

En este número:

ARTÍCULOS

Sofía Calvente

La especie inventiva:
Similitudes y diferencias entre humanos y animales
en la filosofía de Hume

Rodolfo Fazio

Leibniz y la reforma de la metafísica:
Un análisis de la definición de sustancia
como fuerza primitiva activa

Facundo Martín

La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva:
Horkheimer y Dewey

DOSSIER DELEUZE Y FOUCAULT

Edgardo Castro

Dispositivo y veridicción:
Sobre la interpretación deleuziana de Foucault

Marcelo Antonelli

Sobre el carácter kantiano que Deleuze atribuye a Foucault

•

CRÓNICAS

Osvaldo Guariglia

—

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**



Vol. XLII

Nº2

Primavera 2016

—



COMITÉ EDITORIAL

Alejandro Cassini | UBA | CONICET
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET
Oswaldo Guariglia | CONICET
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET
Eleonora Orlando | UBA | CONICET

Secretario de redacción: **Juan M. Melone**
Bibliográficas: **Adrián Ratto**

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Edgardo Castro |
Carla Cordua | Eleonora Cresto | Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia
| Leiser Madanes | João Paulo Monteiro | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda
Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz
Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut
Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: EBSCO, Latindex (Catálogo), Repertoire bibliographique de la philosophie, SciELO (Argentina), The Philosopher's Index. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Ricardo Ibarlucía, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Noviembre 2016

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

SOFÍA CALVENTE

La especie inventiva: Similitudes y diferencias entre humanos y animales en la filosofía de Hume _ 125

RODOLFO FAZIO

Leibniz y la reforma de la metafísica: Un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa _ 149

FACUNDO MARTÍN

La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva: Horkheimer y Dewey _ 171

DOSSIER DELEUZE Y FOUCAULT

EDGARDO CASTRO

Dispositivo y veridicción: Sobre la interpretación deleuziana de Foucault _ 195

MARCELO ANTONELLI

Sobre el carácter kantiano que Deleuze atribuye a Foucault _ 217

CRÓNICAS

COMITÉ DE REDACCIÓN

Osvaldo Guariglia (1938-2016) _ 239

NATALIO BOTANA

Osvaldo Guariglia (1938-2016) _ 243

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ARLEEN SALLES y KATHINKA EVERS

La vida social del cerebro (D. Pallarés-Domínguez) _ 245

DAVID HUME

Investigación sobre los principios de la moral (G. Vidiella) _ 249

MICHEL FOUCAULT

La gran extranjera: Para pensar la literatura (M. Antonelli) _ 251

COLABORADORES

SOFÍA CALVENTE es licenciada en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata donde se desempeña como docente de Filosofía moderna e Introducción a la filosofía y como miembro del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales. Actualmente cursa su doctorado en filosofía sobre la noción de experiencia en la teoría del conocimiento de David Hume y es becaria de investigación en la UNLP. vicentesofia@yahoo.com.ar

RODOLFO FAZIO es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ayudante de Filosofía moderna en la misma institución. Su principal área de investigación es la filosofía del siglo XVII; en especial estudia temas de metafísica y filosofía natural en Leibniz. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del DAAD en el Leibniz-Forschungsstelle de la Universidad de Münster. rodolfofazio@gmail.com

FACUNDO NAHUEL MARTÍN es licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becario doctoral en CONICET y docente en la Universidad del Museo Social. Su principal área de investigación es la teoría crítica de la sociedad, especialmente la filosofía de la historia de T.W. Adorno. facunahuel@gmail.com

EDGARDO CASTRO es doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza). Actualmente se desempeña como profesor titular de Filosofía política en la Universidad de San Martín y como investigador independiente del CONICET, especializado en la historia de la filosofía francesa e italiana. edgardomanielcastro@gmail.com

MARCELO ANTONELLI es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de París 8 (Francia). Trabaja como investigador asistente en CONICET y como profesor adjunto regular en UNIPe. Codirige un proyecto de investigación sobre problemas de la filosofía contemporánea en UNSAM. Su área de investigación es la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, en particular la obra de Gilles Deleuze. antonelli.ms@gmail.com

ARTÍCULOS

La especie inventiva: Similitudes y diferencias entre humanos y animales en la filosofía de Hume

SOFÍA CALVENTE

Universidad Nacional de La Plata

— I 125

Resumen: Muy poco se ha escrito sobre la discusión de Hume en torno a los animales, a pesar del corte antirracionalista y naturalista de su proyecto filosófico. El filósofo reflexiona sobre los animales a partir de la comparación con los hombres, como un modo de legitimar sus conclusiones acerca de la naturaleza humana, atribuyéndoles a ambos casi los mismos principios y operaciones: esto hace difícil esclarecer en qué consiste la especificidad de lo humano. Nos proponemos abordar la cuestión revisando las características que Hume atribuye a hombres y animales por igual, para luego determinar qué es lo privativo del hombre. En este sentido, resultan fundamentales el razonamiento abstracto, la capacidad inventiva, la sociabilidad y, en el ámbito moral, el sentimiento de humanidad.

Palabras clave: naturaleza humana, naturaleza animal, invención, razón, moral.

The Inventive Species: Similarities and Differences between Humans and Animals in Hume's Philosophy

Abstract: Despite its importance for his anti-rationalist and naturalizing philosophical project, very little has been written on Hume's discussion of animals. Hume reflects on animals by comparison with humans, as a way of enlarging the grounds of his conclusions about human nature. Thus, he concedes almost the same principles and operations to both of them, which renders the clarification of human peculiarities difficult to distinguish. This work will intend to address this question by looking over the features that Hume concedes to both animals and men, and then turning to what is specific to human beings. In that sense, abstract reasoning, inventive skill, sociability, and, in the moral field, the sentiment of humanity, are fundamental features.

Key-words: human nature, animal nature, invention, reason, morals.

1. Introducción

126 |

Desde finales del siglo XX el interés filosófico por estudiar a los animales y su vinculación con los seres humanos ha crecido enormemente, tanto respecto de cuestiones biológicas como cognitivas y morales, fortaleciendo el campo de la “ética animal”, como han dado en llamarse dichos estudios (véase Beauchamp 2011: 3-6). Si bien este ámbito de investigación ha crecido exponencialmente en los últimos treinta y cinco años, pueden encontrarse antecedentes del tema en filósofos de la antigüedad, el medioevo y la modernidad.

Dentro del período moderno, una de las reflexiones más influyentes, junto con las de Descartes y Kant, fue la de David Hume. Lo interesante de su abordaje del tema es que reflexiona sobre los animales a partir de la comparación con los hombres, como un modo de legitimar sus conclusiones acerca de la naturaleza humana. Pero por otra parte, como resultado de esta confrontación, les atribuye casi todos los principios y operaciones propios de la naturaleza humana, lo que hace difícil esclarecer en qué consiste la especificidad de lo humano. Nuestro objetivo apuntará a abordar esta cuestión, para lo cual, en primer lugar, revisaremos cuáles son las características que Hume atribuye a hombres y animales por igual; y con qué herramientas establece esas similitudes. Luego, nos abocaremos a determinar qué es lo que resulta privativo del hombre y hasta qué punto, tanto en el ámbito epistemológico como en el moral. Veremos que, en este sentido, desempeñan un papel central el razonamiento abstracto, la capacidad inventiva, la sociabilidad y el sentimiento de humanidad.

Llamativamente, muy poco se ha escrito hasta el momento sobre la discusión de Hume en torno a los animales, a pesar del corte antirracionalista y naturalista de su proyecto filosófico (véase Millican 2002a: 441).¹ Esperamos que este trabajo sea un aporte a un área en creciente desarrollo, pero que aún está pendiente de estudio exhaustivo dentro de la historia de la filosofía en general y del pensamiento de Hume en particular.

2. Los usos de una comparación

En dos de sus obras más importantes, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) y la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Hume se ocupa de analizar la naturaleza animal como corolario de sus desarrollos acerca del entendimiento y de las pasiones. Generalmente, en pocos párrafos, suele concluir que los mismos principios que actúan en el hombre, lo hacen también en los animales.

Podemos interpretar la atribución de características comunes a todos los seres sensibles como un rasgo de su pensamiento escéptico. Esta postura encuentra antecedentes ya en Rorarius, Pierre Bayle y Michel de Montaigne.² En consonancia con estos pensadores, Hume busca acentuar las continuidades fundamentales entre hombres y animales. De esta manera, implícitamente está señalando que el hombre, antes que ser una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, ubicada por encima de los animales en la jerarquía natural, está sujeto a las mismas leyes que el resto de los seres que habitan la Tierra. Por otro lado, al situarnos claramente dentro del reino animal, pone en evidencia las limitaciones de la razón humana para alcanzar la verdad, ya que no la considera como una suerte de luz natural que recibimos por medio de un don divino sino como una facultad que opera en consonancia con las leyes causales del mundo natural (véase Millican 2002b: 30-31). Eso implica que todo conocimiento que podamos alcanzar es limitado, falible y provisorio (véase Hume, *EHU* 1.12-13).

También podemos asociar la actitud de Hume con su naturalismo (véase Smith 1941). En primer lugar, al ofrecer una explicación determinista del comportamiento humano sin apelar a Dios o a entidades sobrenaturales, Hume considera que el hombre está atado, como acabamos de señalar, a las leyes que rigen el mundo al igual que el resto de los seres que lo habitan. En segundo lugar, en tanto el hombre es animal, está sujeto a las mismas creencias naturales que ellos. Estas creencias son universales, inevitables e irresistibles y son solo dos: que los objetos

I 127

¹ La situación no ha cambiado demasiado en estos últimos trece años.

² Véanse Driver 2011 y Pitson 2002: 101-122.

tienen una existencia continua e independiente y que en el mundo así constituido, los cuerpos actúan causalmente unos sobre otros. Por ser creencias últimas, operan a la manera de pasiones instintivas que preceden a todo conocimiento.

Finalmente, podemos agregar que obedece a un propósito metodológico: conferirle mayor sustento empírico a su teoría general sobre la naturaleza humana. El filósofo sostiene que cualquier teoría que busque explicar las operaciones del entendimiento o el origen y conexión de las pasiones en el hombre adquiere una fuerza adicional si se constata que dicha teoría es necesaria para explicar el mismo fenómeno en los animales (véase Hume, *EHU* 9.1).

Como el conocimiento de la naturaleza humana y de la animal es de tipo observacional, busca establecer por medio de la analogía que los principios que producen las pasiones, la asociación de percepciones y la simpatía³ son los mismos en ambos; que sus causas son las mismas y, como corolario, que el modo en que operan esas causas es también el mismo (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 325). Hume recurre a este conocimiento analógico para argumentar acerca de las más variadas cuestiones: tanto para probar el origen de la idea de conexión necesaria⁴ como el origen de la benevolencia (véase Hume, *EPM* App. 2.8), para determinar el alcance de las leyes naturales sobre nuestro potencial y conducta (véase Hume, *ESY* “Of Suicide”, 582) e incluso, para demostrar el carácter mortal del alma (véase Hume, *ESY* “Of The Immortality of the Soul”, 597).

128 |

En líneas generales, el método analógico reviste dos modalidades. La primera consiste en proponer que si encontramos que una operación tiene lugar de determinada manera en las especies inferiores, o que es lícito conferirles cierto atributo, no podemos negar que ocurre lo mismo en las superiores.⁵ La segunda plantea que, dadas las semejanzas observadas entre ambas especies en los órdenes anatómico y fisiológico, es posible transpolar este método de investigación, que es usado para los razonamientos acerca del cuerpo, a la anatomía de la mente.⁶

Cuantas más similitudes podamos establecer, mayor fuerza tendrán las conclusiones que hayamos extraído para explicar los principios y operaciones de la

³ Respetamos aquí la traducción del término inglés *sympathy* por “simpatía”, porque es la que suele usarse en las traducciones de Hume al castellano, pero es necesario aclarar que se refiere a la capacidad de compartir los sentimientos de los demás y no a la cualidad de resultar agradable ante los otros.

⁴ Véanse *EHU* 9. 5 y *T* 1.3.16, SB 178. Analizaremos estos pasajes en el siguiente apartado.

⁵ Ejemplos de este tipo de argumento por analogía pueden verse en *EPM*, App. 2. 8 y en *ESY* “Of Suicide”, 582.

⁶ Véanse *T* 2.1.12, SB 325 y *T* 2.2.6, SB 368.

mente humana.⁷ Es claro, entonces, que el interés de Hume por estudiar a los animales no constituye un fin en sí mismo sino que está en función de conferirle mayor legitimidad a la ciencia del hombre, cuya refundación constituye el objetivo principal de su reflexión filosófica, al menos en el *Tratado* (véase Hume, *T* Intro, SB xix).

3. El animal humano

Veamos ahora con cierto detenimiento cuáles son los atributos que Hume considera compartidos por hombres y animales, tanto en el ámbito epistemológico como en el de las pasiones. En primer lugar, señala en el *Tratado* que en los animales operan los principios de asociación (causalidad, semejanza y contigüidad):

...existe evidentemente la misma *relación* de ideas en las mentes animales y en las humanas, y (...) está derivada de las mismas causas (...). Los efectos de la semejanza no son tan notables, pero como esa relación es un elemento importante de la causalidad, de la que todos los animales muestran tan evidente juicio, podemos sacar en conclusión que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de igual modo sobre animales que sobre seres humanos. (Hume, *T* 2.1.12, SB 327 [508])⁸

I 129

La atribución de los tres principios de asociación a los animales resulta un tanto desconcertante si tenemos en cuenta que unas secciones antes (véase Hume, *T* 1.4.4, SB 225) Hume afirma que, sin esos principios, la naturaleza humana se destruiría por completo, lo que indica que es condición de posibilidad para que ella exista. En el siguiente apartado veremos con más profundidad que hay ciertos usos de estos principios que son privativos de los seres humanos.

En segundo lugar, Hume atribuye a los animales pasiones tanto directas como indirectas. Respecto de las pasiones indirectas, Hume sostiene que en casi todas las especies animales hay marcas evidentes de orgullo y humildad. Cada animal que tiene un trato familiar con el hombre muestra orgullo al obtener su

⁷ El uso de la analogía para el conocimiento de la naturaleza animal no está exento de dificultades y objeciones. El meollo del problema consiste en justificar por qué algunos rasgos y no otros resultan fundamento legítimo a los ojos de Hume para establecer el paralelismo. Sin embargo, por razones de espacio, no desarrollaremos este problema aquí.

⁸ Para el pasaje citado seguimos la traducción de F. Duque. La cursiva es del autor. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

aprobación, más aún si esta proviene de las personas que conoce y ama (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326). El amor y el odio son comunes a toda la creación sensible, ya que sus causas son tan simples que es plausible suponer que operan de la misma manera en los animales. Sin embargo, el amor no es causado en ellos a partir de relaciones como en el caso de los hombres, porque su pensamiento no es tan activo como para rastrear relaciones. Por ese motivo, las causas de las pasiones en los animales residen solo en el cuerpo y no en la mente o en los objetos externos, aunque eso les permite juzgar acerca de los objetos en función del bien o del mal de índole sensible. Las mismas cualidades físicas que causan orgullo en el hombre lo hacen en los animales: la belleza, la fuerza, la rapidez o algún otro atributo útil o agradable (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326). En cuanto a las pasiones directas, brevemente señala que nada es más evidente que el hecho de que son de la misma naturaleza y suscitadas por las mismas causas que en el hombre (véase Hume, *T* 2.3.9, SB 448).

Los principios de las pasiones les permiten a los animales vincular motivos y acciones, medios y fines. Tanto en los hombres como en los animales, el saber orientarnos adecuadamente en las circunstancias particulares en las que estamos inmersos es una cuestión vital, que hace a nuestra supervivencia; por ende, el peso de lo práctico es determinante tanto para la naturaleza humana como para la animal.

130 | Por último, Hume atribuye a los animales la simpatía, considerando que produce las mismas consecuencias y suscita las mismas emociones que en nuestra especie. Define este principio operatorio como la propensión a comunicarnos recíprocamente nuestros estados de ánimo y sentimientos, por más que difieran entre sí o sean opuestos.⁹ Esto implica que los animales tienen percepción del placer y el dolor en otros animales.

Además de contar con estos atributos y como consecuencia de ellos, Hume considera que los animales son capaces de realizar inferencias causales, debido a que este tipo de inferencias no es de carácter deductivo, sino que se extrae por medio de la experiencia reiterada de casos semejantes de conjunciones entre objetos. Por medio del principio de la experiencia, tanto hombres como animales se familiarizan con las propiedades más comunes de los objetos externos, lo que gradualmente produce la acumulación de un conocimiento sobre ellos y sobre los efectos que resultan de su interacción. Por ejemplo, que el fuego quema, que el agua sacia la sed, etc. La observación prolongada de estos fenómenos nos lleva a evitar lo que nos lastima y a buscar lo que nos da placer.

A partir de la experiencia, el animal, al igual que el hombre, puede inferir que un hecho sucederá más allá de lo que percibe inmediatamente con sus

⁹ Sobre la simpatía, véanse *T* 2.1.9, 2.2.5; 2.2.9 y 3.3.2. Sobre la simpatía en los animales, véase *T* 2.2.12.

sentidos, esperando del objeto presente las mismas consecuencias que siempre ha encontrado en la observación de objetos similares. Esta expectativa se origina en la costumbre o el hábito que la experiencia acumulada genera. El hábito es uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de ese origen, es decir que no es privativo del hombre. No es un principio de la naturaleza humana, sino de la naturaleza en general (véase Hume, *T* 1.3.16, SB 179).

A su vez, ante la aparición de un objeto, la costumbre lleva a la imaginación a concebir que su acompañante habitual se presentará, es decir que genera una creencia.¹⁰ Por ese motivo, Hume sostiene que la experiencia es un principio que orienta las inferencias y el comportamiento de los animales, por medio del cual pueden generar hábitos y formar a partir de ellos creencias. No encuentra otra explicación más plausible que permita dar cuenta de las inferencias causales:

Por lo tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales (...). Por otra parte, no puede confiarse una operación de tan enorme trascendencia en la vida, al procedimiento incierto del razonamiento y de la argumentación. Si esto resultara dudoso en el caso de los hombres, no parece admitir ninguna duda en el de las bestias y habiéndose en un caso establecido esta conclusión firmemente, tenemos una fuerte presunción, a partir de las leyes de la analogía, que ha de admitirse universalmente sin excepción ni reserva. (Hume, *EHU* 9.5 [130])¹¹

I 131

La capacidad de hacer inferencias causales tiene una enorme trascendencia porque de ella depende nada menos que nuestra supervivencia. Por lo tanto, no podemos confiar en nuestras endebles facultades racionales para manejarnos adecuadamente en el entorno. En esta explicación encontramos dos de los elementos que hemos señalado al comienzo de este trabajo: por un lado, rasgos de escepticismo, en tanto Hume está relativizando la capacidad de la razón para resolver cuestiones de vital importancia, y por otra parte, rasgos de naturalismo, ya que la alternativa propuesta es de esta índole: la creencia en la conexión causal es de tipo natural y actúa a la manera de un instinto.¹² Más aún, considera que la capacidad misma de aprender de la experiencia y de formar hábitos es en sí un instinto, tanto en los animales como en el hombre:

—

¹⁰ Véanse *EHU* 9 y *T* 1.3.16. Recordamos que para Hume la creencia es una idea que sentimos con una intensidad particular (véase *T* 1.3.5, SB 86).

¹¹ Para el pasaje citado seguimos, con algunas enmiendas de nuestra parte, la traducción J. Salas Ortueta. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

¹² Una vinculación semejante entre escepticismo y naturalismo se encuentra en *T* 1.4.1, SB 183-184.

...el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas, como lo son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas, es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido. (Hume, *EHU* 9.6 [132])

Esta apuesta fuerte al acercamiento entre hombres y animales tiene que ver con la convicción de que el instinto natural es el que nos lleva a creer y actuar a pesar de que no podamos alcanzar un conocimiento cierto e indudable sobre el mundo en el que nos movemos.

4. Continuidades y rupturas

132 | A la hora de plantear cuáles son las diferencias entre el hombre y el resto de los animales, toda vez que Hume aborda el asunto, señala que son de grado y no cualitativas. Además, esas diferencias no se plantean de forma unívoca: en algunos casos pueden implicar que los animales sean superiores a los seres humanos en algunos aspectos, o que existan diferencias entre un hombre y otro. Como hemos visto, su interés está en mostrar que no hay una escisión entre la naturaleza humana y la animal, sino que la primera es un caso especial de la segunda.¹³ Sin embargo, a la hora de revisar puntualmente esas diferencias, la mayoría de los especialistas coinciden en señalar que no en todos los casos resultan de grado, sino que hay ciertas cualidades presentes en los hombres que no tienen correlato alguno en los animales.¹⁴

En primer lugar, podemos notar diferencias de grado cuando Hume menciona que los animales tienen imaginación, aunque pequeña y casi inactiva, lo que la hace poco susceptible de percibir dolores y placeres (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 397). Como hemos visto, sostiene que su pensamiento no es tan activo como para rastrear relaciones, aunque eso es suficiente para que puedan construir relaciones afectivas a partir de la semejanza o la familiaridad, y desarrollar la simpatía (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 398). Ahora bien, naturalmente la simpatía es parcial o li-

¹³ Véanse Baier 1985: 147 y Driver 2011: 149.

¹⁴ La única excepción notable a esta opinión generalizada es la de Baier 1985: 148, quien sostiene que todas las diferencias entre animales y humanos son únicamente de grado.

mitada, es decir que alcanza a quienes tienen lazos de sangre o cercanía afectiva entre sí en el momento presente, ya que se basa en los principios de semejanza y contigüidad. Sin embargo el hombre es capaz ampliarla, lo que le permite tener una sensación vivaz de todas las circunstancias de la otra persona, tanto pasadas como presentes y futuras, posibles, probables o ciertas. Esto se debe a que la vivacidad de la impresión de sensación que nos genera la pasión que siente el otro no queda circunscripta al objeto actual, sino que difunde su influencia a todas las ideas relacionadas (véase Hume, *T* 2.2.9, SB 385–389).

