trabajo de profesor y filósofo que Kant tematiza en la obra que tomamos como referencia, encontramos una significación antropológica que sitúa el trabajo entre la coacción y la peligrosa irrealdad del puro juego (Philonenko, 2004: 54).

Trabajo y terapéutica en los escritos del filósofo como profesor

En efecto, en sus lecciones sobre *Pedagogía*³, Kant reflexiona sobre la naturaleza de la ocupación propia del juego y del trabajo. La primera es agradable por sí misma, en cambio la referida al trabajo responde a un objetivo que no se agota en la propia ocupación. En el acto de pasear, de mezclar las cartas, el placer reside en la propia actividad: cuánto más largo sea el paseo, más agradable es; de la misma manera, los hombres suelen estar mucho tiempo sentados mezclando las cartas, jugando a los naipes. Por el contrario, en la ocupación del trabajo, el placer es diferido hacia algo distinto respecto de la actividad del propio trabajo. Esta se evalúa agradable en la medida en que su sentido cae fuera del acto mismo de trabajar.

El trabajo está atravesado por la presencia de cierta coacción, y por lo tanto de displacer. La humanidad se ha preguntado si acaso Dios no hubiese sido más bondadoso en eximirnos del trabajo. Kant responde que el paraíso no pertenece al registro de la felicidad, si se expulsa el trabajo. Adán y Eva hubiesen sucumbido al atormentamiento del aburrimiento de haber permanecido en el paraíso bajo el ocio.

El motivo de la patología aparece ligado a la inactividad propia de la vida sin trabajo, comprendida como ausencia de reglas, como una forma de nihilismo: a tal efecto, es relevante recuperar la tesis de Ménard sobre el valor que alcanza en la obra de Kant la negatividad en el contexto de una filosofía crítica interpretada como el ejercicio de una cierta terapéutica: la autora releva en la obra crítica kantiana un sentido de la negación que se aparta de los valores de la ausencia, y que por el

³ Tomamos como referencia la edición castellana realizada en nuestro país por Oscar Caerio. Cfr., Kant, I (2009), *Sobre Pedagogía*, Córdoba: Encuentro. Esta obra remite a un corpus compuesto por clases que el filósofo debía impartir en la universidad de Königsberg durante los períodos de 1776-1777, verano de 1780, en el invierno de 1783-1784, y 1787-1787.

contrario aguarda el sentido y la función ontológica de constatar la existencia, y con ello, el efecto terapéutico de disipar el riesgo de una razón que se contradice a sí misma precisamente por hallarse envuelta en una negatividad que puede devenir alucinatoria (Ménard, 1990: pp. 26-71).

Bajo esta perspectiva positiva de la negatividad, Kant comprende el *displacer* no como ausencia de *placer*; y así como en el campo de la física, la resistencia o repulsión remite a la positividad de la materia (1990: 62), en el texto referido a la educación la negatividad del trabajo expresada como *desagrado* o *coacción* alude a la realidad de una vida *pletórica* de objetos, de sensaciones y de relaciones. En la primera edición alemana de la obra –poco antes de la muerte del filósofo– su discípulo y editor de estas lecciones anota la pregunta acerca de las causas por las cuales los hombres retirados de la actividad “se vuelven *descontentos* y *enfermizos*”:

La causa de ello me parece que consiste en que el trabajo realizado en una profesión o un cargo nos pone en varias relaciones, introduce pues en nuestras vidas una cierta variedad, que agradable o desagradable –y si se trata de esto último no en un grado predominante–, acrecienta nuestras fuerzas, y mantiene despiertas nuestra animación y nuestra buen voluntad (Kant, 2009: 76).⁴

La variedad de relaciones en una proporción equilibrada de *agrado* y de *desagrado* se opone al vacío propio del sostenimiento de una vida sin la medida necesaria de la *coacción*. En *La Antropología en sentido pragmático* el vacío *Leere* se especifica como vacío de sensaciones, *Leere an Empfindungen*, como el impulso de eludir constantemente el tiempo presente hasta el extremo del suicidio: “Los ingleses se ahorcan por pasar el tiempo” (Kant, 2004, 159, § 61, VII 233) sostiene el filósofo.

Frente a este estado, el trabajo –sostiene Kant– llena el tiempo: lo determina. El trabajo es la ocupación que hace posible la experiencia de una temporalidad vivida y saciada, la variedad de relaciones del trabajo es retomada por Kant a partir de la imagen de los *mojones* en que también puede figurarse el espacio, para conformarse como tiempo recorrido (cfr. 2004, 161, VII, 234). La metáfora de un espacio con *mojones* limita la dispersión de una temporalidad, que de no ocuparse, despoja la vida

⁴ La presente nota corresponde al editor Friedrich Theodor Rink, discípulo de Kant, a quien el filósofo habría entregado sus anotaciones y apunte, para que “escogiera las más útiles para el público”, y que dio lugar a su publicación en forma de tratado en 1803, al respecto Cfr. el estudio introductorio de Philonenko en *Réflexions sur l'éducation* (Kant, 1967, 12), así como el estudio introductorio de la edición, que hemos tomado como base, (Kant, 2009, 10).

de objetos, de sensaciones, es decir la suma en el vacío, en una irrealidad, que el propio juego no podría disipar.

Así entendido, el trabajo en su significación antropológica –y podríamos agregar, terapéutica– plantea una relación con el tiempo que parece reeditar la matriz gnoseológica del esquematismo como el procedimiento por el cual la temporalidad se determina por mediación de un entendimiento legislador y constitutivo de la experiencia y que por ello mismo también nos redime del riesgo de la nada propia de la rapsodia.

Como ya se señaló en relación con el *Conflicto*, también los textos de la *Antropología y Sobre la Educación* remiten al Kant que escribe desde su obligación de ser profesor, desde las funciones que implica su cargo en la universidad, pero también por fuera de los límites curriculares⁵. Sus reflexiones sobre el trabajo se articula con su experiencia como filósofo, como educador y como trabajador: en ambos textos es posible articular núcleos teóricos, matrices que están en la base de sus producciones teóricas. Aquella posición determinante del trabajo respecto de la temporalidad se articula con la obra crítica en la elaboración de un concepto positivo de la negatividad y del límite: la restricción de una vida de trabajo y de ocupación es un reaseguro contra el aburrimiento, y el suicidio.

El trabajo del filósofo en los límites de la universidad y del estado

En el *Conflicto de las Facultades*, Kant tematiza la cuestión del trabajo, en el contexto de las relaciones del trabajo del filósofo con respecto a los límites del estado: el exhorto regio es reelaborado por el filósofo desde la perspectiva positiva de la negatividad y del límite; y no como una simple concesión. O en todo caso aún si hubiese algo de sesión, el resultado es el señalamiento al rey de que en los límites del estado, el trabajo del filósofo requiere de un espacio liberado respecto de los intereses legítimos del mismo, pero también de los reclamos del pueblo. El estado habrá de limitar para potenciar un espacio de trabajo en libertad, de modo que al exhorto regio Kant devuelve un concepto positivo de la limitación.

En relación con los intereses del estado respecto de las facultades de teología, derecho y medicina, y filosofía, Kant plantea un ordenamiento aparentemente

⁵ Mientras sus lecciones sobre Pedagogía constituyen un corpus compuesto por clases que responden – como ya se indicó – a sus obligaciones docentes, la *Antropología en sentido Pragmático*, según lo indica la crítica, remite a cursos extracurriculares, cfr., Rivero, A, “Introducción” en Kant, I (2004) *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza.

jerárquico de las mencionadas facultades en inferiores y superiores. La tesis de base es el interés del estado sobre las mismas, en tanto tiene funciones de gobierno respecto de la conducta externa del pueblo, y por lo tanto también le concierne el pensamiento de la población. Las facultades de teología, derecho y medicina son las facultades superiores, mientras que la facultad de filosofía es inferior. Este orden se funda, entonces, en el grado de pertinencia del estado respecto del cuerpo doctrinario y teórico que conforma cada facultad.