Hume también atribuye a los animales entendimiento, aunque lo califica de imperfecto en relación con el humano.¹⁵ La perfección de nuestro intelecto respecto del animal reside en varios aspectos. En primer lugar, en que podemos rastrear causas y efectos en un rango considerable de tiempo y complejidad. La mente humana no está confinada dentro de límites espaciales ni temporales, mientras que los animales no pueden ir más allá de su entorno espacio temporal inmediato. El hombre puede

llevar su investigación a las regiones más distantes del globo y más allá, hacia los planetas y los cuerpos celestes; mirar hacia atrás para considerar los orígenes, al menos de la historia de la raza humana; echar un vistazo hacia adelante para ver la influencia de sus acciones sobre la posteridad y los juicios que se formarán sobre su carácter dentro de mil años... (Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82.)¹⁶

I 133

En segundo lugar, la superioridad respecto de los animales en el ámbito racional se manifiesta en nuestra capacidad para realizar razonamientos demostrativos o abstractos, que consisten fundamentalmente en la relación o comparación de ideas. En este sentido, la capacidad de hacer razonamientos demostrativos se vincula con el primer rasgo que acabamos de mencionar, ya que surge de la posibilidad de desligarnos del contexto inmediato en el que estamos situados. La mayoría de los autores considera que la diferencia cualitativa entre hombres y animales en el ámbito epistemológico reside en el razonamiento demostrativo, sin embargo, coincidimos con Beauchamp (véase 1999a: 327) en señalar que no solo esta capacidad, sino también la de proyectar el pensamiento más allá de nuestras circunstancias particulares, son privativas de los seres humanos, ya que están estrechamente relacionadas y Hume, consecuentemente, no le atribuye ninguna de ellas a los animales.

Como hemos mencionado anteriormente, el tipo de razonamiento que es compartido por hombres y animales es el causal. En este ámbito, Hume marca una diferencia de grado entre ambos. Si bien los animales pueden tener creencias

¹⁵ Véanse *T* 2.1.12, SB 326; 3.1.1, SB 468, *EHU* 9.5 y *ESY*, “Of the Immortality of the Soul”, 592.

¹⁶ La traducción es nuestra.

acerca de hechos generales, como que el fuego quema o que el agua sacia la sed, y desarrollar expectativas al respecto —tal como hemos señalado en el apartado anterior— no les es posible usar ese conocimiento general de carácter empírico independientemente del contexto en el que están ubicados,¹⁷ mientras que el hombre puede extraer principios generales a partir de una serie de casos particulares semejantes de los que haya tenido experiencia (véase Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82).

Ahora bien, el mismo Hume se pregunta por qué el hombre es superior en el razonamiento causal, cuando en ambos la experiencia es un criterio que guía el pensamiento y la acción, los animales pueden realizar inferencias causales a partir de ella, y la costumbre los induce a formar creencias del mismo modo (véase Hume, *EHU* 9.5, n. 20). Esta disparidad puede explicarse desde un punto de vista naturalista, si consideramos que la capacidad racional del hombre está en relación directa con las necesidades que debe satisfacer para sobrevivir, que son variadas e numerosas. En ese sentido, es proporcional a la del resto de los animales (véase Hume, *ESY* “Of the Immortality of the Soul”, 593).

134 | Por otra parte, debemos recordar también que para Hume el entendimiento humano es limitado e imperfecto, dado que es susceptible de error incluso en aquello en lo que es “superior” al de los animales, tanto en los razonamientos deductivos,¹⁸ como en la posibilidad de rastrear relaciones causales o en la formulación de generalizaciones.¹⁹ Sin embargo, reconoce que los hombres tenemos la capacidad de corregir nuestros errores y sacar provecho de ellos (véase Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82).

Como hemos señalado al comienzo de este apartado, el filósofo establece una diferencia no solo entre la capacidad racional en hombres y animales, sino entre un hombre y otro. Esto se debe a que existen otros factores que influyen en la superioridad del razonamiento, además de la experiencia y el hábito, como la capacidad de observación, la memoria, la atención y el contacto con el testimonio de otros, que pueden estar más desarrollados en una persona que en otra. Hume sostiene:

Después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las del otro. (Hume, *EHU* 9.5, n. 20 [132]).²⁰

¹⁷ En palabras de Ise 2008, los animales poseen una razón “situada”, mientras que los hombres, además, pueden desarrollar un conocimiento general independiente de sus necesidades inmediatas. Véase Ranki 2011.

¹⁸ Véanse *T* 1.4.1 y 1.4.7; *EHU* 12.18-20.

¹⁹ Véanse *EHU* 9.5 n. 20 y *T* 1.3.13, SB 144.

²⁰ Véase *ESY* “Of the Study of History”, 566-567.

Ahora bien, esta posibilidad de ampliar la experiencia y el pensamiento mediante fuentes tales como la lectura y la comunicación, no solo plantea una diferencia entre distintas personas, sino también abre una brecha en relación con los animales, los que no pueden acceder al mundo del lenguaje. Aunque la capacidad lingüística no es una línea de demarcación entre la naturaleza humana y la animal en la que Hume haya puesto su atención (véase Beauchamp 1999b: 33), considera la conversación como un tipo de convención social y claramente establece que los animales no tienen la capacidad para establecer vínculos de esta clase —como veremos más adelante— lo que indirectamente indica por qué no pueden acceder al mundo lingüístico (véase Hume, *T* 3.2.2, SB 490).

Esta observación nos pone sobre aviso de otro rasgo que nos diferencia de los animales. El hecho de que la experiencia y el pensamiento humanos puedan incorporar elementos intersubjetivos a partir de la interacción social es lo que explica que los hombres puedan tener creencias de origen no estrictamente empírico, que se conforman a partir de la aceptación del testimonio directo o indirecto de los demás, de la educación o la elocuencia, por mencionar algunas de las fuentes a las que alude el propio Hume.²¹ Este es un rasgo distintivo del ser humano que no ha sido suficientemente enfatizado hasta el momento en la literatura secundaria. Más aún, generalmente tiende a ser pasado por alto en pos de destacar que Hume se interesa por situar a la naturaleza humana en un continuo dentro del reino animal. En ese sentido, Millican (2002b: 31) sostiene que “prácticamente todas nuestras creencias se basan en última instancia en el irresistible instinto animal”, que no opera a partir de conceptos intelectuales sino de impresiones e ideas que provienen de nuestros órganos físicos.²² Sin embargo, Hume enumera múltiples causas para las creencias humanas y considera que la mayoría tiene un origen no empírico, a pesar de que considere que las más adecuadas sean las provenientes de la razón y de la experiencia (véase Hume, *T* 1.3.9, SB 117). Por otra parte, no sólo las creencias humanas tienen diversos orígenes, sino también, como Boyle señala (2003:17), pueden perfeccionarse a través de la ampliación de la experiencia por medio de fuentes de índole social. Es decir que el razonamiento experimental, en el caso del hombre, puede ser mejorado indefinidamente, mientras que el de los animales no puede avanzar más allá de ciertos límites.

En el apartado anterior hemos hecho notar que hay una suerte de instinto o poder mecánico vinculado al razonamiento causal, que opera tanto en los animales como en los hombres, aunque el mismo Hume aclara que es diferente en cada caso (véase Hume, *T* 1.3.16, SB 179). El instinto animal está más atado al entorno y su alcance se limita al conocimiento de varias cuestiones de hecho

²¹ Véase *T* 1.3.9, SB 117 y Hume *LDH* 349.

²² La traducción es nuestra.

particulares necesarias para la supervivencia y la reproducción. En este sentido, podemos caracterizarlo como “específico”, mientras que el del hombre es un instinto cognitivo general, que consiste en la habilidad de relacionar percepciones de varias maneras (véase Boyle 2003). La diferencia puede notarse no solo en el modo en que ese instinto opera —invariablemente situado en el caso de los animales y potencialmente desligado del tiempo y espacio en el caso de los seres humanos, como hemos visto— sino también desde el punto de vista de los efectos: el instinto humano puede producir una diversidad de frutos, mientras que el animal produce siempre y exactamente los mismos:

En toda época y en todo país, todas las aves de una misma especie construyen sus nidos de la misma manera. En esto vemos la fuerza del instinto. Los hombres, en tiempos y lugares diferentes, construyen sus casas de modo diferente. En esto percibimos la influencia de la razón y la costumbre. (Hume, *EPM* 3.44 [82]).²³

136 | Evidentemente, aquí “razón” y “costumbre” significan algo específico del ser humano, ya que a pesar de que Hume le atribuye tanto razón —experimental— como la posibilidad de formar hábitos a los animales, ambas operan de manera diferente y producen efectos distintos en cada caso. Como acabamos de observar, Hume da cuenta de esta diferencia señalando que las aptitudes naturales de cada especie están en función de las necesidades que deben afrontar. En las restantes criaturas existe una relación ajustada entre necesidades y recursos, pero en caso del hombre, la naturaleza lo ha provisto de una capacidad general que debe desarrollar por medio de la práctica. En comparación con los demás seres vivos, que cuentan con elementos específicos para hacer frente a sus necesidades, tales como un pelaje adecuado al clima o características físicas que les permiten obtener su alimento, el hombre debe poner en juego su arte e inteligencia para lograr sobrevivir.²⁴

Hume define esta capacidad general como “artificio” o “invención”:

La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. (Hume, *T* 3.2.1, SB 484 [708]).

Podemos entender el artificio como la capacidad para crear sustitutos que satisfagan necesidades naturales. Es posible pensar el artificio como “natural”

²³ Para el pasaje citado seguimos la traducción de C. Mellizo. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

²⁴ Véanse *T* 3.2.2, SB 484-485 y *ESY*, “The Stoic”, 146-147.

porque Hume entiende a lo natural no solo como lo que procede inmediatamente de principios originarios, sino como aquello que es propio o inseparable de una especie.²⁵ Lo artificial es aquello en lo que media la reflexión, el diseño y la intención, que en el caso de los seres humanos parte de principios tan necesarios como el calor y el frío, o lo seco y lo húmedo. En este sentido, dado que los hombres son naturalmente inventivos, incluso el artificio puede considerarse como un producto natural.

Esta capacidad general lleva a los hombres a suplir sus falencias de adaptación al medio a través de la sociabilidad (véase Hume *T* 2.2.5, SB 363-365). Si bien es cierto que muchos animales son gregarios, el principio que los congrega es puramente instintivo, lo que los hace incapaces de desarrollar algún tipo de organización social, mientras que las sociedades humanas tienen características distintivas porque se basan en instituciones e implican el establecimiento de convenciones (véase Pitson 2002: 120). Una convención supone un interés común, es aquello que resulta provechoso para dos o más personas si todos hacen su parte, pero que resulta infructuoso cuando es llevado a cabo por una sola (véase Hume, *EPM* App. 3.8). De ahí las peculiares características que reviste una sociedad humana, que la diferencian de cualquier tipo de congregación que pueda existir en el reino animal.

Hume sostiene que nos es prácticamente imposible sobrevivir por un período considerable de tiempo aislados, en un estado presocial, y por eso concluye que la sociedad es nuestro estado y situación originarios.²⁶

I 137

5. En pos del bien común

Al destacar la importancia de la vida en sociedad, Hume pone de manifiesto que los atributos propios de la naturaleza humana no son suficientes por sí solos para asegurarnos la supervivencia, sino que además es fundamental crear las condiciones en las que esos atributos puedan desarrollarse plenamente. En ese sentido, la sociedad les permite a los seres humanos aumentar su poder por la concentración de sus fuerzas; incrementar su habilidad al dividir el trabajo, y resguardarse de los accidentes y el azar por medio de la ayuda mutua. Sin embargo, existen factores propios de su temperamento natural y circunstancias externas que atentan contra el orden social. En cuanto a los primeros, el egoísmo y la parcialidad de la simpatía pueden llevarlos a encerrarse en sí mismos y en su entorno cercano, recelando de otros grupos. En cuanto a las segundas, los bienes

²⁵ Véanse *T* 3.2.1, SB 473-475 y *EPM* App. 3. 9 n. 64. Hume distingue tres sentidos posibles de “natural”: como opuesto a lo milagroso, a lo raro o inusual, y a lo artificial.

²⁶ Véanse *T* 3.2.2, SB 493 y *EPM* 4.18.

externos que se logra adquirir por medio del trabajo son escasos y su posesión es inestable.

Para remediar estas contrariedades, es necesario establecer una convención que garantice la estabilidad de la posesión de los bienes de forma tal que cada uno pueda tener seguridad de lo que ha adquirido, restringiendo su avidez natural (véase Hume, *T* 3.2.2, SB 490). Para que una sociedad pueda perdurar debemos estar dispuestos a limitar nuestro interés propio y a reconocer el interés de los demás (véase Hume, *EPM* 3.38). Esto nos permite establecer leyes y ser capaces de respetarlas (véase Hume, *T* 3.2.6, SB 533).

El desarrollo de este sentido de interés común es lo que explica el origen de la justicia, aunque esta no es una condición necesaria de toda sociedad, sino que surge cuando se dan ciertas condiciones y circunstancias particulares que requieren de su presencia para la subsistencia del orden social. Esas condiciones son las que acabamos de mencionar: por un lado, la existencia del conflicto debido a la escasez natural de bienes, la generosidad limitada de las personas, y la vulnerabilidad de las posesiones frente al robo. Por el otro, la capacidad de cooperar para remediar esos conflictos.

Podemos ver entonces que la justicia tiene un sentido muy acotado para Hume. Se refiere a aquellas reglas que establecen los términos de la apropiación y conservación de bienes, regulan su transferencia y fijan el derecho a establecer contratos. El establecimiento y la aceptación generalizada de esos acuerdos es lo que favorece el interés público (véase Kuflik 1998: 59). En pos de preservar ese interés público, las leyes de la justicia buscan eliminar toda parcialidad o arbitrariedad, aunque ello implique en algunos casos daños o perjuicios particulares (véase Hume, *EPM* App. 3.6). Este carácter general e inflexible es una de las razones por las cuales Hume las considera fruto de un artificio, ya que la conducta habitual de los seres humanos se rige por motivos e inclinaciones particulares, y está en función de las circunstancias, es decir que en gran medida es opuesta a la operación invariable de la justicia. Generalmente tendemos a ser parciales hacia nosotros mismos y hacia nuestras relaciones cercanas, pero somos capaces de aprender las ventajas que pueden extraerse de una conducta más equitativa (véase Hume, *EPM* 3.13).

Por otra parte, Hume considera que un contexto social regulado por leyes permite el desarrollo de las ciencias y las artes. Es decir que este tipo de actividades no solo surge a partir de características intrínsecas a la naturaleza humana, sino de condiciones sociales favorables. Una sociedad ordenada a partir de convenciones, en la que está garantizada la seguridad de las posesiones a través del respeto por las leyes y donde sus miembros son libres de elegir a sus representantes, impulsa el refinamiento y el mejoramiento de la razón humana (véase Hume, *ESY* “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 117-118).

En este contexto y teniendo en cuenta las características particulares que Hume le confiere a la sociedad y a la justicia, no es posible que los animales se

integren a la sociedad ni estén comprendidos bajo las reglas de la justicia, porque ello requiere de una situación de equidad (véase Hume, *EPM* 3.18). Para que la justicia tenga plena vigencia debe haber igualdad de condiciones, lo que implica tener la capacidad para comprender y respetar las reglas que fijan la propiedad de los bienes y el establecimiento de los contratos. Al tener un entendimiento y simpatía limitados, los animales no son capaces de actuar dentro de un marco de términos de asociación establecidos y reconocidos conjuntamente (véase Kuflik 1998: 61) y carecen del sentido de la propiedad y del derecho, ya que ambos son fruto del artificio.²⁷ Esta disparidad de condiciones es la que impide que describamos nuestra relación con ellos como una “sociedad”, aunque Hume considera que merecen nuestra compasión y benevolencia (véase Hume, *EPM* 3.18).

6. Distinguiendo vicios y virtudes

Hasta el momento hemos establecido cuáles son las semejanzas y diferencias entre hombres y animales respecto de la capacidad racional y las pasiones. Pudimos rastrear esas características a partir de secciones del *Tratado* y la primera *Investigación* en las que Hume puntualmente se ocupa del tema. Sin embargo, a la hora de pensar cuáles son los rasgos que compartimos con los animales y cuáles nos alejan de ellos en el ámbito moral, no encontramos que el filósofo haya dedicado alguna sección específica a la cuestión ni en el *Tratado*, ni en la *Investigación sobre los principios de la moral*, sino que es necesario reconstruirlos a partir de ciertas observaciones que desliza en sus distintas obras. Esta tarea no es sencilla y ha dado lugar a cierta polémica en los especialistas, la que se ha reflejado en una heterogeneidad de opiniones que no tiene lugar cuando se aborda la cuestión en el ámbito epistemológico. La dificultad de llegar a alguna respuesta enteramente satisfactoria está sujeta a ciertos problemas interpretativos que plantea la misma teoría moral de Hume.

Es necesario que presentemos, entonces, algunos señalamientos respecto de la moral humeana para comprender hasta qué punto los animales podrían participar de ella. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Hume se opone a lo que Darwall (2013: 108, 117) denomina una teoría “jurídica”, es decir, ligada a la conducta voluntaria, que asimila la moral con las leyes civiles orientándola a partir de castigos y recompensas (véase Hume, *EPMA* 4.21). Para Hume, la conducta moralmente virtuosa no se origina en el temor a la sanción sino en cualidades intrínsecamente estimables, sean voluntarias o no. En segundo lugar, y vinculada

I 139

27 Véanse T 2.1.12, SB 326 y Baier 1985: 147, 150.

con la primera característica, la ética de Hume se centra en el carácter o mérito personal, antes que en la acción o las reglas que se supone que deben regirla (véase Davie 1998: 276). Le interesa determinar por qué admiramos cierto tipo de cualidades mentales y condenamos otras. En tercer lugar, propone una moral basada en el punto de vista de un tercero (véase Darwall 2013: 114), en el sentido de que la virtud de una acción reside en su aprobación por parte de un observador, a partir de cierto tipo de placer que esa acción le genera. Es decir que el vicio y la virtud no son propiedades de los objetos o las acciones, sino percepciones mentales. Las acciones solo son señales de ciertas cualidades mentales que las motivan y reflejan el carácter de una persona. La percepción de esos motivos es lo que genera el placer o displeasure que nos hace aprobar o desaprobamos esa cualidad mental (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 469).

¿Qué es lo que consideramos virtuoso o vicioso? Hume señala que son ciertas características personales que alabamos o condenamos porque resultan útiles para los demás o para quienes las poseen; o porque son inmediatamente agradables tanto para los otros como para su portador. Para Hume, es evidente que la utilidad es un valor que todos los seres humanos apreciamos (véase Hume, *EPM* 9.1), por lo tanto, toda cualidad que tienda a promover el interés por nuestra especie y a reportar felicidad a la sociedad será estimada como virtuosa (véase Hume, *EPM* 2.22). Por ese motivo, considera a la justicia como una virtud. También es virtuosa una cualidad que resulta útil para quien la posee porque genera aprobación a partir de la simpatía, que despierta el interés en la felicidad de la persona a quien contemplamos (véase Hume, *EPM* 6.3).

La capacidad de juzgar moralmente depende de un sentido moral interno universal. Es decir que la aprobación o el rechazo no se derivan de la razón o la comparación de ideas, sino de los sentimientos de placer o displeasure que surgen al observar caracteres y cualidades particulares.²⁸ La última palabra la tiene el sentido moral y no la razón, que juega en este ámbito un papel subsidiario. Ese rol auxiliar consiste en ayudarnos a discernir el objeto del sentimiento moral por medio de una serie de razonamientos que nos permiten examinar relaciones, establecer comparaciones y fijar hechos, de manera de contar con los elementos necesarios para juzgarlo adecuadamente desde una perspectiva moral. Es decir que la razón nos ayuda a reconstruir las circunstancias de una acción que facilitan el esclarecimiento de sus motivos y las consecuencias que podría tener, pero la aprobamos o desaprobamos en función del placer o displeasure que nos genera.²⁹

El sentido moral interno tiene como correlato en sus decisiones un sen-

²⁸ Véanse *T* 3.3.1, SB 581 y *EPM* 1.9.

²⁹ Véanse *EPM* App. 1.11, y *T* 3.1.1, SB 458 y 468.

timiento común a toda la humanidad,³⁰ “el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto” (Hume, *EPM* 9.5 [175]). Hume lo define como una preferencia por lo que es útil para la humanidad por sobre lo que es perjudicial o peligroso.³¹ Este sentimiento garantiza la universalidad de la moral, no solo porque está presente en cada uno de nosotros y es el que nos mueve a realizar acciones virtuosas, sino también porque su influjo se ejerce sobre la evaluación de las acciones y conducta de todos los seres humanos, sean cercanas o remotas; pasadas, presentes o futuras, haciéndonos coincidir en lo que consideramos moralmente encomiable o reproable.

Ahora bien, para que los juicios morales puedan alcanzar la universalidad que requiere el sentimiento de humanidad, es necesario que llevemos a cabo una “corrección” de nuestras emociones, ya que nuestra simpatía natural, como hemos visto, es limitada. Por ese motivo, es necesario adoptar un punto de vista imparcial y estable que nos permita juzgar moralmente más allá de nuestras circunstancias actuales. Podemos formular juicios morales generales si adoptamos un punto de vista común que nos permita evaluar de la misma manera una acción que ocurrió hace cientos de años en un país remoto y otra similar que tuvo lugar el día anterior en nuestra ciudad.³² Este mecanismo correctivo no solo opera en el ámbito de la moral, sino también en nuestros juicios de percepción, donde nos lleva a rectificar las variaciones de imágenes que nos presentan los sentidos y a considerar que residen en nuestra posición respecto de los objetos antes que en los objetos mismos (véase Hume, *T* 3.3.3, SB 603).