Al estado le concierne el pensamiento, incluso el más íntimo, en la medida en que debe ofrecer las condiciones para la constitución de una forma republicana de la existencia. A diferencia de la conducta externa, la relación del estado con el pensar no es de gobierno en el sentido de una posición de intervención mediante la producción de libros pedagógicos, leyes o normas que dirijan el pensar, sino de una posición de auto-restricción con miras a liberar un espacio para el ejercicio de la libertad de pluma, como condición limitante del despotismo de las minorías y de las mayorías. El estado cercena la conducta externa para liberar el espacio de libertad de pensamiento como forma de asegurar sus dominios o la gobernabilidad.

La relación docto-funcionario⁶ se presenta de un modo diferente para las facultades superiores y la inferior: El teólogo arremete contra la razón, si asume una posición docta frente a la Biblia. Las obligaciones propias de su ocupación le exige mantener viva la confianza del pueblo en sus maestros, y por lo tanto no entrometerlo en cuestiones eruditas, que podrían despertar la anarquía política de la inmoralidad u amoralidad.

El jurista tampoco tiene jurisdicción sobre las leyes públicas del estado, aún cuando en su praxis se halle siempre en situación de confrontar la legitimidad de las mismas, al respecto le está vedado tanto emprender la defensa de las mismas, como alentar su desobediencia.

El médico goza de mayor libertad que los anteriores: su posición docta está exigida por la naturaleza misma de sus contenidos, por su proximidad a la verdad y por lo tanto, por su distanciamiento respecto del criterio de autoridad. La relación con la verdad la emparenta con la facultad de filosofía. El estado debe en este caso ejercer el

⁶ Kant elige el término “letrado con estudio” para diferenciar la posición docta de las facultades superiores, respecto de la facultad inferior de Filosofía. A esta última le corresponde los propiamente doctos (*eigentlichen Gelehrten*). Esta distinción se basa en que en las primeras las obligaciones del cargo están relacionadas con un saber que tiene más bien los caracteres del peritaje que del ejercicio de la autonomía propia del juzgar (Cfr. Kant, 1999: 2, VII, 18). Remitimos por otra parte a nuestro señalamiento anterior sobre la renuencia kantiana a concebir al filósofo como trabajador, funcionario o docto.

poder de policía de impedir procedimientos de curandería en pos de la seguridad pública, y se autolimitará en lo concerniente a la verdad.

La república se realiza en la medida en que se limita tanto la posición de autoridad de la Iglesia (clave en la construcción de las monarquías absolutas del siglo anterior a Kant), así como de la anarquía propia de la plebe que puede ser instigada desde el poder legislativo. El límite a la posición docta del teólogo, del jurista, y del médico es la seguridad pública, la gobernabilidad entendida como reforzamiento de una posición de autoridad que no coincidiría ni con el orden monárquico, ni con el orden democrático. El médico en cambio podría integrar el consejo de sanidad, formar parte de la autoridad del gobierno, sin que ello derive en el despotismo de las monarquías absolutas, ni en la anarquía de la plebe.

En los pasajes en que Kant parece limitar la libertad del teólogo, del jurista y del médico, al punto de no comprenderse en qué consistiría la posición docta o letrada para estas facultades; en realidad prepara el terreno para defender la *aufklärung*, puesto que cada una de esas facultades podrán asumir con legitimidad tal posición, si es asistida por la facultad de filosofía. Las facultades de teología, de derecho y de medicina deben escuchar a la facultad de filosofía para el ejercicio debido de sus funciones. En otros términos, el estado debe estructurar de tal modo las relaciones entre las facultades que entre ellas no se produzca un conflicto ilegítimo, vale decir un conflicto que derogue la vida republicana:

La facultad de filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha facultad no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito, de suerte que la Facultades superiores no puede sustraerse a las objeciones y dudas aireadas por la facultad de Filosofía (...) (Kant, 1999,11, VII, 28).

En un pasaje anterior, Kant señala la necesidad de que toda universidad cuente entre sus facultades con una facultad de filosofía, cuya presencia garantiza el ejercicio de la *aufklärung* en los límites de los intereses del Estado. La posición docta consiste en limitar el ejercicio despótico en el que podrían incurrir las facultades superiores, así por ejemplo, el filósofo desalentaría que el ejercicio de las profesiones se convierta en hechicería, en arte adivinatoria, o en una medicalización indebida de la población. La filosofía pondría, entonces, a su cuidado el desempeño autónomo de la población, como garantía de una forma de organización republicana de la vida.

No obstante lo señalado, la posición letrada o docta de las facultades también consiste en preservar este orden republicano. El clérigo, el jurista, el médico debe guardar una “distancia respetuosa” en su relación con la facultad de filosofía, pues esta última podría estar atravesada por cierta *aufklärung* que inste al funcionario a desobedecer las obligaciones de su profesión, en palabras del filósofo, la Facultad de Filosofía “despoja” a las Facultades superiores:

de las deslumbrantes plumas prestadas por el gobierno y trata con ellas en pie de igualdad conforme el canon de la libertad. Ésa es la razón de que las Facultades superiores hayan de mostrarse particularmente cautelosas en este punto y no deban consentir un matrimonio desigual con la inferior, sino mantenerla tenuemente alejada de sí a una respetuosa distancia, a fin de que el examen de sus estatutos no se vea dañado por el libre razonar de esta última. (Kant, 1999: pp. 6-7, VII, 23).

Como puede observarse el cumplimiento de los deberes de un cargo entraña para cada funcionario de las respectivas facultades en espacio de libertad signado por relaciones de autolimitación recíprocas: la libertad del jurista, del clérigo, del médico y del filósofo se juega en medio de relaciones, donde el otro es la medida negativa necesaria para el propio despliegue de su función docta o para el sostenimiento de un modo republicano de la vida.

Si bien no es objeto de este trabajo tematizar el concepto de verdad en la obra kantiana, cabe, no obstante observar que en el marco de estas relaciones de autolimitación, el ámbito de producción de la verdad se distancia de la autoridad, de los ámbitos decisión y de intervención sobre la sociedad. Nótese que en el pasaje citado, la posición docta o letrada de los funcionarios exige cierta cautela en la escucha a la Facultad de Filosofía: no sea cosa que el ejercicio del razonar interfiera en sus obligaciones e incurran en la dispersión anárquica de una vida sin normas, o en cualquier otra forma de despotismo. Este cercenamiento de los funcionarios es fundamentalmente cercenamiento al monarca. Ni la máxima posición de autoridad de gobierno, ni los súbditos que trabajan como funcionarios deben filosofar.

Por su parte, el filósofo se atiene a la verdad, en la medida en que se autolimita respecto del ejercicio de gobierno y de intervención sobre el pueblo. La obligación de su cargo consiste en el ejercicio de la libertad de pluma en los límites de la academia. En la república de las ciencias es quien se sienta a la izquierda del monarca y se dirige a él en secreto: su pluma no se extiende a las exigencias del pueblo. El trabajo del filósofo se resuelve en la figura del filósofo consejero, pero en el ámbito de la universidad.

Conclusión

El objeto de esta comunicación es pensar el trabajo a partir de la obra de Kant. El filósofo ha hablado del trabajo en el marco del ejercicio de su cargo de profesor, como desde su posición de educador y filósofo: las obras de referencia son *Sobre Pedagogía*, y *La Antropología en sentido pragmático*; y de manera más oblicua ha debido hacerlo en el *Conflicto de la Facultades* ante la censura de Guillermo I, esta última intervención es una defensa de la *aufklärung* como proyecto ético-político que nos permite inscribir esta comunicación en uno de los ejes que hemos propuesto para reflexionar sobre nuestra condición de trabajadores en el contexto de las universidades.

El trabajo anuda en sí el sentido de la libertad en los límites; y en este contexto, el valor positivo y terapéutico de la disciplina, si tomamos como referencia el sentido del trabajo como la ocupación del tiempo. Como aquella actividad que a diferencia del juego nos pone a resguardo de la dispersión propia de la temporalidad, del vacío y del suicidio. En el marco de la intervención kantiana en defensa de la *aufklärung*; el trabajo entendido como la ocupación de un cargo, alcanza un sentido ético-político, que nos pone a resguardo del despotismo de las minorías o de uno solo y del despotismo de las mayorías, si acaso los funcionarios asumen la posición docta o letrada como ejercicio autónomo del juicio, es decir, por fuera del criterio de autoridad, o como ejercicio de una obediencia razonada para el caso del letrado.

Bibliografía

Fuentes principales:

Kant im Kontext 1, CD-0, Karsten Worm - InfoSoftWare, Berlin 2000 ROM, Vol 1.

Traducciones:

Kant, I. (2009) [1787]. *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, ed. bilingüe, México, Universidad Autónoma de México.

----- (1999) [1789]. *La Contienda de las Facultades*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta.

----- (1991) [1798]. *Antropología en sentido pragmático*, trad José Gaos, Madrid, Alianza.

----- (2009) [1803]. *Sobre Pedagogía*, trad. Oscar Caeiro, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editor.

----- (2004) [1803]. *Réflexions sur l' éducation*, trad. Alexis Philoneko, v^o edición, Paris, J. Vrin.

Fuentes críticas:

Bolduc, C. (2015). *Kant et Spinoza. Reencontré paradoxale*, Paris, Le Félin.

David Ménard, M. (1990). *La Folie dans La Raison Pure. Kant Lecteur de Swedemborg*, Paris, J. Vrin.

Philonenko, A. “Le Problème de l' éducation” en Kant (2004) [1803], *Réflexions sur l' éducation*, trad. Alexis Philoneko, v^o edición, Paris, J. Vrin.

El trabajo de la filosofía y la filosofía como trabajo. Reflexiones sobre filosofía, enseñanza y poder en Spinoza

María Virginia Salotti¹

(UNS)

Introducción

En febrero de 1673, J. Ludwig Fabritius, profesor de la universidad de Heidelberg, escribe a Spinoza por orden del elector palatino para invitarlo a aceptar una cátedra de filosofía prometiéndole “disfrutar de una vida digna de filósofo, excepto el caso en que todo ocurra contrariamente a nuestra esperanza y expectativa”, advirtiéndole que “tendrá amplísima libertad de filosofar, y confía (el Príncipe) que no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida” (*Epistolario*, carta 47). El 30 de marzo Spinoza responde: “nunca he tenido la intención de enseñar públicamente...aunque he meditado largo tiempo sobre el asunto. (...) si quisiera dedicarme a la enseñanza de la juventud, dejaría de cultivar la filosofía. Luego, pienso que ignoro dentro de qué límites debe encerrarse esta libertad de filosofar, para que no parezca que quiero perturbar la religión públicamente establecida” (*Epistolario*, carta 48).

A partir del planteo esbozado en éstas cartas intentaremos un abordaje que permita en primer lugar, comprender el retiro de la escena de las instituciones públicas como muestra de la precaución spinoziana recurriendo a algunos aspectos claves del contexto socio-político; en segundo lugar, sin embargo, veremos que la cautela de Spinoza puede abordarse desde una perspectiva más amplia enmarcada en la crítica sobre el vínculo filosofía-gobierno o mejor aún, libertad de pensamiento-Estado. Recuperamos en este sentido las categorías ontológico-afectivas que nos permitirán reconstruir la perspectiva de Spinoza acerca de la dinámica saber-crítica-poder, y desde

¹ **María Virginia Salotti** es estudiante avanzada de la Licenciatura y el Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Es integrante del Proyecto de Grupo de Investigación “Individuo, individuación, transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético políticas” (2014-2017), dirigido por la Dra. María Cecilia Barelli y co-dirigido por la Lic. Laura Isabel Rodríguez. E-mail: virgiasalotti@hotmail.com.

allí volver la mirada sobre algunas de las tensiones que nos atraviesan hoy como docentes-funcionarios.

En argumentos de Spinoza es posible distinguir una tensión inicial entre la enseñanza y la filosofía que forma parte, a su vez, de una problemática más amplia reflejada en la articulación entre la libertad de filosofar y el hecho de respetar o perturbar el orden público, lo que nos conduce a pensar en los límites y las condiciones en que puede y debería ejercerse la reflexión filosófica.

Los motivos del rechazo: el contexto socio-político

Los años de 1671-73 resultan particularmente intensos en la biografía de Spinoza; si bien no ahondaremos aquí en las dificultades y persecuciones que padeció, nos interesa remarcar algunos hechos de violencia que pudieron haber contribuido a su postura crítica frente a la enseñanza institucionalizada. En abril de 1672 Francia invade las Provincias Unidas², se desata así un conflicto del que saldrán vencedoras no sin sufrir grandes pérdidas. Sin embargo, a pesar de la victoria, el gran pensionario de Holanda Juan de Witt fue asesinado por ser considerado culpable del desastre, no obstante haber permitido que Guillermo de Orange sea nombrado capitán general, almirante vitalicio y estatúder (cargo que confería control total sobre el ejército), confiriéndole así legitimidad e injerencia en el gobierno. Este episodio resulta paradigmático puesto que evidencia las complejas dinámicas presentes en la política y economía holandesa, polarizada en grupos pro monárquicos y grupos republicanos; el retorno al poder de la casa de Orange se afianza aún más cuando en 1675 logra que sus cargos se declaren hereditarios.

En este hostil clima político Spinoza impide la publicación en holandés del *Tratado teológico-político*³ en 1671. Entre sus detractores es posible enumerar autoridades civiles y religiosas, particularmente gomaristas o calvinistas ortodoxos, que ejercían fuerte influencia en la universidad de Leiden.

Spinoza considera que “los cismas no nacen tanto del ardiente amor a la religión, como de la diversidad de pasiones de los hombres o del afán de contradecir que todo, aún lo rectamente dicho, suelen tergiversarlo y condenarlo” (Carta 48). Si

² Las Provincias Unidas (Groninga, Frisonia, Overijssel, Gúeldre, Utrecht, Holanda y Zelanda) se organizaban bajo la forma de Estados Generales y Estados Provinciales, con la preponderancia de Holanda sobre las demás por ser la más poblada y la más rica. Así, el Pensionario de Holanda ostentaba en verdad un poder mayor que los demás y era una figura política prominente.

³ Publicado en latín en 1670.

bien el tema religioso se aborda específicamente en la primera parte del *Tratado teológico político*, como crítica sobre la religión revelada y las escrituras como hecho histórico, los cuestionamientos que Spinoza formula sobre el orden social y su visión de la constitución de la naturaleza desde la ontología propuesta en la *Ética* hasta la propuesta de un estado democrático en el *Tratado político* resultan inadmisibles tanto para los actores políticos como para católicos, calvinistas y judíos. Si bien el debate se enmarca en el proceso de secularización y de transformación en las relaciones entre religión y Estado, lo que preocupa a Spinoza es la cuestión de la libertad de pensamiento, el hecho de la potencia de la razón y el empeño en servirse únicamente de ella y no de los condicionamientos externos, sean éstos la coacción del propio Estado o los dogmas religiosos. Debemos hacer notar que la secularización, en tanto proceso, incluye el hecho de que frente a la necesidad de condenar determinadas transgresiones al orden establecido, los mecanismos del poder civil y del poder religiosos resultaron doblemente efectivos aplicándose juntos; en el caso de Spinoza, la persecución asistida la fomentaron los religiosos que se sirvieron de estructuras gubernamentales, mientras que éstos otorgaron a las autoridades civiles la legitimidad moral de la persecución.

Hasta aquí podría parecer que los motivos del rechazo de Spinoza a ejercer un cargo universitario responden a condicionamientos propios de la coyuntura socio-política. Sin embargo, una lectura detenida de la carta revela además motivos que dan muestra de la elección de un modo de vida; Spinoza afirma que su reticencia está ocasionada “no por la esperanza de mejor fortuna, sino por el amor a la tranquilidad, que creo poder conseguir de algún modo, con tal de que me abstenga de lecciones públicas”. La diversidad de pasiones y el afán de contradecir que, según podemos inferir están presentes en todos los ámbitos de poder, son los que verdaderamente ocasionan los cismas de los que Spinoza conoce las consecuencias y de los que no tiene interés en participar.