El punto de vista imparcial es lo que nos permite ponernos de acuerdo en nuestros juicios y sentimientos, porque al adoptar una perspectiva común sobre el objeto, este aparece como el mismo para todos. En el caso de la moral, este punto de vista se conforma a partir del intercambio social, que nos lleva a construir un parámetro general de vicio y virtud (véase Hume, *T* 3.3.3, SB 603). De esta manera, los caracteres y acciones que consideramos virtuosos llegan a serlo a partir de la aprobación general de la sociedad.³³

I 141

³⁰ Véanse *EPM* 5. 39 y 6.5.

³¹ Véanse *EPM* 5.39 y 9. 4.

³² Véanse *T* 3.3.1, SB 581 y *EPM* 5.42.

³³ Véanse *T* 3.2.8, SB 546-547 y Beauchamp 1998: 28.

7. Jueces morales

Una vez planteadas las líneas generales de la teoría moral humeana, pasemos a considerar qué indicaciones ha dejado el filósofo respecto de los animales en este ámbito. En primer lugar, Hume dice que toda cualidad que da placer, causa orgullo o amor en quien la percibe, y las que dan displacer, causan humildad. Calificamos de virtuosa a toda cualidad mental que causa amor u orgullo, y de viciosa, a aquella que causa odio o humildad (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 574-575). Como hemos señalado al inicio de este trabajo, Hume le atribuye a casi todas las especies de animales la capacidad de sentir orgullo y humildad, amor y odio, aunque indica que las causas de estas pasiones residen en el cuerpo y no en la mente. Eso implicaría entonces atribuirles la capacidad de hacer algún tipo de distinción entre vicios y virtudes, si bien no respecto de cualidades mentales, sí de cualidades físicas (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326-327).³⁴

Esta capacidad de sentir orgullo y amor, sumada a la simpatía que Hume también les confiere, ha llevado a algunos especialistas como Baier (1985: 147) y Brown (1991) a sostener que los animales poseen los requisitos básicos para desarrollar el sentido moral. Otros autores se oponen tajantemente a la posibilidad de que los animales puedan desarrollarlo, aunque sea en germen.³⁵ Sin embargo, no en todos los casos el negarles sentido moral implica excluir a los animales de toda consideración ética.

142 |

Aquellos que niegan la posibilidad de que los animales puedan desarrollar un sentido moral se basan en afirmaciones del propio Hume, quien abiertamente dice que los animales no tienen sentido del vicio y la virtud, a pesar de que acabamos de mostrar que el orgullo y la humildad que los animales son capaces de sentir están estrechamente relacionados con la posibilidad de realizar distinciones morales:

Las causas de estas pasiones son también iguales en los animales y en nosotros, con la natural excepción de nuestro superior conocimiento y entendimiento. Así, los animales poseen escaso o nulo sentido de la virtud o el vicio; olvidan rápidamente las relaciones de sangre, y son incapaces de establecer vínculos de derecho y propiedad. (Hume, *T* 2.1.12, SB 326 [507])

Lo llamativo de este pasaje es que, al parecer, Hume está vinculando la imposibilidad de distinguir entre vicio y virtud con la inferior capacidad racional

³⁴ Remitimos también al apartado “El animal humano”.

³⁵ Véanse Pitson 2002: 116, Driver 2011: 152 y Beauchamp 1999a: 328.

de los animales, cuando hemos visto que se opone expresamente a considerar que las distinciones morales se basen en la razón o pueden ser reducidas a relaciones de ideas. Sin embargo, pasajes como este han habilitado a algunos autores como Pitson (2002: 116)³⁶ a otorgarle un papel decisivo a la razón en las decisiones morales, a partir de considerar que, para adoptar el punto de vista general que caracteriza a los juicios morales universales, se requiere de una razón imparcial y un sentido de interés común que no existe en los animales. Desde esta perspectiva, el criterio de demarcación moral entre hombres y animales pasa por la posibilidad de adoptar el punto de vista general, la que a su vez se reduce a una diferencia de tipo cognitivo.

No obstante, existen discusiones en torno a si el punto de vista general implica necesariamente el uso de la razón. Hay especialistas que sostienen plausiblemente que no supone un esfuerzo conciente y deliberado, sino que se trata más bien de un hábito que se adquiere y ejerce sin necesidad de poner en juego nuestra capacidad racional.³⁷ Si bien Hume sostiene que el punto de vista general es un mecanismo correctivo que se lleva a cabo “mediante una reflexión” (Hume, *T* 3.3.3, SB 603 [855]), el fundamento de esa reflexión es la experiencia (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 582) y no la comparación de ideas, lo que hace que los juicios resultantes de la adopción de ese punto de vista se asemejen a las creencias, las que se adquieren involuntariamente por medio del hábito. Esto es más evidente en el ámbito de la percepción en general, donde asumimos irreflexivamente, por ejemplo, que los objetos que se ven pequeños a la distancia en realidad tienen un tamaño mayor al acercarnos a ellos. No obstante, esta interpretación del punto de vista imparcial no niega que hay ocasiones en las que lo adoptamos por medio de un esfuerzo deliberado y conciente, sobre todo en el ámbito de la justicia, donde se requiere que comprendamos y respetemos ciertas reglas en pos del bien común (véase Davie 1998: 289-290).

I 143

Ahora bien, sostener que el punto de vista general no es resultado de la razón deductiva sino de la experiencia, habilita a considerar que no es privativo de los seres humanos, como pretende Pitson.³⁸ Si resulta plausible que el mecanismo correctivo que nos permite alcanzarlo se lleva a cabo a partir de la experiencia y se concede que los juicios resultantes de este punto de vista general se asemejan a las creencias, no hay razones para no atribuírselo a los animales, dado que el mismo Hume les concede la posibilidad de aprender de la experiencia y

³⁶ Para un antecedente de esta postura, véase Tranöy 1959.

³⁷ Véanse Radcliffe 1994 y Wright 1995. Esta postura y su contraria son analizadas por Davie 1998.

³⁸ Davie 1998: 282 trae a colación un pasaje del *Tratado* (1.3.8, SB 105) donde Hume menciona la capacidad de un caballo de estimar la altura de las vallas que es capaz de saltar, lo que pone de manifiesto que ha aprendido a apreciar el tamaño correcto de las cosas para evitar tropezar con ellas.

de formar creencias. Aunque habría que establecer diferencias de grado respecto de su funcionamiento, como lo hicimos al momento de establecer semejanzas y diferencias en el uso del razonamiento empírico, cuando pusimos de relieve que la interacción social da lugar a que las creencias humanas puedan tener múltiples causas. En el caso de la moral, el punto de vista general nos permite corregir y ampliar la simpatía, mientras que hemos visto que la incapacidad de rastrear relaciones les impide a los animales extender su simpatía natural más allá de su entorno inmediato. Por otra parte, el mecanismo correctivo opera moralmente en el caso de los hombres a partir de la interacción social y con el fin de facilitar la convivencia y armonía de la comunidad, mientras que en el caso de los animales parece actuar en forma individual, a partir de la necesidad de adaptarse al entorno.

144 |

Habida cuenta de que el punto de vista general no parece ser privativo de los seres humanos, varios autores se han inclinado por considerar que la diferencia cualitativa entre hombres y animales reside en el sentimiento de humanidad que acompaña a los juicios morales. Quienes adhieren a esta idea buscan respetar el antirracionalismo moral de Hume, enfatizando que lo que distingue al sentimiento moral de otros no es la intervención necesaria de la razón. En este sentido, Arnold (1995: 307-308) destaca que en tanto la cualidad moral de una acción no depende de la capacidad racional de los hombres para descubrirla, la diferencia entre hombres y animales no reside en el hecho de que los animales no alcancen un grado suficiente de razón, ya que esta no interviene en las distinciones morales.³⁹ Lo privativo del hombre es, entonces, el sentimiento de humanidad, que nos inclina a preferir aquello que es beneficioso para el conjunto de los seres humanos y nos permite llegar a un acuerdo respecto de las acciones que aprobamos o rechazamos de los demás, en función de esa inclinación común. Hume no parece atribuirle algo semejante a los animales, como ha quedado claro cuando hemos visto por qué no pueden participar de la sociedad ni quedan comprendidos bajo las reglas de la justicia. Esto sigue siendo válido aunque admitamos que pueden alcanzar en cierta medida un punto de vista imparcial.

Por último, ya sea que les concedamos un mínimo de sentido moral o no, o cierta capacidad para adoptar un punto de vista imparcial, decididamente podemos afirmar que los animales no pueden formular juicios morales. Ambos atributos, en el grado en el que pueden llegar a darse en los animales, no son suficientes para alcanzar la universalidad que requiere la evaluación moral, la que está en estrecha relación con el sentimiento de humanidad, en tanto este constituye el piso común en función del cual distinguimos lo virtuoso de lo vicioso.

³⁹ Tanto Davie 1998: 290-291 como Beauchamp 1999a: 328 comparten en gran medida esta perspectiva.

Sin embargo, hemos mencionado antes que el negarles la capacidad de ser jueces morales no necesariamente excluye a los animales de consideraciones éticas. En ese sentido, Beauchamp sostiene que los animales tienen ciertas características cognitivas y emocionales que los hombres podemos juzgar moralmente (véase Beauchamp 1999a: 328-329). Como hemos visto, los animales pueden sentir amor y odio no solo hacia otros individuos de su misma especie, sino también hacia los seres humanos, dado que tienen el suficiente grado de razón y simpatía como para distinguir cualidades agradables y desagradables en quienes componen su entorno inmediato (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 397). Esto indicaría que, aunque no tengan un carácter moral desarrollado, se rigen por motivos similares a los que guían la conducta humana cuando actuamos moralmente y pueden desarrollar cierta sensibilidad física hacia la conducta de los demás que se expresa en amor u odio, orgullo o humildad, aunque eso no llegue a constituir propiamente un juicio moral.

8. Conclusión

Haciendo un balance general de la cuestión, podemos señalar que más allá de que el propósito de Hume al introducir la comparación con los animales y al poner de relieve nuestras afinidades con ellos haya obedecido en gran medida al fin metodológico de brindarle mayor legitimidad a sus hipótesis sobre la naturaleza humana, por medio de lo que hoy llamaríamos la ampliación de la base empírica, es cierto también que sus observaciones en este sentido sirven para repensar nuestra vinculación con los restantes seres vivos y para plantearnos cuáles serían los rasgos en los que podríamos radicar nuestra especificidad como especie, en el marco de la filosofía humeana.

I 145

A lo largo de este recorrido, hemos constatado que hay ciertos aspectos en los que la diferencia entre animales y humanos puede considerarse de grado, como Hume sostiene. Es el caso de los principios de asociación, la razón causal, la imaginación, el origen y la acción de muchas pasiones y la simpatía: estos rasgos son compartidos, pero alcanzan un mayor refinamiento y sofisticación en el hombre. Sin embargo, a pesar de lo que Hume afirma, hemos visto también que hay características propias de los seres humanos que no pueden reducirse a las que compartimos con aquellos. En la esfera epistemológica, es evidente que una diferencia cualitativa pasa por el razonamiento abstracto o deductivo. Pero también hemos hecho notar que hay una capacidad más amplia, que es la condición de posibilidad del razonamiento abstracto y consiste en el pensamiento no situado, es decir, desligado del contexto inmediato, que nos permite rastrear relaciones distantes en el tiempo y el espacio, generando las condiciones para el desarrollo de disciplinas como la historia o la astronomía, por citar solo algunas de las que Hume menciona.

Por otro lado, la capacidad general definida como “artificio” o “invención”, que nos lleva a desarrollar una diversidad de respuestas a nuestras necesidades naturales, es la condición de posibilidad para la organización de la sociedad. La peculiaridad de las sociedades humanas, que las distingue de las congregaciones de animales, es justamente que se fundan en convenciones e instituciones como la justicia, que implican por un lado, poner en juego nuestra capacidad racional para establecer y respetar acuerdos en torno a la propiedad, pero también estar dotados de un sentimiento de humanidad que nos induce a hacer prevalecer el interés de la sociedad por encima del de los individuos. Otra consecuencia relevante de la sociabilidad, que también hemos destacado, es que nos permite diversificar las fuentes de nuestras creencias a partir de la interacción con los demás, como así también favorecer el desarrollo de las ciencias y las artes.

Ahora bien, aunque hayamos encontrado diferencias cualitativas que Hume no consideró como tales, esto no debe atentar contra las intenciones que lo guiaron a la hora de buscar acentuar las continuidades entre hombres y animales. Es decir que no debe llevarnos a la conclusión de que poseemos una superioridad que nos hace dignos del favor divino o que nos separa taxativamente de nuestra filiación animal, sino que se trata sencillamente de una cuestión de supervivencia. Todos estos matices pueden explicarse, en última instancia, a raíz de las circunstancias y necesidades particulares de la especie humana que la llevan a desarrollar habilidades diferentes a las de los restantes animales para poder subsistir, y que los otros animales no desarrollan porque, tal como el propio Hume observa, no lo necesitan.

146 I

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, D.** (1995), “Hume on the Moral Difference between Humans and other Animals”, *History of Philosophy Quarterly*, 12: 303-316.
- Baier, A.** (1985), *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Beauchamp, T.** (1998), “Editor’s Introduction” en Hume (*EPM*: 7-53).
- Beauchamp, T.** (1999a), “Hume on the Nonhuman Animal”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 24: 322-335.
- Beauchamp, T.** (1999b), “Editor’s Introduction” en Hume (*EHU*: 7-61).
- Beauchamp, T.** (2011), “Introduction”, en Beauchamp y Frey (2011: 3-31).
- Beauchamp, T. y Frey, R.** (2011) (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (Oxford: Oxford University Press).
- Boyle, D.** (2003), “Hume on Animal Reason”, *Hume Studies*, 29: 3-28.
- Brown, Ch.** (1991), “Humean Animals”; *18th International Hume Conference*, Eugene, University of Oregon.

- Darwall, S.** (2013), "David Hume: Modern Metaethicist, (mostly) Ancient Normative Ethicist", *40th International Hume Conference Proceedings*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 108-124.
- Davie, W.** (1998), "Hume's General Point of View", *Hume Studies*, 24: 275-294.
- Driver, J.** (2011), "A Humean Account of the Status and Character of Animals", en Beauchamp y Frey (2011: 144-171)
- Hume, D. (T)** [1739-40], *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*, eds. D. F. Norton y M. J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 2000). Citado por *Tratado de la naturaleza humana*, traducción, introducción y notas de F. Duque (Madrid: Orbis, 1984).
- Hume, D. (ESY)** [1742-1752], *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. E. Millar (Indianapolis: Liberty Fund, 1987).
- Hume, D. (EHU)** [1748], *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. T. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999). Citado por *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de J. Salas Ortueta (Madrid: Alianza, 1980).
- Hume, D. (EPM)** [1751], *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. T. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1998). Citado por *Investigación sobre los principios de la moral*, prólogo, traducción y notas de C. Mellizo (Madrid: Alianza, 1993).
- Hume, D. (LDH)**, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Grieg (Oxford: Clarendon Press, 1932).
- Ise, T.** (2008), "Hume's Animal and Situated Human Reason", *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, 16: 141-147.
- Kuflik, A.** (1998), "Hume on Justice to Animals, Indians and Women", *Hume Studies*, 24: 53-70.
- Millican, P.** (2002a) (ed.), *Reading Hume on Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press).
- Millican, P.** (2002b), "The Context, Aims, and Structure of Hume's First *Enquiry*", en Millican (2002a: 27-65).
- Pitson, A.** (2002), *Hume's Philosophy of the Self* (Londres y Nueva York: Routledge).
- Radcliffe, E.** (1994), "Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View and the Inculcation of 'Morality'", *Hume Studies*, 20: 37-58.
- Ranki, K.** (2011), "The Cognitive Difference between Humans and Animals in Hume and Kant", *Man and Nature Workshop*, Istanbul. URL = <https://www.academia.edu/714505/The_Cognitive_Difference_between_Humans_and_Animals_in_Hume_and_Kant>. Recuperado 16/09/2015.
- Smith, N. K.** (1941), *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (Londres: Macmillan).
- Stewart, M. A. y Wright, J. P.** (1995) (eds.), *Hume and Hume's Connexions* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Tranöy, K.** (1959), "Hume on Morals, Animals and Men", *The Journal of Philosophy*, 56: 94-103.
- Wright, J. P.** (1995), "Butler and Hume on Habit and Moral Character", en Stewart y Wright (1995: 105-118).

I 147

Recibido: 12-2013; aceptado: 08-2015

Leibniz y la reforma de la metafísica: Un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa

RODOLFO FAZIO

Universidad de Buenos Aires

I 149

Resumen: En sus primeras publicaciones dedicadas a temas de metafísica, Leibniz presenta una noción reformada de sustancia en términos de *fuerza primitiva activa*. Esta definición, que adopta en parte el vocabulario de la dinámica, se erige como uno de los pilares de su filosofía madura. En el presente trabajo esclarecemos los problemas generales que Leibniz busca superar con esta caracterización y analizamos las notas distintas del concepto. En particular, estudiamos qué entiende Leibniz por fuerza activa y fuerza primitiva y evaluamos en qué punto la dinámica sirve como guía para la metafísica

Palabras clave: Leibniz, sustancia, fuerza, acción.

***Leibniz and the Reform of Metaphysics:
An Analysis of the Definition of Substance
as Primitive Active Force***

Abstract: In his first publications on meta-

physics, Leibniz presents a reformed concept of substance in terms of *primitive active force*. This definition stands as one of the pillars of his mature philosophy. In this paper we clarify the general problems that Leibniz attempts to overcome with his dynamical account of substance and we analyze the distinctive features of it. In particular, we study the notions of *active force* and *primitive force* and evaluate in which sense dynamics is considered by Leibniz himself as a key to metaphysics.

Key-words: Leibniz, substance, force, action.

Por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción.

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*

1. Introducción

150 I Hacia 1694 Leibniz es una figura reconocida en el mundo intelectual tanto por sus aportes a las matemáticas como por sus debates con el cartesianismo en el campo de la filosofía natural y de la teoría del conocimiento. Sus tesis sobre filosofía primera, empero, permanecen todavía inéditas y no son conocidas más que por algunos corresponsales, tales como Arnauld, Alberti, Foucher, Pellison y Jacques L'Enfant. La aparición de *De primae philosophiae enmendatione* (1694) y, en especial, del *Système nouveau* (1695) sorprende y revela a un Leibniz desconocido hasta ese entonces: el metafísico. En estos escritos el filósofo alemán cristaliza los resultados que obtuviera de la reforma que él mismo declara haber llevado adelante en filosofía primera durante el denominado período medio de su pensamiento (1677-1695). Entre los diversos temas que trata en los dos escritos mencionados, sus reflexiones acerca de la noción de sustancia tienen un papel protagónico. Retomando en parte el vocabulario propio de su filosofía natural y, en especial, de su dinámica, Leibniz presenta una definición reformada de la sustancia en términos de *fuerza primitiva activa*, con la cual, a su juicio, logra superar algunos inconvenientes que aquejan a las caracterizaciones tradicionales. El objetivo principal de nuestra investigación radica en comprender esta definición. Con tal fin dividiremos nuestro estudio en tres momentos. En primer lugar, exhibiremos el contexto en el que Leibniz publica *De primae philosophiae enmendatione* a fin de determinar qué problemas busca resolver con su nueva noción de sustancia y cuáles son las características generales de su propuesta. En segundo lugar, precisaremos qué entiende por *fuerza activa* centrándonos en la diferencia que este concepto tiene respecto de su posición juvenil, así como el vínculo que puede

trazarse con la dinámica leibniziana. En tercer lugar, determinaremos en qué consiste el carácter *primitivo* de esta fuerza y por qué juzga necesario introducirlo; a su vez, evaluaremos su autonomía respecto de la filosofía natural así como la relación que guarda con el otro abordaje que se experimenta entre 1677 y 1694, a saber, en clave de concepto completo.

2. El desafío de una ciencia general de la sustancia

En *De primae philosophiae emendatione*, publicado en las *Acta eruditorum* de marzo de 1694, Leibniz presenta una breve descripción del problema de la sustancia en la historia de la filosofía y declara haber hallado una definición novedosa de la misma en términos de fuerza o potencia. El ensayo es breve y, por sí solo, no brinda las herramientas suficientes para su correcta comprensión; por ello, suele considerarse como un mero escrito programático que no ha de leerse sin el *Système nouveau* y las polémicas asociadas al mismo (véase Woolhouse y Francks 1997). Sin embargo, tal como han mostrado Utermöhlen y Pelletier, el contexto polémico en el cual se publica ayuda a disipar su oscuridad y permite comprender el objetivo general que Leibniz persigue con la presentación de su noción reformada de sustancia¹. En efecto, el opúsculo es redactado como respuesta a un desafío que Christian Thomasius lanzara a los metafísicos de fines de siglo en *Quaestionum Promiscuarum Historico-Philosophico-Juridicarum* (1693), cuya primera cuestión lleva por título: “¿Qué es la sustancia? Yo ciertamente lo ignoro”. Luego de un breve recorrido crítico por las distintas definiciones de sustancia ofrecidas en la historia de la filosofía, Thomasius concluye que ninguna de ellas ha podido responder adecuadamente al interrogante por él planteado y desafía a los metafísicos a hacerlo en el siguiente año. Leibniz aprovechará el reto para dar a conocer su posición sobre el tema.

I 151

En la primera cuestión de la obra, Thomasius presenta objeciones a las distintas definiciones de sustancia que se han proporcionado en la historia de la filosofía desde Platón hasta Spinoza y Pierre Poiret. El núcleo de su crítica se encuentra, no obstante, en sus reflexiones sobre Descartes. En efecto, los reparos que esgrime contra el filósofo francés permiten comprender las notas generales que exige a la hora de caracterizar a la sustancia, las cuales, como veremos, serán tenidas en cuenta por Leibniz en su escrito. El punto de partida de Thomasius es la definición ofrecida en los *Principios de la filosofía*:

¹ Véanse Utermöhlen 1979 y Pelletier 2011. Pelletier es quien identifica el texto de Thomasius como referente de *De primae philosophiae emendatione*.

Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir (*nulla alia re indigeat ad existendum*). (Descartes *ATVII*: 24)

Thomasius advierte que con esta definición Descartes adscribe a la sustancia la nota que, desde Platón en adelante, ha constituido su característica esencial, a saber, su *independencia ontológica*, pues “resuena en todos los libros de lógica que *la sustancia es el ente subsistente por sí*” (Thomasius *QP I*: §1). Sin embargo, encuentra en el abordaje cartesiano un primer inconveniente: se trata de una definición equívoca en tanto vale solo para Dios, pero no para las criaturas. Thomasius reconoce que el propio Descartes se percata del problema y es por ello que añade en el siguiente párrafo de los Principios de filosofía una segunda definición para el caso de las sustancias finitas:

La sustancia corpórea y la mente, o sustancia pensante creada, pueden comprenderse bajo este concepto común: son cosas que solo necesitan el concurso de Dios para existir [...]. (Descartes *ATVII*: 24–25)

152 | En relación con esta caracterización, Thomasius plantea que la posición cartesiana es “oscurísima e insuficiente” (Thomasius *QP I*: §5), pues hace de la sustancia un *concepto negativo* en tanto se la define únicamente por referencia a algo externo a sí misma, a saber, su causa eficiente. No obstante, declara de nuevo que el propio Descartes es consciente de la insuficiencia de la definición, razón por la cual la completa en el mismo párrafo del siguiente modo:

Sin embargo, no puede advertirse primeramente la sustancia por el simple hecho de ser una cosa existente, pues esto solo por sí no nos afecta; pero fácilmente la reconoceremos por cualquier atributo suyo, por aquella noción común de que no hay atributos ni propiedades ni cualidades de la nada. Del hecho, pues, de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que por fuerza está presente también alguna cosa existente o sustancia a la que aquel pueda ser atribuido. (Descartes *ATVII*: 25)

En este caso, Descartes recurre a los atributos a fin de ofrecer una caracterización positiva de la sustancia creada. En principio, Thomasius acepta que tanto el pensamiento como la extensión reclaman un sustrato al cual atribuirlos. Sin embargo, argumenta que con ello no tenemos ninguna información del sustrato mismo, puesto que del atributo se concluye únicamente que hay “alguna cosa existente o sustancia a la que aquel pueda ser atribuido”, pero no se dice qué es tal sustrato. Al respecto, Thomasius presenta su objeción principal: “A partir de esto se infiere que hay sustancia, pero no qué es la sustancia (*quod sit substantia, non quid sit*)” (Thomasius *QP I*: §5). En otras palabras, la introducción de los

atributos para definir a la sustancia no permite un conocimiento de la sustancia misma en general, puesto que por tal vía se puede concluir que hay algo en lo que inhiere los atributos, pero con ello no arribamos a la esencia del sustrato mismo, sino solo a su existencia. Una solución posible sería afirmar, siguiendo al mismo Descartes, que la esencia de la sustancia es precisamente ya la extensión, ya el pensamiento. Sin embargo, el problema que observa Thomasius con esa respuesta consiste en que de nuevo surge una equivocidad, pues “el atributo distingue sustancias, [pero] no forma un concepto común” (Thomasius *QP I*: §5). En todo caso, persiste la pregunta crucial: no qué es tal o cual sustancia, sino qué es la sustancia en general:

Entonces, a ustedes me dirijo, clarísimos filósofos, experimentadísimos médicos y teólogos dignos de máxima reverencia y les pregunto: *¿qué es la sustancia?* (Thomasius *QP I*: §9)

En suma, Thomasius reclama una definición que, además de garantizar la *independencia ontológica* de la sustancia, sea *unívoca*, esto es, común a todos los tipos de sustancia, y *positiva*, es decir, que no recurra a causas externas sino que determine sus características internas. El desafío que propone a la tradición metafísica es, en definitiva, ofrecer una *ciencia general de la sustancia*, pues, a su juicio, la falencia a la hora de responder a este interrogante tiene efectos adversos tanto en filosofía como en medicina y teología. En efecto, en los últimos párrafos Thomasius evalúa las consecuencias negativas que la falta de una definición adecuada de sustancia tiene para estas disciplinas. A los filósofos, en especial a los cartesianos, les pregunta:

I 153

¿Cómo pueden enorgullecerse de vuestra comprensión clara y distinta? ¿De qué modo persuadirán a otros de que ustedes tienen un concepto distinto de la mente y el cuerpo (los dos soportes que utiliza toda vuestra filosofía) si no tienen un concepto distinto de la sustancia, a partir de la cual deben originarse los conceptos de mente y cuerpo? (Thomasius *QP I*: §10)

A los médicos les objeta que “sin la ciencia del cuerpo natural vuestra ciencia no es nada, y sin la ciencia de la sustancia es vana la ciencia del cuerpo” (Thomasius *QP I*: §10). Por último, intimida a los teólogos con el fantasma de Spinoza: “Magníficos teólogos, ¿de qué modo podrán refutar el ateísmo de Spinoza si no ofrecen una definición perspicua de la sustancia?” (Thomasius *QP I*: §11).

Leibniz toma conocimiento del ensayo de Thomasius en 1693 y, tal como pide el autor al final del mismo, en el transcurso del siguiente año se prepara para ofrecer su réplica. En una carta a Meier de 1693 reconoce la utilidad del desafío y adelanta cuál es su postura sobre el tema:

Christian Thomasius tiene una gran inteligencia y puede ser también útil para estimular la de los otros. Por ello, no me disgusta su provocación. La noción de sustancia es de una importancia tan grande que puede ser considerada como una primera especie. Por lo tanto, Thomasius procede correctamente al exhortar a los filósofos y teólogos para que la hagan pública. Pero no puede prescribir a ellos un límite determinado de tiempo. Mi opinión es que la sustancia tiene fuerza de actuar (*vis agendi*), incluso que actúa siempre. (Leibniz *A I*, 9: 424)

Leibniz publica finalmente su respuesta al interrogante en *De primae philosophiae emendatione*. En este escrito, que sigue una estructura similar al de Thomasius (Pelletier 2011: 822–823), se reconoce tanto el carácter problemático de las definiciones clásicas de la sustancia como también la importancia de esta noción para otras disciplinas. En primer lugar, Leibniz comparte la evaluación crítica general de Thomasius según la cual la filosofía no ha logrado ofrecer una caracterización adecuada de la sustancia (Leibniz *GP IV*: 468). En segundo lugar, privilegia la definición cartesiana y, al igual que Thomasius, la evalúa de modo negativo: “Descartes hizo consistir equivocadamente la naturaleza de la sustancia corpórea en la extensión y no comprendió bien la unión del alma y el cuerpo, y *todo por no haber entendido en general la naturaleza de la sustancia*” (Leibniz *GP IV*: 469). En tercer lugar, juzga que la falta de una ciencia de la sustancia tiene un impacto negativo para las ciencias en general. Sin embargo, se aparta de su compatriota en tanto considera que es posible ofrecer una definición adecuada de sustancia que escape a las dificultades antes señaladas.

En líneas generales, Leibniz plantea que la esencia de la sustancia puede esclarecerse a partir de un concepto introducido unos años antes en la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686), a saber, el de fuerza:

A fin de ofrecer algún anticipo, diré por ahora que la noción de *fuerza* o *potencia* (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*), a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera *noción de sustancia*. (Leibniz *GP IV*: 469)

Hasta 1694 Leibniz solo había hecho público su concepto de fuerza en los escritos de dinámica, en los que defiende que la fuerza motriz de los cuerpos (esto es, el efecto que son capaces de producir) es distinta de la cantidad de movimiento tal como fuera pensada por los cartesianos; sin embargo, el filósofo alemán no equipara el concepto propio de la dinámica con el que propone para la metafísica, sino que advierte que este solo constituye un punto de partida y sirve como una suerte de guía que “aportará una grandísima luz” para comprender qué es la sustancia. Ahora bien, con la definición de sustancia en términos de fuerza Leibniz busca responder al desafío lanzado por Thomasius en 1693 y, en parti-

cular, evidenciar que su propuesta es capaz de superar los reparos esgrimidos por su compatriota.

En primer lugar, Leibniz precisa que no es la fuerza en general lo que constituye la esencia de la sustancia, sino, tal como le adelanta a Meier, la *fuerza activa*. En *De primae philosophiae enmendatione* presenta la siguiente caracterización:

La fuerza activa se diferencia de la mera potencia, que es la conocida generalmente en las escuelas, en que la potencia activa de los escolásticos, es decir, la facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de actuar, pero que, sin embargo, para pasar al acto necesita de un acicate externo, como un estímulo. La fuerza activa, en cambio, contiene un cierto acto o *entelequia* que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar y de ese modo es impelida por sí misma a actuar, y *para esto no precisa de ayuda*, sino la sola supresión de obstáculos (*nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimentū*). (Leibniz GP IV: 469)

La fuerza activa no se define ni como la sola acción ni tampoco como la mera capacidad de ejercer una acción, sino como un tercer momento independiente, a saber, como la posibilidad de actuar que conduce por sí sola a la acción en caso de que no haya impedimentos externos. De este modo, la esencia de la sustancia es ubicada en un elemento intermedio entre la fuerza vacía de toda actividad (lo que Leibniz identifica con la potencia de los escolásticos) y el acto mismo, a saber, en la fuerza o potencia activa, expresión que reúne en una misma instancia los dos polos utilizados por la tradición aristotélica para explicar el cambio. Con la concepción de la *vis agendi* como algo que no necesita del auxilio de otra cosa Leibniz busca respetar la primera nota que Thomasius solicita para la sustancia, a saber, su independencia ontológica. La comparación que traza Leibniz con la noción de *entelequia* busca enfatizar precisamente su distanciamiento de la Escolástica en tanto se trata de algo que posee en sí mismo (*echein*) su propio fin o cumplimiento (*telos*); la fuerza activa también es equiparada en el *Système nouveau* y en escritos tanto anteriores como posteriores con la *forma sustancial*².

I 155

En segundo lugar, Leibniz señala algunas características de la fuerza activa que nuevamente se comprenden en función de las objeciones presentadas por Thomasius:

² No nos interesa evaluar las diferencias entre los conceptos leibnizianos y los propios de Aristóteles y la tradición aristotélica, sino únicamente indicar que, cuando Leibniz utiliza el concepto de *forma sustancial* o *entelequia*, con ello refiere a lo que denomina *fuerza primitiva activa*.

Y digo que esta potencia de actuar es *inherente* a *toda sustancia* y que de ella siempre nace alguna *acción*, de modo tal que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) *jamás cesa de actuar*. (Leibniz GP IV: 470)

Al ubicar la esencia de la sustancia en la fuerza de actuar, Leibniz cree superar los dos inconvenientes fundamentales que afectaban a la tradición cartesiana. Por una parte, la potencia activa proporciona una definición unívoca de “toda sustancia”, sea finita o infinita. Por otra parte, la fuerza no refiere a nada externo a la sustancia, sino que se comprende como algo inherente a ella misma, con lo cual busca evitarse el reparo de Thomasius según el cual la definición no debe recurrir a causas externas. Si bien es un tema que retomaremos en los próximos apartados, conviene advertir que las características que Leibniz reconoce a la fuerza que define a la sustancia evidencian que este concepto no es equiparable al utilizado en la dinámica, puesto que vale para cualquier clase de sustancia, incluso para Dios: no se trata, pues, de la fuerza que se mide, por ejemplo, en el caso de la caída o del choque entre cuerpos, denominada fuerza derivativa, sino de lo que en los próximos escritos se precisará bajo el nombre de fuerza primitiva. Este término se introduce públicamente en el *Système nouveau* y en el *Specimen dynamicum* (1695) para hacer referencia al concepto de fuerza propio de la metafísica y diferenciarlo de aquel utilizado en filosofía natural.

156 I En suma, como respuesta al desafío lanzado por Thomasius, Leibniz define la sustancia como *fuerza primitiva activa*. Sin embargo, en *De primae philosophiae emendatione* solo se ofrece una presentación general de su propuesta. De hecho, el desafío que el breve opúsculo deja al lector es entender fundamentalmente dos temas: por un lado, la relación entre la fuerza y la acción (la *fuerza activa*), por otro, la especificidad de la noción de fuerza utilizada en metafísica (su carácter *primitivo*). La comprensión acabada de estos temas exige un recorrido por los escritos de 1677-1695.

3. La espontaneidad de la sustancia: la fuerza activa

Durante el período medio y en paralelo a sus investigaciones en filosofía natural, Leibniz introduce la definición de sustancia como fuerza primitiva de actuar, concepto que también presenta en términos de entelequia y forma sustancial. Tal como ha mostrado Fichant, esta caracterización de la sustancia en general aparece por primera vez en 1679, esto es, inmediatamente después de plantear que la fuerza motriz es distinta de la cantidad de movimiento, tesis defendida por primera vez en *De corporum concursu* (1678)³. El origen del concepto leibniziano

³ Véase Fichant 1993.

de fuerza constituye un tema de debate entre los intérpretes contemporáneos. En efecto, pueden encontrarse autores como Garber que han cuestionado que las tesis establecidas en *De corporum concursu* tengan relevancia alguna para comprender la definición de sustancia como fuerza activa, pues la introducción de la *vis agendi* como nota esencial de la sustancia sería anterior e independiente tanto conceptual como históricamente del nacimiento de la dinámica (véase Garber 2009). En otra línea exegética, autores como Schneider reconocen que, aun cuando el origen del concepto de fuerza activa podría provenir de los estudios acerca de las mentes del período juvenil, la redacción de *De corporum concursu* constituye la primera conceptualización acabada del concepto (véase Schneider 2001). En nuestro trabajo no ingresaremos sobre esa cuestión, sino que nos limitaremos a precisar qué entiende por *vis agendi* en los escritos posteriores a 1678: por una parte, analizaremos cómo comprende Leibniz el concepto de *acción* y cuál es su vínculo con la *fuerza*, noción ausente en los escritos previos a *De corporum concursu*⁴. El estudio de estos temas nos permitirá evaluar cuál es la primera nota del concepto reformado de sustancia así como explicar por qué el filósofo alemán sostiene que la dinámica permite esclarecer la noción de fuerza que emplea en metafísica.

A pesar de que Leibniz no ofrece un tratamiento autónomo de la noción de acción, las distintas referencias que encontramos en sus escritos permiten diferenciar dos momentos distintos en la comprensión de este concepto. En principio, conviene advertir que Leibniz introduce la acción en la definición de la sustancia ya en sus escritos juveniles. Por ejemplo, las dos primeras proposiciones de *Sobre la transubstanciación* (1668) establecen que “[1] *sustancia* es el ente subsistente por sí; [2] *ente subsistente por sí* es el que tiene el *principio de acción en sí*” (Leibniz AVI, 1: 508). De modo más sencillo, en *Demostración de las sustancias incorpóreas* (1672) afirma que “sustancia es aquello que actúa” (AVI, 3: 74). Pero, ¿qué entiende Leibniz por *acción* antes de 1678? El concepto capital para comprender esta noción es el de variación o cambio (*mutatio*). El tratamiento de esta noción más exhaustivo y coherente con la filosofía leibniziana juvenil se encuentra en el *Pacidius Philaleti* (1676), escrito destinado fundamentalmente a evaluar el concepto de movimiento comprendido como cambio locativo. Allí afirma:

I 157

⁴ En los escritos juveniles, Leibniz utiliza la noción de fuerza y defiende su conservación, pero sigue la noción hobbesiana de la misma (véase Duchesneau 1994: 44-45), esto es, la concibe como cantidad de movimiento. Esta comprensión de la fuerza persiste hasta el ensayo *De corporum concursu* (véase Leibniz DCC: 71), escrito en el que concluye la necesidad de diferenciar entre la cantidad de movimiento y la fuerza. Por ello, recién a partir de 1678 la noción de fuerza cobra autonomía en el pensamiento leibniziano.

[El cambio] es el contacto o agregado de dos estados opuestos, pero no es un tipo de ente distinto de la cualidad o del estado mismo ni es un estado medio o tránsito de la potencia al acto o de la privación a la forma, tal como se conciben vulgarmente el cambio y el movimiento. (Leibniz *AVI*, 3: 541)

Distanciándose de la concepción vulgar —esto es, escolástica—, Leibniz afirma que el cambio en general es el agregado de dos estados contrarios. Estos últimos se conciben en clave de *predicados* o, como lo caracteriza en escritos posteriores, “el estado es el atributo mutable” (Leibniz *AVI*, 4: 392). Ahora bien, el punto crucial de esta definición radica en que el cambio no consiste en ningún elemento distinto o independiente de los estados mismos, sino en su sola yuxtaposición. En clara consonancia con su defensa de la relatividad de todos los tipos de cambio locativo que emprende en los años de publicación del *Pacidius Philaleti*, Leibniz rechaza que el cambio pueda ser referido a uno de los estados contrapuestos o a un tercer momento independiente.

En los años que siguen al *De corporum concursu*, Leibniz presenta reformas en su concepto de acción. El primer texto de metafísica donde pueden verse especificados estos cambios es *De affectibus* (1679). Como indica en el subtítulo mismo de esta obra, el objetivo principal del escrito es precisar los conceptos de *potencia*, *acción* y *determinación*. De hecho, en este texto Leibniz establece por primera vez el diccionario terminológico que va a primar en su metafísica de aquí en adelante⁵. Los tres conceptos principales de la obra se definen del siguiente modo:

158 |

Determinación es el estado a partir del cual se sigue algo si no hay otro que lo impida. A partir de tal estado también se sigue lo máximo que puede seguirse, esto es, todo lo que se sigue de él y no es impedido. Parte de la determinación es *acción*, en cuanto de ella se sigue algo; parte es *pasión*, en cuanto impide algo que de otro modo se seguiría de ella. *Acción* es el estado de la cosa por el que algo se sigue de su propia naturaleza [...]. *Pasión* es el estado de la cosa por el que se impide que algo se siga de su naturaleza [...]. Y así la determinación puede ser acción pura, o puede ser acción mezclada con pasión. *Potencia activa* es la posibilidad de acción. *Potencia pasiva* es la posibilidad de pasión. (Leibniz *AVI*, 4: 1428 ss.)

El primer concepto que nos interesa es el de acción. A diferencia de lo que sucedía en sus escritos anteriores a 1678, Leibniz ya no define la actividad como la mera reunión de dos estados opuestos, sino como el estado de una cosa por el cual se sigue otro estado. En otras palabras, Leibniz mantiene que en el cambio hay

⁵ Sobre la persistencia de las tesis establecidas en *De affectibus* en el pensamiento maduro de Leibniz, véase Schepers 2003.

dos estados contrarios, pero ahora afirma que “la *acción* es el estado que es *causa próxima* del cambio” (Leibniz A VI, 4: 1411). Tal como indica Schneider, con esta definición Leibniz se aleja radicalmente de su concepción juvenil al considerar el cambio de estados como una relación causal. De hecho, en *De affectibus* retoma la idea de la filosofía clásica, rechazada hasta el *Pacidius Philaleti*, según la cual la acción no es ni uno ni otro estado, ni tampoco su yuxtaposición, sino el *tránsito* de uno a otro.

En conexión con el concepto de acción, Leibniz introduce un segundo elemento que guarda una relación directa con su dinámica: la *potencia o fuerza*. En principio, la potencia se piensa como la contraparte de la acción. Recuperando una tesis propia de la tradición aristotélica, Leibniz distingue entre el acto mismo y la capacidad de ejercerlo: “*potencia activa* es la posibilidad de acción” (Leibniz A VI, 4: 1429). En *De affectibus* ejemplifica la cuestión con un sistema de dos cuerpos en una balanza: de ese modo busca mostrar que la posibilidad que algo tiene de ejercer un efecto determinado puede verse obstaculizada por impedimentos externos (por ejemplo, otro cuerpo) que no permiten su actualización (véase Leibniz A VI, 4: 1428). Asimismo, con este caso quiere exhibir la particularidad de su concepto de *fuerza activa* que lo diferencia de la tradición escolástica, a saber, que la escisión entre lo potencial y lo actual no es algo que se deba a la falta de estímulos externos para pasar de uno a otro, sino que, por el contrario, es algo concerniente a la presencia de obstáculos externos que lo impiden. En el caso de los cuerpos en equilibrio solo se requiere de la supresión de uno de ellos para que el otro actúe.

I 159

Con la noción de fuerza activa Leibniz se aparta de su comprensión juvenil de sustancia. Aun cuando en su juventud reconoce que la nota esencial de ella es tener en sí el principio de su acción, bajo la comprensión de la acción previa a 1678 ello no implica que sea capaz de producir por sí sola sus distintas modificaciones. Creemos que esta particularidad puede observarse en el caso específico de la sustancia corpórea, tal como es concebida entre 1668-1672. Si bien es un tema de discusión entre los intérpretes contemporáneos, las características principales de este concepto permiten ilustrar la diferencia en las nociones de sustancia que hay entre el período juvenil y los años de la reforma de la filosofía primera. En líneas generales, el joven Leibniz concibe este tipo de sustancia como un cuerpo extenso e impenetrable unido a una mente inextensa, la cual tiene la tarea de garantizar la sustancialidad del cuerpo en tanto sirve como principio de la acción de este. En estos años el filósofo alemán reduce la acción del cuerpo a un único tipo de cambio, a saber, el locativo. De este modo, la sustancia corpórea se concibe así como un cuerpo que tiene en sí el principio de su acción; sin embargo, la función que adscribe a la mente es la de volver *comprensible* el inicio y fin del movimiento, pero no la de *causar* tal cambio, pues el filósofo alemán adhiere al principio fundamental de la nueva filosofía natural según el cual la causa del

cambio locativo de un cuerpo es siempre un cuerpo distinto y externo⁶. El caso mencionado permite evidenciar que durante el período juvenil la sustancia, a pesar de definirse como aquello que tiene en sí el principio de sus cambios de estados, no se piensa como algo que produzca tales cambios. Apartándose de su concepción de juventud, con la introducción de la potencia activa como esencia de la sustancia en general Leibniz afirma que ella no sólo es capaz de explicar sus modificaciones, sino además de causarlas. En este sentido se puede hablar de un pasaje de una *autosuficiencia explicativa* a una *autosuficiencia causal*, esto es, a la capacidad de las cosas para realizar el paso de un estado a otro por sí mismas. A ello se referirá Leibniz con los términos de *espontaneidad* y *autarquía*⁷. De este modo, en este punto radica una nota característica de la concepción dinámica de sustancia que permite diferenciarla de aquella presentada en el período juvenil, a saber, su capacidad de derivar por sí sola sus modificaciones⁸.