El interés por el reconocimiento: pasiones y afecciones

Si bien Spinoza no lo explicita en su carta, nos proponemos aquí identificar algunas de las pasiones que explicarían una “fluctuación de ánimos” que llevaría consecuentemente a controversias guiadas no por la búsqueda de razones convincentes sino como manera de acrecentar el poder; es preciso preguntarse qué deseos y afecciones subyacen a la base de las controversias religiosas y políticas que pueden costarle una existencia tranquila. Entre las preocupaciones que Spinoza enumera en el

TTP se cuentan “las controversias de los filósofos, debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte”, remarcando el hecho de que “(...) de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición” (TTP, Prefacio, p. 68).

A la advertencia por el surgimiento de cismas fruto de apasionamientos que no tienen que ver con la utilidad común sino con la búsqueda de reconocimiento que guía las acciones de sabios y religiosos, debemos agregar una llamativa advertencia sobre el impacto de las Academias: “Las Academias que se fundan con los gastos del Estado, se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor, si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación” (TP, cap. VIII, 49). El punto central de la preocupación oscila entre los apasionamientos de los que surge el odio y el disenso en el TTP al caso concreto de las academias sostenidas por el estado y los condicionamientos que estas imponen en el TP. En el marco de la teoría política spinoziana este pasaje podría parecernos contradictorio puesto que quien, sino el estado debería ocuparse de liberar lo más posible la razón y que mejor medio que una organización institucional que bajo su tutela seleccione el rumbo a seguir en la enseñanza: ¿cuál podría ser la contradicción entre los fines del estado y los fines de una educación libre y racional en las artes y las ciencias?

Si nos remitimos a la dinámica afectiva, el signo de la filosofía ejercida públicamente se vincula con la necesidad de reconocimiento y que se presenta bajo las categorías de ambición y humanidad:

Nos esforzamos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen.

Escolio. Este esfuerzo de hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agradar a los hombres, se llama ambición, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno. En otro caso suele llamarse humanidad. (*Ética* III, P 29)

Si bien no es extraño que la búsqueda de reconocimiento tenga en cuenta la mirada de los otros, es significativo que se presente generando dos consecuencia tales como la ambición y la humanidad. Es en este punto que el aporte de Spinoza roza nuestra contemporaneidad puesto que, más allá de las condiciones del contexto, pone

en evidencia modos de pensar en los que la consideración del otro puede anclarse únicamente en una aprobación que no enfatiza en vínculo sino las miradas individuales. Teniendo en cuenta que los modos de afectarse entre los hombres pueden estar signados sea por la ambición sea por la humanidad, resulta interesante volver a plantear la coacción no ya como una fuerza unidireccional sino como forma de la búsqueda de reconocimiento que atraviesa todas las acciones humanas, particularmente aquí, el ejercicio de la filosofía. En otras palabras la pregunta que subyace al planteo de la retirada de la escena política de Spinoza y a su consideración de las academias es la pregunta por el condicionamiento del pensamiento considerando que, como aclara Chauí (2004), “la coacción no debe ser concebida únicamente bajo la idea de una fuerza externa que se ejerce sobre nosotros, sino que como parte de la dinámica de la imaginación, tiene que ver más bien con una disposición afectiva interior”, “en la pasión somos determinados a existir, operar, sentir y pensar según la fuerza de una causa externa interiorizada; en la acción, lo que somos, pensamos, deseamos, sentimos y hacemos determina cómo nos relacionamos con las potencias externas. La libertad, por lo tanto, es una actividad corporal y psíquica de una causa eficiente interna adecuada o fuerte.” (Chauí, M. (2004), *Política en Spinoza*, p. 226).

La tarea filosófica de Spinoza

A pesar del rechazo manifiesto en las cartas, algunos autores acuerdan en el hecho de que el registro epistolar da cuenta del interés pedagógico que imprimió a sus intercambios con personalidades que requirieron su opinión y consejo sobre los más diversos intereses, desde la existencia de espectros hasta cuestiones de física (Ribeiro Ferreira, 2012; Bonadía de Oliveira, 2008).

A esto podemos agregar la influencia que Spinoza habría tenido en espacios de sociabilidad que excedían las universidades y que fueron apareciendo como parte del prolongado proceso de secularización, propiciando un nuevo modo de circulación de ideas hasta entonces poco frecuente, al margen de las condenas eclesiásticas y los cánones propios de círculos universitarios; espacios de pensamiento y debate de los que participaban comerciantes, pequeños industriales y artesanos, tal como señala Tatián (2012). En este mismo sentido, Israel (2012) remarca la relación existente entre el surgimiento de *ideas radicales* entre 1650 y 1750 y la dimensión social en la que se enmarcan, además de enfatizar sobre nuevos agentes que intervienen en una esfera

pública cada vez más plural, en la que circulan hombres de diversos orígenes y estratos.

La retirada de escena plasmada en el rechazo de un cargo de profesor no significa para Spinoza, según la lectura que aquí realizamos, una ausencia del debate filosófico o aún más la vacancia del ejercicio de la filosofía sino que implica lo contrario: la apertura hacia otros contextos de debate con condicionamiento diversos a los ya reconocidos por el filósofo en cortes y academias, en definitiva, otros modos de hacer filosofía que no requieren de la cátedra como espacio consagrado. Es en este sentido que se abre una perspectiva nueva y de una profundidad política resignificada, cuestionando a la filosofía como mera consejera moral en los asuntos políticos y pedagógicos, impregnada como afirma Chauí de un “deber ser” normativo y anterior a toda práctica. Se recupera así para la filosofía, en la figura del filósofo holandés y en su aparente retirada, la capacidad política por sobre la capacidad de realizar señalamientos éticos, inaugurando otro modo de entender la praxis política.

Conclusión

Lo que intentamos aquí es propiciar una apertura en el abordaje de la carta de Spinoza; salir de una lectura interiorista en la que se privilegian los motivos personales de rechazo, aún aquellos que podríamos comprender teniendo en cuenta el contexto de violencia social e institucional. Ampliar y extender el interrogante acerca de cuáles son las condiciones y los condicionamientos en medio de los cuales ejercemos la filosofía, nos involucra a interrogarnos como parte de instituciones, en qué medida nuestras búsquedas tienen que ver con lo común y en qué sentido tienen que ver con la necesidad de un reconocimiento ambicioso y a la vez alejado de la concepción de humanidad esbozada por Spinoza.

Bibliografía

Bonadía de Oliveira, F. “Por que Espinosa recusou o convite para ser professor de filosofia em Heidelberg?” En *Revista Trilhas filosóficas*, año 1, n° 1, enero-junio, 2008.

Chauí, M. (2004) *Política en Spinoza*. Buenos Aires, Gorla.

Tatián, D. (2012) *Spinoza, el don de la filosofía*. Buenos Aires, Colihue.

Ribeiro Ferreira, M. L. "Spinoza como profesor". En Ribeiro Ferreira M. L., Morfino, V., Rodriguez, L., Tatián, D. (Comp.) (2012) *Spinoza. Octavo coloquio*. Córdoba, Editorial Brujas.

Spinoza, B. (1950) *Epistolario*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina.

----- (1986) *Tratado político*. Traducción e introducción de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

----- (2000) *Ética*. Versión y traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta.

La concepción marxiana de la *vida comunitaria y trabajo* en los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*

Esteban Gabriel Sánchez¹

(UNS)

El objeto del presente trabajo consiste en la tematización del problema de la vida en comunidad tal como es expuesto en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*². Nuestro principal objeto será determinar si este tratamiento marxiano de la vida comunitaria constituye una formulación esencialista o histórica del problema. La presencia de este problema no es un elemento original de Marx, sino que al tratarlo él se inscribe en la tradición política occidental. Esta tradición formuló al menos dos respuestas a este problema. La primera respuesta, de corte esencialista o antropológica, se centra en delinear las características propias de toda la vida humana en sociedad, estableciendo que dichas características son permanentes e intemporales. La segunda respuesta es histórica: se encarga de situar y limitar a la vida humana en comunidad en las condiciones históricas en las que emerge. La obra de juventud de Marx está atravesada por una serie de controversias hermenéuticas³. En el caso de Marx, la tematización de este problema a lo largo de su obra sufrirá diversas mutaciones, cuyo desarrollo no será lineal sino que presentará ambigüedades y ambivalencias.

¹ **Esteban Gabriel Sánchez** es estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Se ha desempeñado como Ayudante “b” en la cátedra de Bioética de la UNS. Es miembro investigador del Proyecto de Grupos de Investigación: “Individuo – Individuación – Transindividualidad: Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, dirigido por la Dra. María Cecilia Barelli y codirigido por la Lic. Laura Rodríguez. Ha obtenido una beca de investigación de alumno avanzado, la cual tiene por título: “La centralidad del concepto de vida (*Leben*) en el pensamiento de Karl Marx y sus proyecciones ético-políticas”. E-mail: estebansanchez88@hotmail.com.

² Para una cronología detallada de la obra de juventud de Marx, seguimos las indicaciones de Enrique Dussel. Cfr. Dussel, 1983: 182.

³ Podemos mencionar al respecto dos corrientes contrapuestas: por un lado, la posición althusseriana (Louis Althusser y Jacques Rancière) quienes consideran que en la obra de Marx sucede un *corte epistemológico* respecto a Hegel, a partir de la fundación del materialismo histórico en 1845 con las *Tesis sobre Feuerbach*. Según esta interpretación se centra en la dimensión *epistémica* de la evolución del pensamiento marxiano. Los *Manuscritos* pertenecerían a la etapa pre-científica. Cfr. Althusser, 2010: 39-70. Cfr. Rancière, 1966: 81-182.

Por otro lado, podemos ubicar un segundo grupo, que se centra en la evolución política del pensamiento marxiano y su filiación con el comunismo en 1843. Esta interpretación pertenece lo que podríamos denominar una *concepción política* de la obra de Marx. Los *Manuscritos* pertenecerían a la etapa comunista. Dicha interpretación tiene como exponentes a Enrique Dussel, Michael Löwy y Ernest Mandel. Cfr. Dussel, 1993: 45. Cfr. Mandel, 1969: 3-7. Cfr. Löwy, 2010: 78-80.

El filósofo alemán entrará en contacto con la economía política clásica mediado por la apropiación hegeliana, a través del estudio y comentario de la *Filosofía del Derecho* de Hegel⁴ en 1843. A partir de ello Marx hará suya la diferencia entre *trabajo abstracto* y *trabajo concreto*. Engels en el 1843 con la redacción de *Esbozo para la crítica de la economía política* se constituye como el primer estudioso marxista de la economía política. Dicho escrito constituyó una influencia fundamental en el pensamiento de Marx. El primer estudio directo y minucioso de la economía política clásica aparecerá recién en 1844 con los *Cuadernos de París*. Los *Manuscritos* continúan el estudio crítico de la economía política a través de un análisis empírico de la misma. Marx coincidirá con Hegel en que los conflictos de intereses económicos y sociales, al contrario de lo que afirman los economistas políticos, no son problemas meramente *económicos* sino *ético-políticos*⁵. La evolución intelectual de Marx será desde la crítica de la *bürgerliche Gesellschaft* a la crítica de la economía política y del capitalismo. Es decir que la reflexión marxiana tendrá por objeto fenoménico al discurso mismo de la economía política. En su configuración capitalista el trabajo *aparece* únicamente como un medio de vida para el trabajador. La actividad productiva tiene como fin la subsistencia, busca evitar morir de hambre. En el capitalismo el trabajo se constituye como una mercancía *abstracta*, es decir, como si fuese una cosa. El capital es el resultado del trabajo humano acumulado, que transforma el producido natural en un producto abstracto, una mercancía contiene en sí el capital muerto (*tote*)⁶. La división entre capital y trabajo produce la propiedad privada, lo cual lleva a la división de la sociedad burguesa en clases antagónicas.

En el análisis de la propiedad feudal Marx comienza a elaborar una concepción histórica de la vida en comunidad a partir de la exégesis histórica entre propiedad de la tierra y forma del trabajo. En la propiedad feudal de la tierra el siervo se encuentra sujeto a la dominación exterior del señor. Este último *aparece* como si fuese el regente de la tierra, mientras que el siervo “aparece como el cuerpo inorgánico de su señor”⁷ y es un mero accidente de la propiedad de la tierra. De esta manera el trabajador no es reconocido en tanto agente transformador de la naturaleza, sino que su propio ser le es ajeno: se encuentra en la propiedad de la tierra y no en la capacidad de transformación de ella. La tierra se constituye como un poder extraño, y esta forma de trabajo propia

⁴ Cfr. Hegel, 2009: 177 (§189).

⁵ Cfr. Hegel, 2009: 203-204 (§245). Para los economistas políticos, bajo el dominio de la propiedad privada, el interés de los capitalistas y terratenientes coincide con el interés general de la sociedad. Cfr. Marx, 2010: 93-94.

⁶ Cfr. Marx, 2010: 70.

⁷ Cfr. Marx, 2010: 98.

del siervo se constituye como una forma de trabajo alienado en relación con la propiedad de la tierra. La propiedad feudal de la tierra es una forma histórica de la propiedad privada. Se trata de una apropiación monopólica a manos de unos pocos señores a la vez que le es enajenada al resto de los hombres. Esta exégesis tiene por objeto comprender la génesis de la propiedad privada y del trabajo como mercancía, es decir, revelar su historicidad específica para evidenciar su trasfondo político. Marx afirma que el señor en tanto propietario de la tierra ejecuta su dominio sobre la tierra como dominación del capital, lo cual significa que entre el poseedor de la tierra y el que la trabaja se establece una relación de explotador-explotado. Sin embargo el señor no extrae de la tierra todo el beneficio potencial y cede el manejo de la producción a los siervos y arrendatarios.

Posteriormente, con la división de la propiedad de la tierra, sucede un resquebrajamiento de este monopolio señorial. Surge históricamente la forma del *trabajo abstracto*, lo que quiere decir que el siervo del señorío deja de trabajar para el señor y se convierte en un trabajador libre y asalariado. En la forma feudal del trabajo el siervo tenía que producir para el señor; así obtenía su alimento y protección. Este nivel de dependencia era lo que aseguraba su subsistencia. En la configuración abstracta del trabajo, en cambio, la subsistencia del trabajador pasa a depender enteramente de su propia autonomía. Ninguna institución o persona le garantiza la subsistencia. Ahora es libre de trabajar para quien compre su trabajo a cambio de un salario. “Con la transformación del esclavo en un trabajador libre, es decir, en un asalariado, el terrateniente en sí se convierte en un industrial, en un capitalista” (Marx, 2010: 127). Esto da lugar a una nueva forma de la propiedad privada que no supone una transformación del fundamento del monopolio sino meramente de su forma manifiesta. El trabajador se relaciona aun con su trabajo sólo como medio de conservación de su vida. En este sentido Marx afirma que “La *diferencia* entre capital y tierra (...) la industria y la agricultura, entre la propiedad privada inmueble y la mueble es una diferencia *histórica*, no una diferencia fundada en la esencia de la cosa, una etapa *fija* en la formación y constitución de la oposición entre capital y trabajo. (...) Esta diferencia sólo se constituye como una forma *particular* de trabajo” (Marx, 2010: 126). Hasta ahora la descripción marxiana de las formas específicas del trabajo en el feudalismo y capitalismo parte de una concepción histórica de la vida en comunidad. Marx denuncia que la economía política permanece en la dimensión fenoménica y la toma como si fuese el fundamento de las relaciones sociales establecidas, de manera que da por supuesto aquello que debería explicar. Es por esta razón que aquélla no logra

dar cuenta de la separación entre capital y trabajo, es decir, de la propiedad privada. El economista político concibe al trabajador sólo como un sujeto de necesidades que deben ser satisfechas para garantizar no más que la preservación de su existencia. El salario [*Arbeitslohn*] cuenta, de esta manera, entre los costos mínimos de la producción.