De esta forma, la potencia activa y la acción no son sino dos caras de un mismo proceso al que Leibniz denomina *determinación*, el cual no es más que la acción efectiva que resulta de las cosas en caso de no tener obstáculos externos que la impidan. En *De affectibus* se reconocen dos clases de determinación: puede ser acción pura cuando la cosa solo tiene fuerza activa –tal como sucede en Dios– o acción mezclada con pasión –tal como sucede en cualquier criatura–. Entre pasión y potencia pasiva se produce una relación análoga a la indicada respecto de la acción y la fuerza activa. En el caso de la potencia pasiva, empero, se trata de la posibilidad inherente a las cosas de impedir que de ellas se siga alguna acción determinada. En otros términos, es la marca de los seres finitos, a saber, su limitación intrínseca.

Si bien Leibniz enfatiza una y otra vez que no hay que confundir el concepto de fuerza utilizado en filosofía primera con aquel propio de la dinámica, para lo cual calificará a la primera de *primitiva* y a la segunda de *derivativa*, también reconoce que la segunda noción ayuda a esclarecer la primera. Pero, ¿cuál es la

⁶ Si bien Leibniz también utiliza en su juventud la noción de causa, ella es comprendida en línea hobbesiana como *causa sine qua non*. Esto se evidencia en textos como *Vorarbeiten zur Characteristica Universalis* (1671/72) (véase Leibniz A VI, 2: 489).

⁷ En *De affectibus* Leibniz caracteriza a la acción de los cuerpos como *acción espontánea* (véase Leibniz A VI, 4: 1428) y la espontaneidad se define como “aquello que tiene el principio de acción en el agente” (Leibniz A VI, 4: 1380). Al respecto, autores como Schneider han señalado antecedentes de esta noción en el caso de la sustancia inmaterial de juventud, en particular en los escritos parisinos, en los cuales, a pesar de no ingresar en detalles sobre el asunto, ya podrían encontrarse antecedentes al concepto de sustancia propio del período medio (véanse Schneider 2001: 102 y Leibniz A VI, 3: 326).

⁸ Respecto del concepto de causalidad que Leibniz maneja en el período medio, véase Adams 1994: 309-314.

utilidad que la dinámica tiene para la metafísica? En línea con la propuesta de Schneider, creemos que, al concebir la fuerza motriz como la cantidad de efecto que puede producir un cuerpo y al demostrar que ella no solo es distinta a la cantidad de movimiento sino que, además, es determinable de modo absoluto a qué sujeto pertenece, Leibniz logra conceptualizar los cambios de estados en los cuerpos como un proceso causal (véase Schneider 2001). Estas características de la potencia motriz ayudan a comprender por qué a partir de 1679 Leibniz se inclina por presentar el problema de la esencia de la sustancia en general a partir de la noción de fuerza activa. En primer lugar, la dinámica le brinda a Leibniz un elemento adicional en la naturaleza que no advierte en su ontología juvenil y que, al ser determinable de modo absoluto, escapa a los inconvenientes que afectaban a la extensión y el movimiento –los cuales durante el período parisino fueron relegados al ámbito de lo indeterminado y relativo–. En segundo lugar, la concepción causal de la acción que presenta en *De affectibus* no pareciera sino generalizar la tesis obtenida en filosofía natural para el caso de los cambios en los cuerpos y afirmar la necesidad de comprender el cambio de estados en general como una relación causa-efecto. Creemos que fundamentalmente es en ese punto, a saber, en la autosuficiencia causal o espontaneidad, donde se encuentra el punto en el que, a juicio de Leibniz, la dinámica puede esclarecer a la metafísica y, en especial, al concepto general de sustancia. Con esto no se busca derivar la noción metafísica de la física, pues, a pesar del vínculo que hemos indicado, hay un aspecto de la definición leibniziana de la sustancia que no responde de modo alguno a la problemática física, a saber, su carácter primitivo.

I 161

4. La unidad y completitud de la sustancia: el carácter primitivo de la fuerza activa

Desde los escritos de 1679 en adelante Leibniz ubica la esencia de la sustancia en la capacidad de pasar de un estado a otro si no hay algo que lo impida. Tal es el núcleo de la respuesta que ofrece en *De primae philosophiae emendatione* al desafío lanzado por Thomasius. En el *Système nouveau* refuerza aún más su posición del siguiente modo:

Fue preciso, pues, acudir de nuevo y como rehabilitar las *formas sustanciales*, tan desacreditadas hoy día, pero de un modo que las hiciese inteligibles y separar el uso debido del abuso que se ha hecho de ellas. Encontré así que su naturaleza consiste en la fuerza [...]. Aristóteles las llama *entelequias primeras*. Yo las llamo, quizás de manera más inteligible, *fuerzas primitivas*, que no contienen solo el *acto* o complemento de la posibilidad, sino también una *actividad original*. (Leibniz GP IV: 478 ss.)

En este escrito, así como en la correspondencia del período, Leibniz enfatiza una característica distintiva de la fuerza activa que define a la sustancia, a saber, su carácter primitivo. Con vistas a diferenciar esta noción de aquella presentada en la *Breve demostración*, Leibniz traza un distingo entre las fuerzas derivativas o secundarias –tales como las fuerzas motrices estudiadas en dinámica– y las fuerzas primitivas.

Leibniz no presenta un estudio detallado del concepto de fuerza primitiva. Sin embargo, puede reconstruirse a partir de los textos y epístolas de la época. Para ello nos serviremos fundamentalmente de dos fragmentos: el primero correspondiente al *Specimen dynamicum* (1695) y el segundo a la discusión que mantiene con Jacques L'Enfant en 1693:

La *fuerza activa* (que, con algunos, podría llamarse *virtud*) es doble, a saber: es *primitiva* en tanto está presente en toda sustancia corpórea por sí [...], o es *derivativa* en tanto se ejerce en forma varia, como por limitación de la primitiva resultante de los choques de los cuerpos entre sí. Y la primitiva sin duda (que no es sino la *primera entelequia* [*entelecheia hê prôte*]), responde *al alma o forma sustancial*, pero por ello mismo no atañe sino a las causas generales, que no pueden ser suficientes para explicar los fenómenos. (Leibniz GMVI: 236)

162 I

La *fuerza primitiva* de los cuerpos (que es su esencia) es modificada por las circunstancias. Eso es lo que hace la fuerza secundaria o ejercida, que se considera en mecánica. Y es esta fuerza la que es mutable, que recibe el más y el menos y que se encuentra tanto en un cuerpo como en otro. (Leibniz A II, 2: 729)

Leibniz caracteriza a la fuerza primitiva en contraposición con la fuerza derivativa. En efecto, el calificativo de “derivativa” de esta última se debe a que se piensa como modificaciones o limitaciones de la fuerza primitiva inherente a la sustancia⁹. Pero, ¿en qué se diferencia una de otra? Leibniz subraya en este punto que la fuerza derivativa puede aumentar o disminuir, es decir, es mutable. Por ejemplo, en el caso de un péndulo puede observarse cómo el cuerpo adquiere determinada fuerza motriz en el descenso y la consume por completo en el ascenso, aun cuando la suma total de esta fuerza se conserva en el sistema, esto es, sigue lo que Leibniz denomina *principio de equipolencia* o conservación de la fuerza, según el cual el efecto completo es igual a su causa íntegra. En oposición a esta característica de las fuerzas derivativas, la fuerza primitiva de la sustancia

⁹ Leibniz ofrece en el *Specimen dynamicum* un tratamiento sistemático de su concepto de fuerza (véase Leibniz GM VI: 236-239).

es *invariante*, o sea, es una y la misma fuerza que se mantiene en las distintas tendencias particulares a acciones determinadas, las cuales se piensan como sus modificaciones. A diferencia de las fuerzas derivativas, las cuales se caracterizan como un estado que *envuelve un único estado*, a saber, el posterior o próximo, la fuerza primitiva, por el contrario, se piensa como aquello que *envuelve la totalidad de estados de la sustancia*. En efecto, ella se concibe como la causa común de todas las múltiples y diversas acciones que ejerce la sustancia, es decir, se piensa como la fuente última de donde se derivan todos sus estados. En ese sentido afirma Leibniz que las fuerzas primitivas constituyen la *causa general*, esto es, aquella que da cuenta de *todos* los cambios. Sin embargo, advierte que no ha de recurrirse a ella a la hora de explicar fenómenos particulares, para lo cual los filósofos han de apelar únicamente a las *causas próximas* de los cambios. De este modo, Leibniz juzga que la fuerza primitiva es un concepto exclusivo de la metafísica y que no es lícito su empleo en otros ámbitos.

Una pregunta crucial a evaluar es si el carácter primitivo de la fuerza activa también es algo que pueda esclarecerse a partir de la física leibniziana. Autores como Garber proponen que es respecto de este punto donde podría establecerse un vínculo estrecho con las tesis de filosofía natural; en particular, lo conectan con el principio de equipolencia establecido ya en 1676 (véase Garber 2009). Este axioma, que establece una igualdad entre la fuerza o potencia de la causa completa y el efecto pleno, es erigido por Leibniz como el principio de conservación fundamental de la física. Ahora bien, Garber sostiene que el recurso a las formas sustanciales durante el período medio tiene precisamente el objetivo de introducir en la naturaleza un elemento por el que las cosas sean capaces de conservar sus estados anteriores, esto es, algo que pueda retener en el efecto la memoria de la causa. La lectura es, en principio, atractiva, pues a primera vista la fuerza primitiva tiene la función de conservar todos los estados de la sustancia. Pero, ¿es lícito vincular el carácter primitivo que se exige a la sustancia con el principio de equipolencia? Creemos, junto con Leibniz, que no. Esta cuestión es abordada por el filósofo alemán explícitamente en el debate que mantiene con L'Enfant en 1693. En conexión con la definición dinámica de la sustancia, el francés le pide que le explique por qué del principio de equipolencia puede derivarse algo así como fuerzas primitivas en la naturaleza:

I 163

No comprendo bien cómo el axioma metafísico *el efecto integro responde a la causa plena* da razón de la fuerza primitiva y originaria, de donde nacen y se ejercen las fuerzas secundarias. (Leibniz *A II*, 2: 751)

En su respuesta, Leibniz corrige a L'Enfant en la formulación del axioma y responde a su inquietud del siguiente modo:

Mi axioma no dice solamente que *el efecto íntegro responde a la causa plena*, sino que *el efecto íntegro es igual a la causa plena*. Y yo no uso dicho axioma para dar razón de la fuerza primitiva, la cual no necesita de él, sino solo para explicar los fenómenos de la fuerza secundaria, porque me permite establecer ecuaciones en mecánica, tal como el axioma *el todo es igual a la partes tomadas en conjunto* permite las ecuaciones en geometría. (Leibniz *A II*, 2: 752)

Leibniz recuerda que el principio de equipolencia tiene la función de fundamentar la formulación de las leyes del movimiento en ecuaciones analíticas. Sin embargo, lo disocia por completo del problema metafísico de las fuerzas primitivas. El principio de equipolencia solo exige que se conserve la sumatoria de las fuerzas secundarias de un sistema, pero estas pueden crecer o disminuir en cada uno de sus elementos. Parafraseando la formulación leibniziana del axioma de Euclides, el principio de equipolencia solo afirma que la fuerza derivativa se conserva cuando las partes del sistema son tomadas en conjunto, pero no si se las considera aisladamente. La fuerza primitiva, por el contrario, se define por ser un estado que se mantiene invariante en cada una de las cosas frente a los cambios de las fuerzas secundarias. En consecuencia, el carácter primitivo exigido para la fuerza activa de las sustancias no encuentra su fundamentación en las tesis defendidas en filosofía natural.

A fin de entender las razones por las que Leibniz juzga necesario que la *vis agendi* de la sustancia sea *primitiva*, es conveniente tener en cuenta una distinción que traza entre dos modos en que se habla de la sustancia. En la presentación general que hace de su metafísica a Pellison en 1692, Leibniz advierte lo siguiente:

Encuentro, señor, que sus indicaciones sobre el abuso que se podría hacer de eso que yo he llamado fuerza, dándole una sentido erróneo, son importantes [...]. La palabra *sustancia* se toma de dos maneras, por el *sujeto mismo* y por la *esencia del sujeto*. Por el sujeto mismo, cuando se dice que el cuerpo o el pan es una sustancia. Por la esencia del sujeto, cuando se dice “la sustancia del cuerpo” o “la sustancia del pan”, y entonces es algo abstracto. Por lo tanto, cuando se dice que la fuerza primitiva es la sustancia de los cuerpos, se entiende su naturaleza o esencia [...]. Y la fuerza primitiva no es otra cosa que este principio en cada uno de los cuerpos, de los cuales nacen todas sus acciones y pasiones [...]. Así, nadie podrá ofenderse si se toma la sustancia *en abstracto* por la fuerza primitiva, la cual permanece siempre la misma en el mismo cuerpo y hace nacer sucesivamente fuerzas accidentales y acciones particulares, que no son todas sino una sucesión de esa naturaleza o fuerza primitiva y sustancial aplicada a otras cosas [...]. Sin embargo, es verdad que la sustancia *en concreto* es algo distinto de la fuerza, puesto que es el sujeto tomado con esa fuerza. (Leibniz *A II*, 2: 486 ss.)

Encontramos aquí una distinción entre la sustancia como *esencia* y como *sujeto*. Tal como señala Parkinson, este distingo y, asimismo, la idea de que las acciones son propias de los sustratos son tesis que pueden rastrearse desde el período juvenil (Parkinson 2001: 58-59). Ahora bien, la fuerza primitiva solo se refiere a la esencia de la sustancia, por lo que no debe equipararse con la sustancia como sustrato. La naturaleza no está conformada de fuerzas activas, sino de cosas o sustratos cuya esencia radica en tal potencia. De hecho, ya en *De affectibus* utiliza este distingo para precisar cómo ha de entenderse la relación causal entre los distintos estados de la sustancia: “Si se comprende que el estado a partir del cual se sigue otro observado por sí, está *en alguna cosa*, esa determinación se dice acción” (Leibniz *AVI*, 4: 1429). En efecto, la relación causal entre estados involucra esta distinción, pues Leibniz afirma que un estado no es la causa del otro, sino que, en verdad, es el sujeto que se encuentra en tal estado el que ejerce la acción. Con ello Leibniz retoma el lema escolástico que aparece ya desde sus escritos juveniles y se mantiene hasta su madurez: *actiones sunt suppositorum*.

Esta dualidad de la noción de sustancia como esencia abstracta y como sustrato concreto ayuda a comprender por qué Leibniz cree necesario que la esencia de la sustancia radique en una fuerza activa *primitiva*. En particular, creemos que esta nota puede entenderse si se atiende a un problema estrictamente metafísico que comienza a aparecer con mayor insistencia durante los años de reforma de la filosofía primera, a saber, el de la *unidad* de los sustratos de acciones. Es conveniente notar que el vínculo entre sustancia y unidad no es algo nuevo en Leibniz. De hecho, constituye la tesis capital de su primer escrito, la *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), en el cual afirma que la sustancia es por sí misma una unidad y no requiere ningún elemento adicional para poder establecer su diferencia numérica —razón por la cual en 1663 critica la diferencia formal o *haecceitas* de Duns Escoto—. Sin embargo, durante el período medio Leibniz retoma la cuestión desde una perspectiva diferente. En efecto, en 1685 Leibniz lee y anota los *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'ame* (1666) de Cordemoy y se interesa fuertemente en la crítica del atomista francés a la sustancia extensa cartesiana por carecer de genuina unidad. Si bien se aparta de la solución que propone Cordemoy al problema cartesiano, reconoce que “este preclaro varón vio la verdad confusamente y como a través de una niebla” (Leibniz *AVI*, 4: 1798). En particular, Leibniz coincide con Cordemoy en una tesis capital: las sustancias han de ser *unidades genuinas*. Desde estos años en adelante, este tema constituye un punto central en las reflexiones leibnizianas, lo cual puede observarse, por ejemplo, en su correspondencia con Arnauld (1686-1690). A pesar de que esta problemática suele abordarse en conexión con el debate sobre sustancias corpóreas del período medio, es una cuestión que, en verdad, incumbe al problema de la sustancia en general, pues un inconveniente que aqueja a la definición leibniziana de sustancia y que busca subsanarse con la introducción del carácter primitivo de la fuerza radica en

que las acciones que realizan los sustratos son múltiples y diversas. En otras palabras, la fuerza activa explica el hecho de que una sustancia sea causa de sus modificaciones, pero, por sí sola, esta noción no es apta para dar cuenta de la unidad de la misma. Por tanto, tal como Leibniz plantea a Arnauld, es necesario explicar por qué el *mismo sujeto* es causa de sus *distintos estados*, esto es, por qué todos los estados se refieren a una misma y única sustancia como su sustrato (véase Leibniz *A II*, 2: 49). De este modo, la esencia abstracta de la sustancia ha de ser tal que dé cuenta de un sustrato concreto y determinado que persiste en el cambio. Leibniz niega que la unidad pueda provenir del solo conjunto de sus estados, pues en ese caso no se trataría de una unidad genuina, sustancial o por sí, sino algo del orden de los agregados o de lo accidental. Se requiere, por tanto, de una unidad previa y fundante de tal completitud de la sustancia, esto es, de una unidad en su causa. En respuesta a este problema Leibniz introduce la fuerza primitiva como aquello que subyace a todos los cambios de la sustancia a fin de dar cuenta de la unidad del sustrato que causa o produce los diversos cambios de estados. De este modo, la sustancia se piensa como *una unidad invariante capaz de causar todos los distintos cambios de estado cuando no hay impedimento para ello* o, en terminología leibniziana, *fuerza primitiva activa*.

166 I A partir de estas consideraciones se comprende por qué Leibniz privilegia en sus primeras publicaciones dedicadas a temas de metafísica la definición de la sustancia en términos de fuerza primitiva activa frente a aquella que la caracteriza como un concepto completo. En efecto, en textos como *De perfecta notione substantiarum* (1677), el *Discours de métaphysique* (1686) y *De mundo praesenti* (1686), Leibniz caracteriza a la sustancia como aquello que tiene una noción tan completa que envuelve todos sus predicados (véase Leibniz *AVI*, 4: 1350 y 1507). En el *Discours de métaphysique* (1686), por ejemplo, declara:

Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida. (Leibniz *AVI*, 4: 1540)

Una primera cuestión que ha de advertirse es que esta definición es compatible con la caracterización de la sustancia como fuerza primitiva activa. Por una parte, si bien en la formulación citada Leibniz pone el énfasis en el carácter completo del concepto de sustancia, lo que anteriormente denominamos *autosuficiencia causal* también está presente en tanto la sustancia se define por tener una noción tal que permita *derivar* todos sus predicados. Por otra parte, aun cuando la completitud no se sigue de la noción de fuerza activa, esa nota es lo que añade precisamente el carácter primitivo de tal fuerza. En efecto, la fuerza primitiva activa es aquella que es capaz de deducir de sí misma la *totalidad* de sus estados. En este sentido, creemos, empero, que la definición lógica de sustancia (concepto

completo) y la dinámica (fuerza primitiva activa) no son incompatibles y que Leibniz prefiere dar a conocer la segunda versión debido a que logra conceptualizar de modo más acabado no solo la completitud de la sustancia, sino fundamentalmente su espontaneidad.

5. Conclusión

A lo largo de nuestra investigación analizamos la definición de sustancia como fuerza primitiva activa y evaluamos tanto sus características generales como su relación con la noción de fuerza propia de la dinámica. En primer lugar, mostramos que el estudio de *De primae philosophiae emendatione* en el contexto del desafío lanzado por Christian Thomasius en 1693 permite comprender las características generales que Leibniz persigue con su propuesta: al ubicar la esencia de la sustancia en la posibilidad de actuar o cambiar de estados que lleva por sí sola a ello cuando no hay algo que lo impida, se busca lograr una caracterización que sea positiva, no recurra a causas externas y sea válida para toda clase de sustancia, tanto finita como infinita y, con ello, superar los problemas que afectan al cartesianismo de fines de siglo. En segundo lugar, defendimos que la noción de *fuerza activa* presentada en los escritos de metafísica recupera una idea formulada por primera vez en el campo de la filosofía natural, a saber, que el cambio de estados no se trata de la mera yuxtaposición de predicados distintos, sino de un tránsito de un estado a otro donde el primer contiene al segundo y es capaz de producir el pasaje por sí solo. En tercer lugar, argumentamos que la *fuerza primitiva* no tiene correlato con sus tesis físicas, sino que responde a problemas exclusivos de la metafísica: en esta nota puede observarse la autonomía del concepto de la filosofía primera respecto de aquel propio de la dinámica leibniziana. En especial, sostuvimos que con el carácter primitivo de la fuerza activa Leibniz busca dar cuenta del problema de la unidad del sustrato de los cambios y, a su vez, planteamos que esta caracterización de la sustancia engloba a la definición en clave de concepto completo.