Analizaremos a continuación las diferentes formas del trabajo alienado. El primer tipo de alienación refiere al producto del trabajo. Éste se presenta como si fuese una fuerza independiente, ajena al trabajador que la crea. El hombre, cuando produce, se materializa y objetiva en el trabajo. Pero bajo la forma capitalista la realización de dicha objetivación se constituye como una desrealización del productor. “Esta realización del trabajo aparece, al nivel de la economía política, como *desrealización* [*Entwirklichung*] del trabajador; la objetivación [*Vergegenständlichung*], como *pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación, como alienación [*Entfremdung*], como enajenación [*Entäusserung*]” (Marx, 2010: 106). Al describir esta forma de la alienación Marx explica el fenómeno que Hegel había propuesto en la *Filosofía del Derecho* como el conflicto ético-político nuclear de la *bürgerliche Gesellschaft*: producto de la propiedad privada el hombre, cuantas más mercancías produce menos se realiza. Incluso su propio trabajo se torna una mercancía. A partir del influjo de la lectura hessiana de Feuerbach⁸ Marx reconoce que la economía política elabora su concepción del trabajo a través de un proceso de fetichización; proceso análogo a aquél mediante el cual es construida la relación entre el hombre y la noción cristiana de Dios.

El segundo tipo de alienación es relativo al trabajo mismo en tanto actividad creadora del hombre. El hombre se encuentra disociado respecto a su actividad creadora. El trabajo en vez de constituirse como una actividad de realización de sí mismo se constituye como una fuerza independiente que no le pertenece. El hombre establece una relación con su propia actividad como si fuese algo ajeno. Por eso el trabajo se convierte en una desrealización del hombre: no le pertenece al trabajador mismo sino al capitalista, lo que implica una pérdida de sí mismo. El trabajador no se reconoce en la actividad productiva en tanto actividad creativa esencialmente humana. En esta disociación el hombre tiende a invertir lo propiamente humano y lo animal: el trabajo es visto como una potencia que bestializa al hombre en vez de realizarlo, mientras que

⁸ David McLellan afirma que: “En París, Hess empleaba su tiempo en escribir artículos para periódicos alemanes, y también en escribir un ensayo destinado a la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que fue, desde el punto de vista de su influencia sobre Marx, su obra más importante —el ensayo «Sobre la Esencia del Dinero» (...). La importancia del ensayo de Hess radica en que es el primer intento de aplicar la idea de la alienación religiosa de Feuerbach en los campos de la vida económica y social. Esta idea ya había sido extendida, en la atmósfera de rápida secularización frecuente entre los jóvenes hegelianos, al campo de la vida política” (McLellan, 1971: 172-174).

en el ejercicio de las actividades fisiológicas de todo animal el hombre cree reconocer la realización de su esencia humana.

En tercer lugar nos encontramos con la alienación del hombre con respecto a su esencia genérica [*Gattungswesen*] y a la naturaleza como medios para la existencia individual. La actividad creadora del hombre es lo que conforma su esencia genérica, lo que lo constituye *en tanto hombre*. El trabajo como actividad creadora consciente permite que el hombre realice su ser genérico [*Gattungsein*]. “La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo (...) ya que el hombre es parte de la naturaleza” (Marx, 2010: 112)⁹. Bajo el trabajo alienado, la actividad creadora del hombre aparece sólo como un medio de subsistencia individual y no como una forma de realización de su propia esencia. En esta forma alienada en vez de considerarse parte de la naturaleza el hombre la concibe como una potencia externa y hostil a él.

En último lugar Marx describe la alienación del hombre respecto al hombre. De la misma manera que se relaciona con su propia actividad como exterior y ajena a sí mismo, se relaciona con la actividad productiva de otros hombres como algo ajeno a ellos, propiedad de otro. Es decir que no reconoce en la actividad productiva de otros la esencia genérica del hombre. Esta relación alienante se establece incluso entre el trabajador y el capitalista. El último no reconoce que la actividad productiva de otros hombres es expresión de la esencia genérica. El salario como mero costo de producción es una consecuencia directa, al igual que la propiedad privada, del trabajo alienado. De la relación entre estos últimos dos “se deriva además que la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada, etc., respecto a las condiciones serviles se expresa bajo la forma *política* de la emancipación de los *trabajadores*” (Marx, 2010: 118-119)¹⁰.

La presencia del concepto feuerbachiano de *Gattungswesen*, que supone una explicación de la actividad productiva en términos de *realización* o *desrealización*, denota que en el apartado sobre el *trabajo alienado* Marx piensa la vida en comunidad en un marco esencialista o antropológico. Lo que cabe preguntarse es si esta formulación esencialista está en contradicción con la descripción del trabajo feudal y

⁹ Podemos reconocer en este fragmento una primera formulación de lo que podemos denominar una *ecología* marxiana, que establece una relación de simbiosis metabólica vital entre el hombre y la naturaleza.

¹⁰ En futuras investigaciones vincularemos el problema de si la concepción marxiana de la vida comunitaria es esencialista o histórica con las formulaciones del comunismo presentes en los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, elemento que por razones de extensión no fue tematizado en este trabajo.

capitalista propia de los apartados anteriormente analizados. Podemos constatar que si bien Marx no logra en esta obra elaborar una concepción histórica de la vida en comunidad, sí avanza en su construcción, la cual adquirirá mayor consistencia a partir de *La Ideología alemana* y en los escritos de madurez. Recuperar la dimensión de la historicidad de la vida comunitaria en el pensamiento de Marx es fundamental debido a que brinda elementos críticos para pensar la génesis, la contingencia y la posibilidad de superación del capitalismo en nuestro presente. El reconocimiento de la historicidad del capitalismo nos ofrece herramientas para pensar formas de organización comunitaria postcapitalistas.

Bibliografía

- Althusser, L. (2010) *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1983) "Sobre la juventud de Marx (1835-1844)" en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América.
- (1993) *Metáforas teológicas de Marx*, Estrella (Navarra), Verbo Divino.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- Löwy, M. (2010) *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Herramienta y El Colectivo.
- Mandel, E. (1969) *La formación del pensamiento económico de Marx*, México, Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2010) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Editorial Colihue.
- McLellan, D. (1971) *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Rancière, J. (1966) "El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los 'Manuscritos de 1844' al 'Capital'" en Althusser, L., *Leer El Capital. Tomo 1*. La Habana, Editora Universitaria, pp. 81-182.

Notas contra Fénelon.

Jean Meslier y el trabajo de la refutación

Manuel Tizziani¹

(UNL-CONICET)

I

¿Qué lugar ocupan las notas contra Fénelon en la producción filosófica de Jean Meslier? ¿Cuánto debe su *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) al trabajo de refutación que este cura-ateo ensayó frente al *Traité de l'existence de Dieu* (1718)²? He allí los dos interrogantes a los que buscaremos ofrecer una breve respuesta. Según nuestra mirada, en efecto, las observaciones críticas que Meslier añadirá al ejemplar del texto de Fénelon no sólo pueden ser comprendidas como un ingrediente propio de su ambiciosa empresa de refutación, sino que también pueden ofrecernos una mejor comprensión genealógica del modo en cómo Meslier fue elaborando su propio proyecto filosófico. En tal sentido, entendemos que muchas de las críticas que el cura desarrolla en las últimas dos pruebas de su *Mémoire* exhiben una clara línea de continuidad con las incipientes refutaciones desplegadas en dichas notas marginales. Lo que, a su vez, podría llevarnos a concebir a Meslier no sólo como a un “ateo, comunista y revolucionario”, según la clásica tríada de Maurice Dommanget³, sino también como a *polemista*⁴; una suerte de *filósofo de reacción*, como sugiere Miguel Benítez⁵. Esto es,

¹ Manuel Tizziani es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, con una tesis acerca de los orígenes de la tolerancia moderna. En la actualidad se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET con una investigación sobre la recepción de las ideas políticas y religiosas de Montaigne en la *Mémoire* de Jean Meslier. Es investigador del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (UNL-CONICET), integrante de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento Ilustrado radicado en la UNL, socio fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

² Las notas que Meslier redactará a la *Démonstration de l'existence de Dieu*, de François Fénelon, y a las *Réflexions sur l'athéisme* del jesuita Tournemine, circularon en forma clandestina durante el siglo XVIII, llegando, por ejemplo, a manos de Jacques-André Naigeon o Claude-Adrien Helvétius. Sin embargo, sólo serán compiladas y editadas, al cuidado de Jean Deprun y bajo el título de *Anti-Fénelon*, en la edición de las *Œuvres complètes* de Jean Meslier, Paris, Anthropos, 1972, t. 3, pp. 207-366. En adelante, *Œuvres*.

³ Maurice Dommanget, *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Coda, 2008. Primera edición: Paris, Julliard, 1965.

⁴ En tal sentido, entendemos que puede aplicarse a Meslier el mismo adjetivo que Jacques Solé supo emplear para definir a uno de sus inmediatos antecesores, el calvinista escéptico Pierre Bayle. Véase, *Bayle polemist: Extraits du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Laffont, 1972.

como un intelectual que ha construido sus principales argumentos a partir de las posiciones, creencias y prácticas que se proponía desacreditar. De ahí que creemos que elucidar el arduo trabajo de refutación encarado por el cura –tanto en el *Anti-Fénelon* como en la *Mémoire*– resulta crucial para comprender toda su filosofía.

¿Cómo pretendemos mostrar la plausibilidad de nuestra tesis? Dado el espacio disponible, a partir de un ejemplo particular, es decir, haciendo explícito el modo en cómo una serie de comentarios de Meslier al texto de Fénelon serán retomados y ampliados en el desarrollo de un argumento central de la *Mémoire*: el que refiere al carácter absurdo de las explicaciones que ofrecen los *deícolas* acerca de la naturaleza divina. En términos más específicos, retomaremos una serie de fragmentos en los que Meslier se opone a las tesis que desarrolla Fénelon, sirviéndose para ello de algunas reflexiones escépticas tomadas de los *Essais* de Michel de Montaigne⁶.

II

Realizadas estas consideraciones introductorias, centremos nuestra atención en este ejemplo particular. En concreto, en dos series de notas añadidas por Meslier en los márgenes de los apartados referidos por Fénelon a la “Eternidad” y la “Inmensidad”, presuntos atributos divinos cuya caracterización se incluye en el último capítulo de la segunda parte de su *Démonstration de l'existence de Dieu*⁷. La primera serie de comentarios, identificados por Jean Deprun bajo los números 202, 203 y 204⁸, refiere a la eternidad⁹: un modo de existir radicalmente diferente del de aquellos entes sometido

⁵ Miguel Benítez, *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*, Paris, Honoré Champion, 2012.

⁶ Para considerar una reflexión más amplia sobre el modo en cómo Meslier retoma y utiliza el escepticismo de Montaigne, puede consultarse nuestro artículo: “«Autant qu’il y aura d’ancre & de papier au monde». Meslier lecteur de Montaigne”, *La Lettre clandestine: revue d’information sur la littérature clandestine de l’âge classique*, n. 24, 2016, pp. 297-316.

⁷ La *Démonstration* se encuentra dividida en dos partes: en la primera, Fénelon intenta demostrar la existencia de Dios a partir “del conocimiento de la naturaleza y en particular del conocimiento del hombre”, esto es, a partir del *argumento del designio*; en la segunda, deja de lado la vertiente escolástica y asume una posición cartesiana, abocándose a una demostración *a priori*, es decir, intentando justificando la “existencia de Dios y de sus atributos a partir de la idea que tenemos del ser infinito”.

⁸ La edición realizada por Deprun consta de 260 notas: 221 destinadas a comentar el texto de Fénelon y 39 al de Tournemine; la versión de Jean-Pierre Jackson (*Notes contre Fénelon*, Paris, Coda, 2010), de 259, lo que se explica por el hecho de que éste último incluye como nota número “166” un comentario de dos párrafos que refieren al mismo pasaje de Fénelon, y que aquél divide en “166” y “167”.

⁹ Incluimos en cursiva los fragmentos del texto de Fénelon (*Œuvres philosophiques*. Paris, Chez Florentin Delaulne, 1718), seguidos de los comentarios realizados por Meslier. Para considerar en detalle el texto de las notas, puede consultarse nuestra traducción del *Anti-Fénelon*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017.

a la temporalidad, y por tanto muy superior, según la perspectiva de Fénelon; un concepto vano e incomprensible, y por tanto quimérico, según la mirada de Meslier.

202

Es pues recaer en la idea del tiempo y confundir todo el querer imaginar en Dios algo que tenga relación con la sucesión; en él nada dura, porque nada pasa; todo es fijo; todo es a la vez; todo es inmóvil; en Dios nada ha sido, [ni] nada será, sino que todo es (p. 481).

¡Esto es fácil de decir, pero el espíritu no lo concibe [ne le conçoit pas]!

203

Quien dice eternidad, si entiende lo que dice, no dice sino lo que es, y nada más; pues todo lo que se añade a esta infinita simplicidad, la aniquila: quien dice eternidad no sufre ya el lenguaje del tiempo. El tiempo y la eternidad son inconmensurables; no pueden ser comparados, y se está seducido por la propia debilidad todas las veces que se imagina alguna relación entre dos cosas tan desproporcionadas (p. 484).

Quien dice eternidad, dice un tiempo donde [se da] una duración continua que es sin comienzo y sin fin. El tiempo es, con respecto a la eternidad, lo que el espacio es con respecto a la inmensidad: es la totalidad sucesiva de tiempos lo que hace la eternidad, como es la totalidad actual de todo espacio y de toda extensión la que hace la inmensidad.

204

Lo que pasa, fue y será, y pasa del pretérito al futuro por un presente imperceptible que no puede fijarse jamás. Pero, lo que no pasa, existe absolutamente, y no es sino un presente infinito. Él es, y eso es todo lo que está permitido decir; Él es sin tiempo en todos los tiempos de la creación. Quien salga de esta simplicidad, cae de la eternidad en el tiempo (pp. 490-491).

“Cuando decimos”, afirma el señor de Montaigne, “que la infinidad de siglos, tanto pasados como futuros, no es en Dios sino un instante; que su bondad, sapiencia, potencia, son una misma cosa con su esencia, nuestra palabra lo dice”, afirma él, “pero nuestra inteligencia no lo comprende”, *Es.*, p. 466¹⁰.

La segunda serie de comentarios, catalogados por Deprun como 217, 218 y 219, está dedicada al infinito: inmóvil, inextenso e indivisible, según la perspectiva

¹⁰ La cita es tomada de Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 288. Citamos los *Essais* según la edición crítica presentada, establecida y anotada por: Emmanuel Naya, Delphine Reguig y Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, 2009, 3 vols. En adelante, *Essais*.

desarrollada por Fénelon; imposible de ser comprendido sin movimiento, sin extensión y sin partes, según la mirada de Meslier.

217

Si Dios actúa sobre un cuerpo, no se sigue de allí que eso ocurra por una presencia local en ese cuerpo; el infinito indivisible, sin relación de su parte con lo finito divisible, no deja de actuar sobre él. Igualmente, aunque Dios actúe sobre el tiempo o las criaturas, no se sigue tampoco de allí que Él esté en ningún tiempo o [en ninguna] mutación de la criatura. Lo inmenso limita y organiza todo. Lo inmóvil mueve todo (p. 513).

Lo que no puede moverse, no puede mover nada, de modo que lo inmóvil no mueve nada ni puede mover nada, bien lejos de mover todo¹¹.

218

Las cosas limitadas pueden compararse y relacionarse por sus límites las unas a las otras. El infinito indivisible no puede ser ni comparado, ni relacionado, ni medido. En él todo es absoluto; ningún término relativo puede convenirle... (p. 513-514).

El infinito indivisible no es sino una quimera, tanto como el infinito sin extensión¹².

219

...él [Dios-infinito] no es más en el mundo que ha creado que fuera del mundo, en los espacios que no ha creado; pues si su inmensidad estuviera fija en algún lugar, no sería más inmensidad. Él no estuvo en un cierto tiempo creando ciertas cosas antes que otras, aunque introdujo una sucesión a la existencia limitada de sus criaturas; pues él está eternamente creando todo lo que debe ser creado y existir sucesivamente (p. 514).

“La palabra lo dice”, como afirma el señor de Montaigne, “pero su inteligencia no lo comprende”¹³.