La explicación que hemos propuesto no elimina por completo los problemas que aquejan a la definición leibniziana de sustancia como fuerza primitiva activa. En particular, hay una cuestión que no hemos tratado y que, en los años que siguen a la publicación del *Système nouveau*, será puesta en cuestión por un exponente de las filas del cartesianismo: De Volder. En el intercambio epistolar con el físico holandés, Leibniz habrá de enfrentar un desafío ulterior cuyo tratamiento no se encuentra en los escritos del período medio, pero que, no obstante, no puede obviar como metafísico, a saber, demostrar no solo que la fuerza primitiva activa es adecuada como *esencia* de la sustancia, sino además probar que efectivamente existen tales fuerzas en la naturaleza.

I 167

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, R.** (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press).
- Breger, J., Herbst, J. y Erdner, S.** (2011) (comps.), *Natur und Subjekt. IX Internationaler Leibniz-Kongress* (Hannover: Hartmann).
- Descartes, R.**, (AT), *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam y P. Tannery, 11 vols. (Paris: Vrin, 1964–1976).
- Duchesneau, F.** (1994), *La dynamique de Leibniz* (Paris: Vrin).
- Fichant, M.** (1993), “Mécanisme et Métaphysique: le rétablissement des formes substantielles (1679)”, en Fichant (1998: 163–204).
- Fichant, M.** (1995), “De la puissance à la action: la singularité stylistique de la dynamique”, en Fichant (1998: 205–244).
- Fichant, M.** (1998) (comp.), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Garber, D.** (2009), “What did Leibniz Learn about Body in January 1678”, *Studia Leibnitiana* SH, 35: 67–82.
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Wissenschaften in Göttingen (Darmstadt, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlin, 1950 y ss., Münster, 1999 y ss.).
- Leibniz, G. W.** (DCC), *La réforme de la dynamique*, ed. M. Fichant (Paris: Vrin, 1994).
- Leibniz, G. W.**, *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Charcas, 1982).
- Leibniz, G. W.** (GM), *Mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Asher, 1848–1863).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Wiedeman Buchhandlung, 1875–1890).
- Leibniz, G. W.**, *Obras filosóficas y científicas II: Metafísica*, ed. A. L. González (Granada: Comares, 2010).
- Leibniz, G. W.**, *Obras filosóficas y científicas VII: Escritos científicos*, ed. J. Arana (Granada: Comares, 2009).
- Leibniz, G. W.**, *Obras filosóficas y científicas XIV: Correspondencia I*, ed. J. A. Nicolás y M. R. Curbells (Granada: Comares, 2010).
- Parkinson, G. H. R.** (2001), “The Concept of Substance in Leibniz’s *De mundo praesenti*”, *Studia Leibnitiana*, 33 (1): 55–67.
- Pelletier, A.** (2011), “Substances défendues: l’accès à la substance selon Christian Thomasius et l’enjeu métaphysique des échanges entre Leibniz et Gabriel Wagner”, en Breger, Herbst y Erdner (2011: 821–830).
- Schepers, H.** (2003), “*De affectibus*. Leibniz and der Schwelle zur *Monadologie*. Seine Vorarbeiten zum logischen Aufbau der möglichen Welten”, *Studia Leibnitiana*, 35 (2): 133–161.
- Schneider, M.** (2001), “Leibniz’ Theorie der Aktion im Jahrzehnt vor dem Discours de métaphysique 1677–1686”, *Studia Leibnitiana*, 33 (1): 99–121.
- Thomasius, C.** (QP), *Quaestionum promiscuarum Historico-Philosophico-Juridicarum* (Halle, 1693).

- Utermöhlen, G.** (1979), "Leibniz' Antwort auf Christian Thomasius' Frage *Quid sit substantia*", *Studia Leibnitiana*, 11: 82-91.
- Woolhouse, R. S. y Francks, R.** (eds.) (1997), *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts* (Oxford: Clarendon Press).

Recibido: 07-2015; aceptado: 02-2016

La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva: Horkheimer y Dewey

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 171

Resumen: Me propongo revisar la relación entre *Crítica de la razón instrumental* y *Experience and Nature*. Sostendré que la polaridad entre racionalidad instrumental y objetiva no señala dos proyectos de razón alternativos y excluyentes, sino que ambas son co-constitutivas del concepto de razón desde sus orígenes. La teoría de Horkheimer presupone la posibilidad de formular una concepción afirmativa de la razón instrumental que no se identifique con la dominación social. Sin embargo, Horkheimer no despliega esta posibilidad implícita en su planteo, lo que lleva a problemas de consistencia. El pragmatismo de Dewey, con su concepción normativa del instrumento, podría coadyuvar a formular esta concepción buscada, sobre la base de una lectura mejor fundada en el texto que la del propio Horkheimer.

Palabras clave: Horkheimer, Dewey, pragmatismo, teoría crítica, razón instrumental.

The Dialectic of Instrumental and Objective Reason: Horkheimer and Dewey

Abstract: I intend to review the connection between *Critique of Instrumental Reason* and *Experience and Nature*. I will argue that the opposition of instrumental and objective rationality does not amount to two alternative and mutually exclusive projects of reason. Both are co-constitutive of the concept of reason since its origin. Horkheimer's theory presupposes the possibility of an affirmative concept of instrumental reason, not entangled in social domination. However, he does not develop this implicit possibility in his approach, which in turn leads to consistency problems. Dewey's pragmatism, with its normative conception of the instrument, could contribute to the formulation of a more differentiated concept of instrumental reason, based on a more textually-fundamented reading of his work, than that of Horkheimer himself.

Key-words: Horkheimer, Dewey, pragmatism, critical theory, instrumental reason.

1. Introducción

172 |

Numerosos estudios han señalado los reduccionismos en los que incurrió la primera generación de la teoría crítica frente al pragmatismo norteamericano. Según Hans Joas, los frankfurtianos verían en la cultura norteamericana una expresión intelectual de la “sociedad administrada”. El capitalismo de posguerra se caracterizaba, para la teoría crítica, por su carácter monopolista y burocrático. La intervención del Estado en la economía y la construcción de gigantescos *trusts* y grandes empresas monopólicas habrían reducido los márgenes de iniciativa individual en el plano de la economía. Estos procesos se vinculaban con la tendencia a la liquidación psíquica del individuo independiente y la “desintegración de la alta cultura en favor de la cultura de masas comercial o propagandística” (Joas 1993: 80). La historia de la civilización, identificada –siguiendo a Max Weber– con un proceso de racionalización, habría llevado a reducir las posibilidades de una racionalidad autorreflexiva. La gestación de la sociedad administrada se correspondería, pues, con una radical instrumentalización de la razón. La racionalidad, en una sociedad que maximiza sin precedentes sus capacidades técnicas de dominio sobre la naturaleza al tiempo que incrementa la dependencia de los individuos con respecto a maquinarias sociales burocráticas, anónimas, tendería a reducirse a sus aspectos estrechamente instrumentales, sirviendo al cálculo de relaciones medios-fines y la autoconservación de la especie, pero perdiendo su fermento crítico. El pragmatismo y el positivismo lógico, virtualmente identifi-

cados entre sí, serían la manifestación filosófica de esta instrumentalización de la razón. Ambos limitarían el concepto de razón a la manipulación y control del material empírico y la producción de resultados inmediatos sobre lo dado, limitando las capacidades de los sujetos para la reflexión, obturando la crítica de los procesos sociales globales y favoreciendo a la omnicomprensiva sociedad administrada. Esta lectura, sin embargo, es al menos reduccionista de cara al pragmatismo, pues desconoce su densidad teórica y sus aspectos críticos: “el concepto de ‘positivismo’ se convierte en un grito de batalla en la totalización de la razón subjetiva. Bajo este término, el pensamiento pragmatista es subsumido sin más” (Joas 1993: 82).

La simple subsunción del pragmatismo como un capítulo terminal de la historia de la razón instrumental supone una lectura parcial, muchas veces asentada en una pobre base textual. Hans Joas y Martin Jay han atribuido este reduccionismo al aislamiento cultural de los frankfurtianos en Estados Unidos, ligado también a ciertos prejuicios en torno a la presunta superioridad cultural alemana, ante una cultura norteamericana identificada como la expresión máxima de la sociedad administrada y la racionalidad medios-fines exenta de potencialidades críticas. “El mito positivo de la ‘Teoría Crítica’ es complementado por el mito negativo del carácter exclusivamente utilitario y empírico del pensamiento norteamericano” (Joas 1993: 81). Jay, asimismo, sostiene: “[Horkheimer] pasó por alto el potencial dialéctico de ciertos aspectos de la tradición pragmática” (Jay 1989: 147); atribuyendo también estas omisiones a las dificultades de los pensadores de Frankfurt para apropiarse de la cultura de Estados Unidos: “Aunque permaneciera a menudo en contacto regular con la facultad de Columbia, la Escuela de Frankfurt se conservó generalmente al margen de la corriente central de la vida académica americana. Esto le permitió formular supuestos, tales como la equiparación de pragmatismo con positivismo, que carecían de validez total” (Jay 1989: 464).

I 173

Estudios más recientes, como los de Kadlec (2006) o Calegari (2011) se suman a una lista de críticas a la recepción del pragmatismo por Adorno y Horkheimer, que comenzó casi a la par de la publicación norteamericana de *Eclipse of Reason*, con la temprana reseña de Arthur Murphy en 1948 o el comentario de Charles Wright Mills, quien escribió: “con franqueza, no encuentro evidencia alguna de que Horkheimer realmente haya comprendido el pragmatismo” (citado por Calegari 2011: 9). En síntesis, podría darse como un elemento relativamente establecido que Adorno y Horkheimer recibieron el pragmatismo norteamericano de manera cuanto menos parcial.

En este trabajo no intentaré volver sobre los aspectos del pensamiento de Dewey que Horkheimer ignora, deforma o malinterpreta, en la medida en que este punto puede darse por relativamente saldado por una larga bibliografía secundaria. En cambio, trataré de mostrar que es posible repensar la relación entre razón instrumental y razón dialéctica en *Eclipse of Reason*, para revisitar, sobre

esa base, la vinculación con el pragmatismo. Los críticos de Horkheimer, como Joas, tienden a leer su planteo como un alegato contra la razón instrumental en favor de la racionalidad objetiva. “Horkheimer se pretende capaz de referir su propio proyecto, que llama ‘dialéctico’, a esta razón objetiva” (Joas 1993: 82). Intentaré ofrecer una lectura alternativa que no se limite a contraponer ambos conceptos de la racionalidad (objetiva contra instrumental), para interrogar los puntos en que ambos se relevan, suplementan y encastran entre sí. Sostendré que Horkheimer presupone la necesidad de la racionalidad subjetiva para cualquier empresa humana, de modo que su crítica no podría dirigirse consistentemente contra la instrumentalidad de la razón como tal, sino contra su unilateralización bajo las especiales condiciones de la historia moderna. La racionalidad instrumental no es como tal el fundamento histórico de la dominación social en la sociedad administrada. La polaridad entre racionalidad subjetiva y objetiva es inherente al concepto de razón como tal. La racionalidad instrumental, por ende, no puede ser eliminada por una transformación de las condiciones históricas y sociales. La razón objetiva, al mismo tiempo, no se levanta como una alternativa de racionalidad ante la razón subjetiva, pues no puede reemplazarla, sino que realiza su autorreflexión. La razón instrumental es solapadamente considerada por Horkheimer como un aspecto constitutivo de la experiencia humana en general: es posible morigerar sus efectos mediante su autorreflexión en la razón objetiva, mas no superarla históricamente hacia un paradigma de racionalidad de relevo que suprimiera sus rasgos instrumentales o subjetivos. El propio Horkheimer, empero, no parece extraer todas las consecuencias de esta situación, identificando a la razón instrumental (cuya inevitabilidad presupone) como el origen histórico de la dominación social en la sociedad administrada. Esto conduce a problemas de consistencia teórica, que podrían atenderse con una concepción mejor diferenciada de la racionalidad instrumental.

Esta situación puede ponerse en diálogo con la concepción de Dewey en *Experience and Nature* (1929), para quien la “acción instrumental”, lejos de identificarse con una forma de dominación, comporta aspectos normativos inherentes. Me propondré destacar los posibles aportes de una lectura pragmatista del instrumento para la teoría crítica. Es posible leer *Experience and Nature* como una crítica de las formas no genuinas, deformantes, de instrumentalidad, en el marco de una teoría normativa del instrumento que no equivale a un empirismo limitado o un positivismo cientificista. Este diálogo teórico entre pragmatismo y teoría crítica se basará en tres argumentos principales. 1) La concepción deweyana de la experiencia no corresponde a un empirismo limitado, sino a una teoría del sujeto que busca situar la empresa del conocimiento en el marco más general de la interacción humana con el mundo. Esta concepción puede ponerse en diálogo con la noción de “racionalidad objetiva”, tal y como intentaré reconstruirla en la sección siguiente. 2) El planteo de Horkheimer (aun contra algunas intenciones

explícitas del propio autor) no puede leerse consistentemente como un rechazo de la razón instrumental sin más (pues se la supone como un aspecto constitutivo de la racionalidad en general), sino como una crítica de la *unilateralización* de la razón instrumental en la modernidad. 3) De esto se desprende la necesidad de diferenciar entre una racionalidad instrumental unilateralizada (ligada a la dominación) y una (posible, no realizada históricamente) razón instrumental normativamente positiva. Horkheimer, empero, no desarrolla esta diferenciación de manera sistemática ni explícita. La concepción normativa del instrumento en el pensamiento de Dewey podría aportar a subsanar esta dificultad.

2. La relación entre razón subjetiva y razón objetiva

Las reconstrucciones del pensamiento de Horkheimer normalmente **L**enmarcan *Crítica de la razón instrumental* en el giro pesimista dado hacia la década del cuarenta. Según la importante lectura de Moishe Postone, con *El Estado autoritario* Horkheimer se haría eco de la tesis de Pollock sobre la supresión de las contradicciones de clase en el “capitalismo de Estado”. El fascismo, el totalitarismo soviético y las tendencias monopolistas y estatistas en Estados Unidos compondrían diferentes versiones de un capitalismo regulado políticamente donde los mecanismos de la economía de mercado serían subordinados a planificaciones burocráticas. Esta mutación histórica llevaría a “una modalidad en la que se han superado las contradicciones del capitalismo” (Postone 2006: 172). Esto suprimiría las bases histórico-objetivas de la crítica de la sociedad, que ya no podría encontrar en el carácter intrínsecamente contradictorio de su objeto (la sociedad capitalista) sus fundamentos conceptuales.¹ La crítica social, en ese marco, perdería perspectiva histórica, fundiéndose en un lamento sin salida aparente por la deriva de la civilización como tal.

I 175

Habermas, por su parte, ha señalado un impasse teórico en *Dialéctica de la Ilustración*, que podría hacerse extensivo a *Crítica de la razón instrumental*. Según este continuador de la teoría crítica, los frankfurtianos de la primera generación habrían terminado identificando la razón sin más como fuente de la dominación social, en el marco de una lectura de la historia universal como un proceso inexorable de desarrollo de la racionalidad instrumental, del que no habría salida. “La

¹ Laura Sotelo (2009) propone una periodización más detallada aunque similar en espíritu. Esta autora distingue entre los escritos de la década del 30, los trabajos de los primeros años de la década del 40, centrados en la construcción de una filosofía de la historia universal negativa y, finalmente, a partir de *Crítica de la razón instrumental*, los textos donde se abandonaría casi toda crítica a las sociedades de clase.

Dialéctica de la Ilustración apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines” (Habermas 1989: 143). Para Habermas, Adorno y Horkheimer socavan el potencial liberador de la modernidad al identificar racionalidad, mito y domino. Esto, a la vez, pondría en cuestión la consistencia de su proyecto crítico (pues la propia crítica se vería enredada en la situación de dominación). Si bien se dirige específicamente a *Dialéctica de la Ilustración*, la lectura de Habermas intenta englobar de conjunto los planteos de Adorno y Horkheimer hacia los años cuarenta cuando, enfrentados al fascismo y las sociedades de masas, elaboraron una vertiente de crítica social centrada en la racionalidad con arreglo a fines y la instrumentalización de todas las relaciones humanas con el mundo. Adorno y Horkheimer incurrirían en una denuncia demasiado global de la racionalidad, manteniendo al mismo tiempo la pretensión de una crítica racional de la razón y la sociedad, cayendo en un planteo de difícil consistencia.

176 I

En esta sección delinearé una lectura de *Crítica de la razón instrumental* que revise la dualidad conceptual de razón objetiva y subjetiva, tratando de mostrar que no se trata de dos polos mutuamente excluyentes, aun cuando Horkheimer no parece elucidar su posible articulación. Esto permitirá volver sobre los problemas del pesimismo y la alegada inconsistencia teórica de la teoría crítica de los años cuarenta, pero sobre nuevas bases. Sostendré que Horkheimer, por un lado, presupone que la racionalidad instrumental es constitutiva de la razón como tal, pero a la vez tiende a identificarla como fuente de la dominación social. Esta ambigüedad de su crítica de la razón conduce a dificultades de consistencia, ligadas a la vez a la deriva pesimista de la crítica centrada en la racionalidad. Como intentaré mostrar, una vez establecida la razón instrumental como parte constitutiva de la racionalidad, no se le puede achacar como tal la deriva totalitaria del capitalismo de Estado ni la tendencia a la supresión del individuo en las sociedades de masas. Los fenómenos de dominación social, en cambio, deberían atribuirse a una *unilateralización* de la razón instrumental en la modernidad, ligada a una pérdida de reflexividad. Horkheimer, empero, no clarifica esta diferencia entre una razón instrumental unilateralizada (ligada a la dominación) y una (aun no realizada) normativamente positiva, compatible con el componente autorreflexivo de la razón objetiva. Aportar una concepción normativamente afirmativa de la racionalidad instrumental, como intentaré mostrar, ayudaría a enfrentar las dificultades de consistencia ligadas al giro pesimista señalado por críticos como Postone y Habermas. Sobre esa base, en la sección siguiente revisaré la relación con el pragmatismo.

La racionalidad objetiva tiene por tarea reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la razón subjetiva, sin constituir un modelo de racionalidad alternativo frente a ella. Esto implica, a la vez, que Horkheimer instala a la racionalidad subjetiva o instrumental como una determinación no suprimible de la experiencia humana, cooriginaria con la empresa global de la civilización. Esto lleva

a poner en cuestión la simple identificación de razón instrumental y dominio: si aquella no puede ser eliminada por una mutación histórica, su homologación con los fenómenos de dominación social de la sociedad capitalista avanzada es ilegítima. Si mi hipótesis es correcta, el planteo de Horkheimer no debería aspirar a superar la razón instrumental ni a elevar un paradigma de racionalidad alternativo (la razón objetiva), pues tal cosa sería imposible. En cambio, se trata de *suplementar* la racionalidad subjetiva mediante la objetiva, que provee a su autorreflexión, pero no la reemplaza o sucede.

La razón subjetiva está centrada en “la relación de tal objeto o concepto con un propósito” (Horkheimer 1947: 5) y sirve “a los intereses del sujeto en relación con su autoconservación” (Horkheimer 1947: 3). La razón subjetiva tiene un carácter eminentemente instrumental: no evalúa los fines mismos de la acción humana, sino que manipula la objetividad para favorecer a la autoconservación y el poderío del sujeto sobre el mundo. La razón objetiva remite, en cambio, a “un sistema comprensivo o una jerarquía de todos los seres, incluyendo al hombre y sus fines” (Horkheimer 1947: 4). La concepción objetiva de la razón, heredada de la antigüedad clásica, inhiere “no solo en la mente individual, sino también en el mundo objetivo —en las relaciones entre los seres humanos (...)” (Horkheimer 1947: 4). La razón subjetiva se identifica con un instrumento intelectual que dispone de la realidad externa. La racionalidad objetiva presupone en cambio un orden racional en la propia realidad. Para la racionalidad objetiva, a la vez, la conciencia individual es un momento de ese orden objetivo mismo. La razón subjetiva se enfrenta al mundo como materia disponible para ser dominada. Esta racionalidad lo divide todo en dos momentos contrapuestos: por un lado “el yo, el *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia salvo por su intento de convertir todo lo que existe (...) en medio para su preservación” y, por otro lado, “una naturaleza huera, degradada a mero material, mera cosa que debe ser dominada” (Horkheimer 1947: 66 ss.). Mientras que la razón objetiva cree que el orden lógico de la conciencia es un momento o un reflejo del orden de las cosas mismas, la razón subjetiva considera a la objetividad como materia informe, disponible para ser dominada por el sujeto.

La historia humana parece ser un proceso de desarrollo creciente de la racionalidad instrumental. “Históricamente, tanto el aspecto subjetivo como el aspecto objetivo de la razón han estado presentes desde el principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue alcanzado en el transcurso de un largo proceso” (Horkheimer 1947: 5). El proceso histórico de conjunto tiende a disolver la racionalidad objetiva. La historia tiene para Horkheimer una dinámica global inmanente, ligada a la “formalización de la razón” (Horkheimer 1947: 6), de vastas consecuencias. En el proceso de formalización, razón y realidad, sujeto y objeto, hombre y naturaleza se separan crecientemente. A lo largo de la historia universal, la razón se repliega en la interioridad subjetiva, contraponiéndose a la

naturaleza. La historia es un proceso simultáneo de formalización, instrumentación y subjetivación de la razón, cuyo resultado es la ampliación de las capacidades humanas para el dominio técnico del mundo. El auge de la racionalidad instrumental en la modernidad es, entonces, resultado final de una tendencia histórico-universal hacia la formalización de la razón y el incremento del dominio técnico sobre la naturaleza.