Siguiendo la interpretación de Meslier, podría concluirse que los *déícolas* pretenden otorgar a Dios una serie de atributos radicalmente equívocos; hablan de él con palabras que, así utilizadas, carecen por completo de sentido: un movimiento

¹¹ Meslier repite algunas consideraciones similares en otros tres comentarios: 7, 54 y 80.

¹² Este fragmento puede ser considerado como una conclusión de tres comentarios anteriores: el 73, el 157 y el 158.

¹³ Meslier vuelve a referir aquí a la misma cita de Montaigne (*Essais*, II, 12, p. 288).

inmóvil, una infinitud inextensa, una eternidad intemporal. Todo lo que resulta sencillamente incomprensible para los seres humanos.

Ahora bien, algunas de estas mismas reflexiones sobre la *equivocidad radical* de Dios serán retomadas y ampliadas por Meslier en el capítulo 71 de su *Mémoire*, “El ser o la materia, que no son más que una misma cosa, no puede tener más que de sí mismo su existencia y su movimiento”¹⁴. Allí, el cura proseguirá sus reflexiones acerca de la creación¹⁵ y de la existencia del mundo natural buscando no “decir nada que no sea sostenido por razones sólidas”¹⁶; más en particular, se propondrá desacreditar la presuposición de déícolas cartesianos como Nicolás Malebranche –el segundo de sus más acérrimos oponentes–, quienes sostienen que la materia es incapaz de moverse por sí misma, dando origen con ello a una serie de proposiciones aún más incomprensibles: por ejemplo, como vimos antes, que todos los seres materiales del mundo fueron creados desde la nada, sometidos a un transcurrir temporal e inducidos al movimiento por un ser intemporal, inmaterial, inmóvil e inmutable. Siendo, para mayor paradoja, conservados a cada instante por este ser que no guarda relación alguna con el tiempo, y que es inmanente a toda criatura al tiempo que se sostiene en una trascendencia radical. En tal sentido, puede decirse que la estrategia argumental de Meslier consiste en indicar los absurdos lógicos a los que nos conducen las tesis de los déícolas, mostrando al mismo tiempo que las tesis contrarias –esto es, que la materia y el ser tienen de sí mismos la existencia y el movimiento– no *repugnan* a la razón natural. En ese marco, Meslier volverá a apelar a la ayuda de Montaigne, cuyo texto inserta como corolario del siguiente pasaje:

Sé bien que nuestros déícolas pretenden que su Dios, creador de todas las cosas, hace todo por su sola voluntad; él no debe sino querer, como ellos dicen, y todas las cosas son hechas... Eso es dicho a la ligera, y es bien fácil de decir; pero sé también que apenas saben lo que dicen, porque no sólo no poseen ninguna idea verdadera de lo que es este conocimiento, esta potencia y esta voluntad del ser del que hablan, sino que tampoco poseen alguna idea verdadera de la naturaleza de su ser. Pues siguiendo incluso sus principios, todo lo que ellos le atribuyen de vida, de conocimiento, de voluntad, de fuerza o de poder, de ciencia y de sabiduría, etc., no se entiende y no puede entenderse en el sentido natural y ordinario de los términos, sino solamente en un sentido equívoco, es decir, en un sentido que no conviene en absoluto a nuestra manera de vivir, de pensar, de querer o de actuar, etc. Y como no podemos formarnos otra idea

¹⁴ *Œuvres*, t. 2, pp. 237-280.

¹⁵ En efecto, el capítulo anterior –“La creación es imposible y nada pudo haber sido creado” (*Œuvres*, t. 2, pp. 209-237)– está íntegramente destinado a destruir los argumentos ofrecidos por los cristícolas para probar el absurdo de la creación *ex nihilo*.

¹⁶ *Œuvres*, t. 2, p. 237.

de vida más que a partir de lo que conocemos y sentimos de nuestra propia vida, que consiste necesariamente en un movimiento vital de cuerpo y alma; y como esta idea que tenemos de nuestra propia vida no conviene en absoluto a la supuesta vida de un Dios del cual no puede formarse ninguna idea verdadera, se sigue de allí que cuando nuestros deícotas dicen que su Dios está vivo, que tiene vida, no saben lo que dicen, porque no sabrían formarse ninguna idea verdadera de una vida que se le sea propia y conveniente. *Decimos bien*, afirma el señor de Montaigne, *que Dios teme, que Dios se enfurece, que Dios ama* (*Ess.*, p. 466), etc., *immortalia mortali sermone notantes*¹⁷, dice él; *estas son*, dice, *todas agitaciones y emociones que no pueden albergarse en Dios según nuestra forma, ni nosotros imaginarlas en la suya; cuando decimos*, añade, *que la infinidad de siglos, tanto pasados como futuros, no es en Dios sino un instante, que su bondad, su sabiduría, su poder son una misma cosa con su esencia, nuestra palabra lo dice, pero nuestra inteligencia*, dice él, *no lo comprende ni lo concibe* [ne l'apprehende point et ne le conçoit point]¹⁸.

Meslier se sirve de los *Essais*, dijimos, componiendo un único pasaje con dos citas tomadas de la *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12) que se hallan muy distantes entre sí, y a las que el cura introduce un pequeño agregado; en concreto, añade el mismo concepto (*concevoir*) que había utilizado en el primer comentario del *Anti-Fénelon* al que referimos más arriba.

Decimos bien «potencia, verdad, justicia». Son palabras que significan algo grande; pero ese algo no lo vemos ni concebimos de ninguna manera. Decimos que Dios teme, que Dios se enfurece, que Dios ama: *Immortalia mortali sermone notantes*. Se trata de alteraciones y emociones que no pueden albergarse en Dios a nuestro modo; ni nosotros podemos imaginarlas en el suyo¹⁹.

Cuando decimos que la infinidad de los siglos, pasados y futuros, no es para Dios más que un instante, que su bondad, sabiduría y poder son lo mismo que su esencia, nuestra palabra lo dice, pero nuestra inteligencia no lo comprende²⁰.

III

Según entendemos, esta serie de pasajes, aunque muy breves, pueden ayudarnos a ilustrar no sólo el peso específico que poseen las notas contra Fénelon en la producción filosófica de Meslier, sino también el modo en como el cura fue elaborando poco a poco su propia obra. El modo en cómo *trabajaba* con sus lecturas, sirviéndose de

¹⁷ La cita latina pertenece a Lucrecio, a quien Meslier cita siempre a través de los *Essais*: “Designando cosas inmortales con palabras mortales”, *De rerum natura*, V, 121.

¹⁸ *Œuvres*, t. 2, pp. 246-247.

¹⁹ *Essais*, II, 12, p. 248.

²⁰ *Essais*, II, 12, p. 288.

los distintos autores que frecuentaba con fin de *polemizar* con aquellas tesis que pretendía refutar. En tal sentido, creemos posible concluir que un estudio como el que proponemos aquí puede contribuir a echar un poco más de luz sobre un texto que no sólo fue redactado en la penumbra, en la trastienda de la parroquia de Étrépigny, sino que también pasó casi desapercibido para la historiografía de la filosofía occidental hasta mediados de la década de 1960. Asimismo, en una conclusión un tanto más general, podemos conjeturar que ésta búsqueda genealógica no sólo será capaz de ayudarnos a comprender un poco mejor el modo en cómo Meslier llevó adelante su propia labor, intentado volver a percibir las vibraciones que hallan detrás de la letra. Pues ella no posee un simple valor anecdótico, ni persigue fines adulatorios, sino que se guía por intenciones hermenéuticas; entraña en sí un modo peculiar de comprender y practicar la historiografía de la filosofía: no como una disciplina cuya labor consiste en analizar el intercambio de ideas y argumentos “en un tiempo sin tiempo”, sino que busca reconstruir la historia de personas debatiendo acerca de las ideas y los argumentos. Personas muchas veces abocadas a esa ardua labor intelectual que es el trabajo de la refutación.

El presente volumen fue publicado
en el mes de septiembre de 2017, y se
encuentra disponible en la página web de la
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas,
Consejo Regional Buenos Aires:
<http://aadiebares.com.ar/>.