Horkheimer despliega un vínculo intrínseco entre la dominación social y la violencia ejercida por el sujeto sobre la naturaleza. La formalización extrema de la razón conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. El pragmatismo norteamericano expresaría el grado máximo de formalización de la razón, “al reducir (...) el significado de cualquier idea a un esquema o un plan” (Horkheimer 1947: 29). La razón instrumental reduce el accionar intelectual a la producción de resultados calculables sobre el mundo empírico. El sujeto racional tiende entonces a limitarse al registro de regularidades mensurables en los fenómenos. Así, la razón deviene una mera “herramienta” (aunque de naturaleza conceptual). Como tal, se torna ciega e incapaz de reflexión: disponible para su utilización práctica, la razón como instrumento no sería capaz de realizar por sí evaluaciones normativas. El conocimiento bajo la razón subjetiva se dirige a la *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento se asocia a una herramienta para la autoconservación de la especie. El pragmatismo, así como el positivismo lógico, consolidarían filosóficamente este proceso de instrumentalización de la razón, fortaleciendo la dominación de la naturaleza y los propios sujetos.

Kadlec ha señalado que, al situar al pragmatismo como capítulo final de la historia de instrumentalización de la razón, Horkheimer lo identifica injustificadamente con un positivismo. “Este es tal vez el más claro ejemplo de la confusión (*conflation*), por parte de la Escuela de Frankfurt, de positivismo con pragmatismo” (Kadlec 2006: 527). Me ocuparé del pensamiento de Dewey en la sección siguiente, donde trataré de mostrar que el instrumentalismo y el empirismo de Dewey poco tienen que ver con una concepción positivista de la experiencia. Como señala Kadlec, “Si vemos la celebración de la ciencia de Dewey, encontramos que no es de la clase que Horkheimer cree” (Kadlec 2006: 533). El instrumentalismo de Dewey no se basa en una reducción del conocimiento al análisis de regularidades observables en lo dado sino que (mucho más cerca de Horkheimer) intenta situar el conocimiento científico en el seno de la densa y multiforme experiencia humana del mundo.

Bajo la idea de la razón como instrumento, la naturaleza es convertida en materia disponible para el dominio. La primacía del sujeto, la subordinación del mundo objetivo a la racionalidad instrumental, es el fin y resultado de la formalización de la razón. Este proceso, empero, comporta un ciclo de regresión que pone en entredicho la propia libertad del sujeto. La razón instrumental, que es-

cinde sujeto y naturaleza, al mismo tiempo reune a ambos bajo un movimiento identificante que aplasta al sujeto mismo.

Cuando la razón subjetiva, formalizada al extremo, corta sus vínculos constituyentes con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera “herramienta” de dominio de la naturaleza. Como “simple” herramienta, la razón se sume en el mundo de los objetos ciegos y disponibles: se asimila a una cosa entre las cosas. El proceso de formalización de la razón opone radicalmente sujeto y naturaleza, cosificando al propio sujeto al reducir su racionalidad a una herramienta que opera sobre el mundo (Horkheimer 1947: 16). El sujeto de la razón instrumental perpetúa su dominio sobre la naturaleza, pero al precio de equipararse a sí mismo con un instrumento de autoconservación, lo que lo nivela con las cosas que domina. Así, el incremento del poder humano sobre el mundo se contrapesa con el incremento del dominio de las personas por su propia racionalidad. “La historia de los esfuerzos del hombre por subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre” (Horkheimer 1947: 91). La maximización del poder de la especie humana sobre la naturaleza conlleva la maximización simultánea del dominio del propio aparato racional sobre los hombres. La razón formalizada, que se limita a asir el objeto como materia manipulable, se identifica (en su condición de herramienta) con el mundo al que somete. De modo análogo, el sujeto de la razón instrumental, al tiempo que se eleva como dominador de la naturaleza, se nivela con el mundo. Razón y objetividad, humanidad y naturaleza, contrapuestas por el proceso de formalización, se reunen en una mala dialéctica de la dominación que lo nivela todo a la condición de instrumento. La formalización de la razón, que separa sujeto y objeto de manera tajante, reúne a ambos en una nivelación asfixiante. El incremento del dominio técnico de la naturaleza, motorizado por la racionalidad instrumental, se revierte hacia el dominio sobre el propio hombre. Se da así “la reversión dialéctica del principio del dominio, mediante el cual el hombre se torna a sí mismo en herramienta, precisamente de esa naturaleza a la que subyuga” (Horkheimer 1947: 83). Todo acaba en una identificación “mala” entre sujeto y objeto, una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (Horkheimer 1947: 83).

El momento de escisión y el momento de unidad de sujeto y objeto generan una dialéctica. La historia universal es un largo ciclo de “alienación de la conciencia humana ante la naturaleza humana y extrahumana” (Horkheimer 1947: 114), que termina generando una reunificación entre ambas, pero bajo el signo del dominio y la violencia. De ahí que el dualismo hipostatizado de sujeto y objeto sea tan falso como el monismo: “toda filosofía que culmina en la unidad de naturaleza y espíritu (...) toda clase de monismo filosófico, sirve para afianzar la idea del dominio” (Horkheimer 1947: 140). Escisión y unidad de sujeto y objeto son momentos de la misma “mala” dialéctica en la que hombre y naturaleza son oprimidos. Esto implica, empero, la necesidad de una reflexión recíproca entre

razón subjetiva y objetiva como momentos diferentes que a la vez solo pueden definirse en relación. “La real dificultad en el problema de la relación entre espíritu y naturaleza es que hipostatizar la polaridad entre estas dos entidades es tan inadmisibles como reducirlas la una a la otra” (Horkheimer 1947: 141). Esto implica que cierta cuota de distancia entre sujeto y naturaleza (y por ende entre razón objetiva y subjetiva) es inevitable, al tiempo que es preciso dinamizar la escisión entre ambos. La separación entre razón subjetiva y objetiva, que acaba por socavar la autonomía del propio sujeto, no puede por lo tanto ser suturada sin resquicios, pues marca un momento no superable de distancia entre sujeto y objeto, ligado al concepto de razón como tal.

Lo anterior significa que no es la razón instrumental en sí misma la responsable de la dominación social. En cambio, las experiencias de dominación de las sociedades modernas se vinculan con la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades, como señalé más arriba, “han estado presentes desde un principio” (Horkheimer 1947: 5) en la historia humana. El proceso de ilustración o de formalización, llevado al extremo, trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón, llegando a desdibujar los remanentes de racionalidad objetiva. La formalización incontrolada en la modernidad, a la vez, se invierte sobre sus propias bases. El sujeto de la razón formalizada, contrapuesto al mundo objetivo y replegado en su interioridad, termina por asimilarse a la objetividad cuando la razón se equipara a una simple herramienta de dominio. La escisión radical e irreflexiva entre razón y naturaleza, o la unilateralización de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva, primero reduce a la naturaleza corporal a materia disponible para ser manipulada, y luego sume al propio sujeto en el mundo de los instrumentos y los meros medios. Así, el sujeto, que olvida el aspecto objetivo de la razón y quiere escindirse del mundo natural, termina por asimilarse a la objetividad en virtud del propio proceso de formalización.

Al cabo del proceso de ilustración o formalización de la razón, la unilateralización de la racionalidad subjetiva conduce a su propia negación, en una dialéctica que, en lugar de progresar a figuras superadoras, es regresiva. La razón formalizada, escindida del mundo objetivo, acaba por subsumirse en el mundo al asimilarse con los instrumentos y herramientas. Para refrenar este movimiento regresivo Horkheimer propone una reflexión sobre la pervivencia de la naturaleza en el sujeto que se escinde de ella. El propósito de esa reflexión es evitar tanto la formalización extrema como su regresión dialéctica hacia la identidad “satánica” de sujeto y objeto. La razón subjetiva, en este movimiento de autorreflexión, se presenta como un momento de la naturaleza que a la vez se separa parcialmente de ella.

El naturalismo no es un error completo. El espíritu está inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza (...) Cuanto más imprudentemente se pone el espíritu

como absoluto, tanto más corre el riesgo de retrogradar hacia el puro mito. (Horkheimer 1947: 142)

El sujeto racional es producto de un movimiento de escisión en el seno de la naturaleza, movimiento forzado bajo la presión de las exigencias de la autoconservación. En esto radica la verdad de la racionalidad objetiva: esta destaca que la formalización de la razón y la consecuente separación de sujeto y objeto se dan en el interior del ser natural. La razón subjetiva olvida su propia constitución objetiva en el interior de la naturaleza, lo que conduce a su unilateralización y desencadena la dialéctica regresiva, que identifica de modo opresivo, “malo”, al sujeto y el mundo.

El momento de verdad en la racionalidad subjetiva radica en que “el espíritu también se ha vuelto no naturaleza” (Horkheimer 1947: 115). Hay un proceso parcial pero vigente de separación del sujeto con respecto al ser natural. Cierta cuota de objetivación de la naturaleza por el sujeto es constitutiva de la razón instrumental y del concepto de razón como tal. La dominación social se desencadena a partir de la unilateralización de ese momento de escisión, que “olvida” sus lazos constitutivos con la naturaleza y el mundo natural. Este olvido del aspecto objetivo de la razón produce un ciclo de regresión por el que la razón instrumentalizada al extremo se termina identificando con un mero elemento natural. “La razón puede ser más que la naturaleza únicamente a través de un concreto darse cuenta de su «naturalidad» –que consiste en su tendencia al dominio–, la misma tendencia que paradójicamente la aliena a la naturaleza” (Horkheimer 1947: 120).

I 181

La racionalidad puede acotar su propia tendencia regresiva si reconoce su inherente momento de objetividad, reflexionando sobre la constitución objetiva de la razón subjetiva. La propuesta de Horkheimer consiste, en continuidad con *Dialéctica de la Ilustración*, en *rememorar el momento natural en la constitución del sujeto*, con el fin de acotar la regresión de la razón formalizada en mero instrumento. Refrenar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es tantear la *conciliación sin identidad* entre razón y naturaleza. Horkheimer se pliega, así, a la idea de “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” (Adorno y Horkheimer 2007: 54). *Recordar* a la naturaleza en el interior de la actividad raciocinante del sujeto, exhibiendo el origen natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del “espíritu”, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural evitando, a la vez, el giro regresivo de la razón instrumental.

El ejercicio de recuerdo, que destaca un momento natural persistente en el sujeto, articula un juego de distancia y continuidad. El llano “retorno” al ser natural se genera para Horkheimer bajo los carriles opresivos de la dialéctica del iluminismo, que identifica “satánicamente” a sujeto y objeto, en virtud de un proceso de formalización de la razón de carácter unilateral. La aspiración a la unidad, al retorno a lo mismo, es también producto del dominio centrado en el

sujeto. No se opone a la formalización de la razón, sino que la corona como su instancia última. “Incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza esconde en sí la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu” (Horkheimer 1947: 115). La dialéctica de razón y naturaleza implica que ambas se identifican radicalmente solo allí donde se escinden radicalmente (formalización extrema de la razón). Esto significa que un momento de separación entre sujeto y objeto (de formalización e instrumentalización de la razón) es también *normativamente* necesario para evitar la regresión de la razón subjetiva al nivel de las meras cosas. La razón objetiva, que destaca la inmanencia del sujeto y su racionalidad instrumental en el interior del mundo natural y social, cuestionando sus pretensiones de autarquía y autonomía pura, no puede reemplazar como tal a la razón subjetiva. Esta última, como garante de cierta cuota de distancia entre sujeto y objeto, es igualmente necesaria para evitar la mera sumisión del sujeto en el reino de las cosas naturales. Razón subjetiva y objetiva no se contraponen ni se excluyen, sino que (nuevamente) “ambas han existido desde un comienzo”. La dominación, el giro regresivo de la racionalidad en la modernidad, es producto de la *unilateralización* de la razón instrumental frente a la objetiva, no de la razón instrumental como tal. Producto de esa unilateralización, el sujeto cree cortar todo vínculo con la realidad externa, para acabar por caer, mediante una dialéctica regresiva, en el universo mecánico de las cosas meramente mundanas.

182 I

En esta relectura, Horkheimer no pretendería restituir la vieja razón objetiva de la filosofía clásica (pues tal cosa coincidiría más bien con la regresión del sujeto al cabo del proceso de formalización). La racionalidad objetiva, en cambio, viene ahora a coadyuvar a la autorreflexión de la razón instrumental sobre sus condiciones de posibilidad. No se trata de suprimir, superar o eliminar la razón subjetiva, sino de reflexionarla. Esta reflexión, en la senda trazada por *Dialéctica de la Ilustración*, tiene por meta mostrar los vínculos persistentes entre sujeto y naturaleza, habida cuenta de su irreparable separación. El sujeto, bajo la presión de las exigencias de la autoconservación, *objetiva* a la naturaleza como material disponible para el dominio, al tiempo que permanece como una parte de ella. La dominación social, empero, no comienza con esa objetivación de la naturaleza (correlativa a la subjetivación, formalización o instrumentalización de la razón), sino con la *unilateralización* del proceso de formalización. No es la razón instrumental *como tal*, sino una razón instrumental unilateralizada, que ha olvidado sus vínculos con la objetividad, la que desencadena la dominación social y la correlativa regresión del sujeto a mera naturaleza.

Lo anterior implica que cierta cuota de separación entre sujeto y naturaleza es constitutiva de la experiencia humana y no puede ser superada por una mutación histórica. Precisamente, el problema del giro pesimista de la teoría crítica se vincula con cómo se interprete esta separación. Sostiene Horkheimer: “esta enfermedad [la razón instrumental] debe ser entendida no como si hu-

biera asolado a la razón en algún momento histórico, sino como *inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización* como la hemos conocido hasta ahora” (Horkheimer 1947: 119). Razón subjetiva y objetiva existen desde un comienzo como polos diferenciados de la experiencia humana. La diferencia y necesaria articulación entre ambas no puede suprimirse. A lo largo de la historia mutan las relaciones de preponderancia y el modo de articulación entre ambas, sin que la contradicción que simultáneamente las mediatiza y distingue pueda suprimirse. La razón objetiva podría, en este marco, reflexionar sobre la “enfermedad” de la razón subjetiva y morigerar las tendencias regresivas que vienen con su unilateralización: “la razón puede realizar su racionalidad (*reasonableness*) únicamente a través de la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre” (Horkheimer 1947: 120). La separación parcial entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización. La dominación social es producto de la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, equiparación de la razón con una cosa incapaz de reflexión). No sería la razón instrumental como tal, sino una razón instrumental no reflexionada por la razón objetiva, la que desencadena el “mal” en la historia de la racionalidad. Esta unilateralización de la razón instrumental, finalmente, no es transhistórica, sino que se gesta específicamente en el iluminismo moderno. El “antagonismo entre el yo y la naturaleza”, producto de la razón instrumental unilateralizada al extremo, llega a su “epítome” en nuestra era (Horkheimer 1947: 110). En síntesis: la unilateralización de la razón instrumental tiene una historia, ligada al “olvido” del momento objetivo de la racionalidad en la modernidad capitalista. Ese proceso de unilateralización o formalización extrema desencadena la dominación social entendida como regresión del sujeto al plano de la mera naturaleza, regresión que angosta sus capacidades para la autorreflexión autónoma.

Sin embargo, al ligar a la razón instrumental con la “enfermedad del mundo” producida por el hombre, Horkheimer tiende a la vez a atribuirle la responsabilidad histórica por la dominación social. Al parecer, el giro regresivo de la razón, ligado a su unilateralización, se habría puesto en marcha con el proceso mismo de la civilización, desde que la naturaleza fuera objetivada en los albores de la cultura. La modernidad coronaría una historia universal del dominio, motorizada por la instrumentalización irreflexiva y unilateral del mundo. Así, Horkheimer tiende simultáneamente a afirmar la necesidad de cierta racionalidad instrumental y a ver su unilateralización opresiva como un resultado de la historia universal, en apariencia inevitable. Si la razón instrumental no puede ser como tal la que estructura el dominio, Horkheimer, empero, no provee una teoría afirmativa o normativa de la racionalidad instrumental, que pueda diferenciar de manera clara entre sus aspectos inocentes y su unilateralización opresiva. En cambio, él mismo parece, al final, atribuir la deriva regresiva de la dominación a la razón instrumental como tal, como si el proceso de unilateralización (y consecuente regresión) de la

racionalidad subjetiva fuera un saldo inevitable de la historia de la civilización. Al situar la deriva regresiva de la racionalidad instrumental como resultado inevitable de la historia universal, Horkheimer obtura la reflexión sobre las vías por las que la racionalidad instrumental podría morigerar su unilateralización (con el consecuente desencadenamiento de la dominación). En suma, el planteo de Horkheimer exige una teoría afirmativa de la razón instrumental, pero esta se encuentra implícita, aunque no desplegada, en su planteo. Para salir de este *impasse* sería necesaria una teoría de la razón instrumental que pudiera diferenciar sus aspectos regresivos, habida de su inevitabilidad histórica. En la sección siguiente trataré de mostrar que el recurso al pragmatismo de Dewey puede ser de ayuda para clarificar esa concepción afirmativa de la razón instrumental. Contra lo que suponía el propio Horkheimer, el planteo de Dewey puede resultar poderosamente enriquecedor para revisar los planteos de la primera generación de la teoría crítica de la sociedad.

3. Instrumentalismo y naturalismo en el pensamiento de John Dewey

184 |

De la reconstrucción propuesta para el pensamiento de Horkheimer, es posible deducir tres consecuencias principales. 1) No existe propiamente un paradigma de relevo frente a la razón instrumental, sino la posibilidad de efectuar su autorreflexión mediante la racionalidad objetiva, mostrando que el sujeto de conocimiento se diferencia de la naturaleza pero permanece a la vez ligado a ella, en una relación compleja de inmanencia y distanciamiento. 2) La dominación social es producto de una unilateralización de la razón instrumental o una formalización incontrolada de la razón, donde el sujeto llega a olvidar los vínculos que lo ligan al mundo objetivo. 3) La razón instrumental no está como tal en el origen de la dominación social; luego, podría haber una razón instrumental “buena” o al menos “inocente”, aunque Horkheimer no despliega una teoría sistemática al respecto, lo que está en el origen de las usualmente señaladas dificultades de consistencia en su planteo. Intentaré mostrar, ahora, que estos tres puntos pueden vincularse con el pensamiento de Dewey. 1) Para Dewey, el hombre es una parte de la naturaleza (de ahí que su filosofía sea un empirismo, un naturalismo, un instrumentalismo y un humanismo), pero a la vez aparece en el seno de la naturaleza como diferenciado. Veremos que el uso de herramientas (ligado al reino del *significado*) traza el límite del ámbito propiamente humano, que pertenece a la naturaleza pero a la vez se diferencia en ella. Horkheimer, a pesar de sus invectivas contra la razón instrumental, la considera implícitamente como una condición de la experiencia humana, necesaria para la objetivación de la naturaleza y concomitante con la historia

de la civilización como tal. Dewey, de modo análogo pero en forma explícita y sistemática, destaca que hay un vínculo intrínseco entre el manejo de instrumentos, la operación con significados (*meanings*) y la especificidad de lo humano dentro de la naturaleza. 2) Para Dewey hay una acción instrumental genuina, que se diferencia precisamente por la *presencia continua* de significados o fines-en-vista (*ends-in-view*) durante la ejecución de la acción. La mera relación externa entre cadenas causales y sus términos (que podríamos relacionar con la *unilateralización* de la razón instrumental en Horkheimer), en cambio, equipara al hombre a la naturaleza y vacía de especificidad y sentido la acción instrumental. 3) Finalmente, para Dewey hay un vínculo entre intelectualismo (como ocultamiento de las condiciones mundanas, objetivas, de posibilidad del conocimiento) y dominación social (entendida de modo más preciso como división de la sociedad entre una clase ociosa y una laboriosa). El empobrecimiento de la acción instrumental está relacionado con esta división social del trabajo, de modo que no es la acción instrumental como tal sino su unilateralización y degradación a vínculo causal externo lo que constituye el “mal” en la relación con los instrumentos.

En esta sección esbozaré una lectura de *Experience and Nature* que, lejos de toda identificación entre pragmatismo y positivismo, acerque los planteos de Dewey a la teoría crítica de la primera generación. Desde su “redescubrimiento” por Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), han proliferado los estudios dedicados a Dewey en el pensamiento anglosajón. Este redescubrimiento tiende a enfatizar el antifundacionalismo pragmatista, poniéndolo en diálogo con corrientes filosóficas contemporáneas como la desconstrucción (Alexander 1987: xi). En esta sección no pretendo, en modo alguno, reconstruir de modo exhaustivo la filosofía de Dewey, ni la vasta bibliografía secundaria al respecto. En cambio, intentaré presentar una lectura de *Experience and Nature* que permita visitar la discusión entre pragmatismo y teoría crítica, ya no centrándome en las omisiones de la lectura de Horkheimer sobre Dewey (como han hecho Joas, Jay, entre otros); sino haciendo foco en la importancia que la teoría deweyana del instrumento podría tener para el diálogo con la teoría crítica de la primera generación, sobre la base de la lectura de Horkheimer propuesta arriba. No intentaré, pues, ofrecer una nueva interpretación de Dewey, ni volver otra vez sobre las dificultades o reduccionismos en la recepción del pragmatismo por Horkheimer. En cambio, sobre la base de la reinterpretación de la relación entre racionalidad instrumental y racionalidad objetiva, ofrecida en la sección anterior, intentaré ofrecer algunos puntos de diálogo entre la concepción normativa del instrumento y la crítica de la racionalidad instrumental.

Los antecedentes principales de este planteo se encuentran en el trabajo de Renault (2012), que se ha dedicado sistemáticamente a explorar vínculos entre la teoría crítica y el pragmatismo desde el punto de vista de una concepción del trabajo. Thomas Alexander sostiene: “debido al énfasis en el ‘instrumentalismo’,

Dewey fue leído como un protopositivista que buscaba reducir el significado al procedimiento científico” (Alexander 1987: xiv). Contra estas lecturas, Alexander destaca la crítica de Dewey al intelectualismo como una forma de reduccionismo que acota la variedad de la experiencia a una visión limitada a la persecución del conocimiento. Dewey, frente a las interpretaciones sesgadas (como la del propio Horkheimer), intenta situar la empresa del conocimiento en el plano más amplio de la interacción humana en el mundo, rescatando una pluralidad de facetas de la experiencia (como la experiencia artística) y denunciando el intelectualismo como un producto cultural ligado a la división social del trabajo.

Para comprender la relación entre hombre y naturaleza en el pensamiento de Dewey es preciso reseñar mínimamente dos de sus conceptos principales: el de experiencia y el de significado. La experiencia, contra una lectura empirista, no se limita a los datos sensoriales. Se trata, en cambio, de un concepto “de doble vía” (*double-barreled*) al igual que “vida” o “historia”. La vida es la unidad dinámica entre un organismo y su entorno: “la vida denota una función, una actividad comprehensiva, en la que el organismo y el ambiente están incluidos” (Dewey 1929: 9). De igual modo, la historia es “los hechos actuados, las tragedias ocurridas; y es el humano comentario, registro e interpretación que inevitablemente les siguen” (Dewey 1929: 9). La experiencia, análogamente, “no reconoce, en su integridad primaria, división entre acto y material, sujeto y objeto, sino que contiene a ambos en una totalidad no analizada” (Dewey 1929: 8). Así como podemos separar analíticamente a los pulmones del aire (Dewey 1929: 12), podemos separar al sujeto y el objeto de la experiencia. Pero esta es originariamente la unidad de ambos que, siendo distintos, solo existen en su articulación.

Para Dewey, toda experiencia es dirigida hacia cosas. Una experiencia que no tuviera un contenido al que dirigirse sería un absurdo:

Cuando los objetos son aislados de la experiencia a través de la cual son alcanzados y en la que funcionan, la experiencia misma se ve reducida al mero proceso de experimentar (*the process of experiencing*), y el experimentar es tratado como si fuera completo en sí mismo. Obtenemos el absurdo de una experiencia que solo se experimenta a sí misma, en lugar de a las cosas de la naturaleza. (Dewey 1929: 11)

Dewey acepta un “subjetivismo limitado”. A su vez, el giro subjetivista en filosofía, que tiende a separar crecientemente sujeto y objeto (o separar el proceso de experimentar de lo experimentado) expresó una verdad parcial ligada a la emancipación del sujeto y el incremento de la habilidad humana para manipular la realidad.

El reconocimiento de los ‘sujetos’ como centros de experiencia, junto con el desarrollo del ‘subjetivismo’, marca un gran avance. Es equivalente a la emergencia

de agencias equipadas con poderes especiales de observación y con emociones y deseos eficaces para la producción de modificaciones escogidas sobre la naturaleza. (Dewey 1929: 13)

El giro subjetivo, ejercido limitadamente, implica un desplazamiento hacia una actitud activa frente a la experiencia. Mediante esta actitud activa, el sujeto se diferencia crecientemente de las cosas experimentadas, para profundizar sus capacidades de observación y manipulación sobre ellas. Dewey, en suma, admite un subjetivismo acotado (ligado históricamente al surgimiento del individualismo) que enfatiza el rol activo del hombre en la experiencia.

Sin embargo, impugna fuertemente la deriva del subjetivismo en intelectualismo. El intelectualismo consiste en separar la inteligencia, como momento de la experiencia, de la totalidad de fenómenos humanos en los que se inserta, situándola como algo independiente y autónomo. Esto “torna al conocimiento inexplicable” (Dewey 1929: 22) al separarlo de su lugar en la experiencia primaria. Dewey, en síntesis, se opone a la falacia de separar sujeto y objeto, unidos en la experiencia, así como a la “exageración de las propiedades de los objetos conocidos a expensas de las cualidades de los objetos de disfrute y conflicto (*trouble*)” (Dewey 1929: 32). Si un subjetivismo moderado le parece no solo admisible sino también progresivo, un subjetivismo extremo, que degenera en intelectualismo, le parece inaceptable. La afinidad entre la posición de Dewey y la de Horkheimer radica en que ambos consideran al sujeto como un elemento inmanente a la experiencia y la naturaleza, pero legítimamente diferenciado *en* ellas. A la vez, ambos cuestionan (con argumentos diferentes) la deriva intelectualista que extrema la escisión entre sujeto y experiencia, hasta hacer del conocimiento subjetivo algo inexplicable, autorreferencial y cerrado sobre sí mismo. Para comprender ulteriormente esta articulación entre inmanencia del sujeto en la experiencia y separación sin autonomía pura, es preciso estudiar la concepción deweyana del instrumento y el significado.

Dewey considera que existe cierta forma de “finalidad” (*endings*) dada en la propia naturaleza. Esta finalidad responde a la culminación de las cosas y los procesos. “Constantemente hablamos de que las cosas llegan a un cierre; se terminan, se acaban” (Dewey 1929: 97). La terminación de las cosas no tiene, como tal, una carga valorativa (el final puede ser una “culminación extática, una consumación de hecho o una tragedia deplorable”, ello es indiferente). Pero la propia naturaleza parece tener, para Dewey, la propiedad de lo final, de lo que se acaba o llega a término. La causalidad misma consiste en la presencia de órdenes secuenciales que llegan a un fin (Dewey 1929: 99).

La peculiaridad de lo humano, su elemento específico, consiste en la capacidad para dotar de significado a las cadenas causales, trascendiendo la concatenación mecánica y ciega de eventos para comprenderlos como fenómenos de terminación comprensible y previsible, en cuyo curso el sujeto puede intervenir.

“La metafísica de Dewey establece el contexto para su comprensión del significado como un evento transaccional mediado por la comunicación simbólica” (Alexander 1987: xviii). Primero, el sujeto posee conciencia (*awareness*) de las cadenas causales. “Debido a esta propiedad, el estado inicial puede ser juzgado a la luz de su curso y consecuencias probables. Hay anticipación. Cada evento sucesivo es un estadio en un proceso serial a la vez conmemorativo y expectante” (Dewey 1929: 101). El sujeto introduce *significados* en las cadenas de eventos, leyendo cada suceso puntual a la luz de sus antecedentes y posibles consecuentes, e interviniendo por lo tanto en su curso y desenlace. Con el sujeto aparecen “fines-en-vista” (*ends-in-view*) que habitan y dirigen la acción. El fin-en-vista es un “medio intelectual y regulativo” empleado como “plan dentro del estado de cosas” (Dewey 1929: 102). El sujeto carga las cadenas causales, en sí mismas ciegas, con una significación, al vincularlas con fines-en-vista (Renault 2012: 129). Estos fines, por lo tanto, operan dentro de la ejecución de acciones humanas, dirigiéndolas desde el interior.

188 |

La relación entre fines, herramientas y significados, finalmente, completa la concepción deweyana del hombre, destacando su posición de interioridad y diferenciación en la naturaleza. El trabajo se relaciona de modo privilegiado con el reino de los medios: con herramientas, instrumentos. En la industria, el trabajo y la técnica “[el ser humano] se vincula con cosas y actos en sus instrumentalidades, no en sus inmediateces. Los objetos y eventos figuran en el trabajo no como cumplimientos y realizaciones, sino en beneficio de otras cosas en nombre de las que son medios y signos predictivos” (Dewey 1929: 122). El hombre, mediante el trabajo y el uso de herramientas, imprime el elemento del significado sobre las cadenas causales, tornando las relaciones causa-consecuencia en relaciones medios-fines. “Una herramienta es una cosa particular, pero es más que una cosa particular, en tanto es una cosa en la que se encarna una conexión, un vínculo secuencial de la naturaleza (...) Su percepción y su uso efectivo reenvían a la mente a otras cosas” (Dewey 1929: 122). Una herramienta es una cosa utilizada a partir de un cúmulo de significados sedimentados sobre ella, que reenvían a las cadenas causales sobre las que se puede operar de manera consciente y deliberada.

La manipulación de instrumentos como cosas dotadas de significación tiene para Dewey una importancia antropológica, trazando la frontera que caracteriza la acción específicamente humana en el seno de la naturaleza. “El hombre comienza como una parte de la naturaleza física y animal (...) Como animal, aun en el nivel bruto, logra subordinar algunas cosas físicas a sus necesidades” (Dewey 1929: 370). En este nivel, se rige por el apetito que es, como tal, ciego. Obtenga o no resultados satisfactorios, la acción dirigida por el apetito no es mediada por significados, sino que se sume en el orden de las cadenas causales. En el “plano humano”, en cambio, pasamos a lidiar con “cosas en sus significados” (Dewey 1929: 371). De esta forma, “el significado de las condiciones causales es transferido

a la consecuencia, de modo que esta no es un mero fin, un término de detención. Es marcado en la percepción, distinguido por la eficacia de las condiciones que han entrado en ello”. Las herramientas, como cosas cargadas de significación, pertenecen de modo característico al plano de la acción específicamente humana, donde las concatenaciones causales, por sí mismas ciegas, son convertidas en articulaciones entre medios y fines, conscientes y llenas de significado.

Analizada la importancia antropológica de los instrumentos en la conversión de cadenas causales en articulaciones medios-fines cargadas de sentido, es posible caracterizar la instrumentalidad genuina. Dewey advierte que no deberíamos llamar “medios” a las meras condiciones externas para la gestación de un efecto determinado. “Los medios son siempre por lo menos condiciones causales, pero las condiciones causales son medios únicamente cuando poseen una cualificación adicional (...) la de ser usados libremente, debido a conexiones percibidas con consecuencias deseadas” (Dewey 1929: 366). De modo similar, “los efectos no son fines a menos que el pensamiento haya percibido y elegido libremente sus condiciones y procesos” (Dewey 1929: 367). La genuina instrumentalidad es aquella en la que la relación entre medios y fines recorre cada paso de la ejecución de la tarea en cuestión. Los fines-en-vista, entonces, no son meros resultados externos que lleguen con posterioridad al despliegue de los medios, sino que “habitan” en estos constantemente y de modo presente, como sus significados. “Una instrumentalidad genuina *para* es siempre un órgano *de* un fin. Confiere eficacia continua sobre el objeto en el que se encarna” (Dewey 1929: 368). Los fines-en-vista están presentes en la ejecución de los medios en tanto que significados suyos:

I 189

Para la persona que construye una casa, el fin-en-vista no es solo una meta final y remota a ser alcanzada tras que un número suficientemente grande de movimientos forzados haya sido ejecutado. El fin-en-vista es un plan operativo *contemporáneamente* presente en la selección y empleo de materiales (...) El fin-en-vista está presente en cada estadio del proceso, está presente como el *significado* de los materiales usados y actos realizados. (Dewey 1929: 373)

Hay, pues, una normatividad inherente a la acción instrumental, ligada a la presencia constante de los fines como significados en la ejecución de los medios. La acción instrumental degenera cuando los vínculos medios-fines retroceden al nivel de las concatenaciones mecánicas y ciegas. “El error consiste en llamar medios a cosas que no son en absoluto medios, cosas que son solo antecedentes externos y accidentales para la ocurrencia de algo más” (Dewey 1929: 366). Dewey pone como ejemplo el que se llame al esfuerzo (*toil*) del trabajador asalariado, su “medio de vida”, cuando su labor concreta poco tiene que ver con los medios con los que se garantiza la existencia. El trabajo asalariado termina siendo una condición externa para que el trabajador reproduzca su vida, pero no

es propiamente un medio genuino, en la medida en que el fin deseado es externo, ajeno e indiferente a la ejecución del trabajo (Renault 2012: 147).

La degradación filosófica e intelectualista del trabajo útil, finalmente, guarda para Dewey relación con las divisiones sociales en la antigua Grecia, donde “la comunidad estaba marcada por una aguda separación entre trabajadores serviles y hombres libres y ociosos” (Dewey 1929: 93). El empobrecimiento de la acción instrumental, al parecer, estaría ligado a la división tajante de la sociedad, entre “práctica no inteligente e inteligencia no práctica” (*unintelligent practice and unpractical intelligence*) (Dewey 1929: 93). Así como el moderno trabajador no ejecuta una genuina acción instrumental, pues sus fines-en-vista no están presentes a lo largo del proceso de su trabajo, de igual manera, el esclavo griego era reducido a medio “no inteligente” de acción. La acción instrumental genuina supone, para Dewey, la unidad entre concepción y ejecución del trabajo, en la medida en que los fines-en-vista operan en ella de modo presente y constante como significados de los materiales empleados. La división de la sociedad entre una clase ociosa dedicada a la contemplación y una clase laboriosa dedicada al trabajo, pues, conduce al empobrecimiento de la acción instrumental. Esta, una vez rota la unidad entre medios o instrumentos y fines-en-vista como significados, retrocede al nivel de las concatenaciones mecánicas externas. La acción instrumental falsa o empobrecida es aquella en la que las conexiones medios-fines se vacían de significado presente, acabando por parecerse a cadenas causales ciegas y automáticas. A la vez, el empobrecimiento de la acción instrumental conlleva una pérdida del elemento específicamente humano en la acción, la operación cargada de significados. La acción instrumental empobrecida, podemos decir, es “deshumanizante” en la medida en que quita al sujeto lo que tiene de específico en el seno de la naturaleza, homologando su manera de comportarse con aquella del ciego apetito o de las concatenaciones mecánicas.

En la instrumentalidad genuina, en suma, los fines están presentes en los medios como significados inherentes. En cambio, la “mala” instrumentalidad es aquella en la que el medio retrocede al nivel de las meras causas, convirtiéndose en antecedente externo y casual, no mediado por significados, para la producción de efectos. A la vez, la recaída en la falsa o mala instrumentalidad implica un deterioro de las potencialidades específicamente antropológicas del hombre. El ser humano se recorta dentro de la naturaleza por la posición de fines mediados por significados. Los instrumentos, como tales, son constitutivos de la experiencia humana, en tanto cosas cargadas de significación. A la vez, cuando la acción instrumental se vuelve externa a la persecución de fines libremente determinada y cargada de sentido, el hombre acaba comportándose de modo análogo al que le impone el apetito, subsumido en concatenaciones causales ciegas y automáticas sin mediación del significado. Como sostendré en las conclusiones, estas elaboraciones de Dewey, proyectadas sobre el planteo de Horkheimer, pueden coadyuvar

a profundizar su consistencia y solvencia teóricas, dando un lugar a un diálogo teórico entre ambas corrientes.

4. Conclusión: hacia una posible concepción afirmativa de la razón instrumental

De los análisis desplegados se desprenden una serie de paralelismos entre Horkheimer y Dewey. En primer lugar, ambos destacan la especificidad del sujeto en el seno de la naturaleza. Esta especificidad, en ambos casos, está ligada a la capacidad para objetivar el mundo circundante e instrumentalizarlo. En el caso de Dewey, la acción instrumental y la manipulación de herramientas tornan a las cadenas causales en ordenamientos medios-fines pletóricos de significado. En el caso de Horkheimer, la racionalidad instrumental permite al hombre objetivar a la naturaleza, lo que es condición no solo de la manipulación y control de la realidad, sino más profundamente de la constitución del sujeto mismo como diferenciado del mundo natural circundante. La relación instrumental con el mundo, en la lectura que propongo, diferencia la operación de herramientas y la presencia de significados de las cadenas causales ciegas (Dewey) o permite la objetivación de la naturaleza y la constitución del sujeto como diferenciado (Horkheimer).

En segundo lugar, hay una conexión entre el concepto deweyano de experiencia y la relación entre razón objetiva y razón subjetiva. La experiencia es para Dewey un concepto *double-barreled*: incluye a sujeto y objeto en una primera unidad indiferenciada, previa a la distinción analítica entre ambos. La experiencia encierra al proceso de experimentar y a las cosas experimentadas, al sujeto y al objeto. El sujeto no es previo a la experiencia, sino que se constituye en ella: no es una interioridad pura, reclusa en su propia autonomía. Esta perspectiva permite, también, comprender el peculiar lugar del sujeto *en el seno* de la naturaleza, como una entidad diferenciada (por la capacidad de operar con significados). De modo análogo, para Horkheimer la razón objetiva no reemplaza a la subjetiva, sino que realiza su autorreflexión. La racionalidad objetiva le recuerda al sujeto su falta de autonomía pura, permitiendo reflexionar sobre su racionalidad instrumental como una función peculiar de la especie humana dentro de la naturaleza. Al considerar a la racionalidad subjetiva desde el prisma de la objetiva, el sujeto morigera sus pretensiones de autarquía y primacía sobre el mundo, reflexionándose como una diferenciación en el seno de la naturaleza y no como cesura radical con ella. La razón objetiva de Horkheimer, pues, no reemplaza a la racionalidad instrumental ni al cálculo en términos medios-fines, sino que los reflexiona, situándolos en sus condiciones de immanencia y escisión en la naturaleza. De modo análogo, el concepto deweyano de experiencia, lejos de todo empirismo centrado en datos sensoriales aislados, sitúa al sujeto de conocimiento en un plexo de relaciones en

I 191

el seno del mundo y la naturaleza, impugnando la idea de autarquía pura de la subjetividad.

Finalmente, de la reconstrucción de Horkheimer propuesta se sigue que la razón instrumental no es como tal la fuente de la dominación social. Esta es, en cambio, producto de una unilateralización de la razón subjetiva. La racionalidad instrumental se torna opresiva cuando se unilateraliza, “olvidando” sus lazos constitutivos con la naturaleza, lo que lleva a la deriva regresiva que termina equiparando al sujeto con un elemento del mundo cósmico. Horkheimer, sin embargo, tiende a ver esta deriva regresiva como inscrita en la historia universal desde la aparición de la razón instrumental como tal, lo que lleva a un *impasse* pesimista. Salir de este *impasse* exigiría una teoría mejor diferenciada de la razón instrumental, que no la identifique como tal con su deriva unilateral y regresiva. Para Dewey, por su parte, hay un acción instrumental genuina (en la que los fines-en-vista están presentes de modo constante), que se diferencia de una acción instrumental deformada en la que los significados de la acción se pierden y la relación medios-fines queda reducida a la de causas-consecuencias. En esa acción instrumental deformada, a la vez, el sujeto que opera con medios y fines es reducido a la forma de funcionamiento de las meras cosas. Esta distinción podría ser útil para revisar el concepto de razón instrumental, buscando diferenciar una versión afirmativa y una unilateralizada de este tipo de racionalidad.

192 I

Horkheimer, podemos decir, cae en una inconsistencia teórica al elevar implícitamente la razón instrumental a elemento constitutivo de la razón como tal, y a la vez achacarle la responsabilidad por la dominación social. En términos de Dewey, podría sugerirse que comete el error de identificar relaciones instrumentales (relaciones medios-fines cargadas de significado, donde los fines-en-vista están presentes constantemente) con relaciones causales ciegas. Su crítica de la unilateralización de la razón instrumental podría reformularse, pues, en términos de una teoría sobre la regresión de la razón instrumental al nivel de las concatenaciones causales automáticas (o de la asimilación del sujeto a una mera entidad cósmica). Esta reformulación podría dialogar con la hipótesis deweyana de una normatividad immanente al manejo de instrumentos, en lugar de homologar lo instrumental con lo mecánico y lo cósmico en general. El pensamiento de Dewey sienta las bases de una teoría normativa del instrumento que, reincorporada en la teoría crítica, podría aportar a un concepto más diferenciado de la razón instrumental.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M.** (2007), *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal).
- Alexander, T.** (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling* (Albany: State University of New York Press).

- Calegari, F.** (2011), “La recepción del pragmatismo por la Escuela de Frankfurt: los aportes de John Dewey y Marx Horkheimer”, *Revista Observaciones filosóficas*, 12: 1-19.
- Dewey, J.** (1929), *Experience and Nature* (Nueva York: Paul Carus Foundation).
- Habermas, J.** (1989), *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus).
- Horkheimer, M.** (1947), *Eclipse of Reason* (Nueva York: Continuum, 2004).
- Jay, M.** (1989), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus).
- Joas, H.** (1993), *Pragmatism and Social Theory* (Chicago: Chicago University Press).
- Kadlec, A.** (2006), “Reconstructing Dewey: the Philosophy of Critical Pragmatism”, *Polity*, Vol. 38; 4: 519-542.
- Postone, M.** (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social* (Madrid: Marcial Pons).
- Renault, É.** (2012), “Dewey et la centralité du travail”, *Travailler*, 28: 125-148.
- Rorty, R.** (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press).
- Sotelo, L.** (2009), *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse* (Buenos Aires: Prometeo).

Recibido: 04-2015; aceptado: 08-2015

DOSSIER

Deleuze y Foucault

Dispositivo y veridicción: Sobre la interpretación deleuziana de Foucault

EDGARDO CASTRO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: El presente trabajo se ocupa de los escritos de Gilles Deleuze acerca de la noción foucaultiana de dispositivo. Evalúa los puntos de acercamiento y distancia entre ambos pensadores a propósito de esta noción, las críticas de Deleuze a Foucault acerca de la historicidad de los dispositivos y su interpretación del pensamiento de Foucault como una filosofía de los dispositivos. Sostiene, finalmente, que esta caracterización deleuziana debe ser completada con la incorporación del concepto de veridicción.

I 195

Palabras clave: Deleuze, Foucault, verdad, dispositivo, líneas de fuga, diagrama.

Apparatus and Veridiction: On Deleuze's Interpretation on Foucault

Abstract: This paper analyzes the writings of Gilles Deleuze on Foucault's notion of apparatus. It analyzes the points of approach and distance between

the both thinkers, the Deleuze's position about the historicity of the apparatuses, and his interpretation of Foucault's thought as a philosophy of the apparatuses. It argues, finally, that this Deleuzian characterization should be completed by incorporating the concept of veridiction.

Keywords: Deleuze, Foucault, truth, apparatus, lines of flight, diagram.

[...] el estatuto del intelectual y el problema político no serán teóricamente los mismos para Michel [Foucault] y para mí

Deleuze, *Deux régimes des fous*

196 |

Acerca de la cuestión del poder en particular y quizás también en general, podría decirse que la relación de Deleuze con Foucault ha sido como la que este describe respecto de Hegel en *L'Ordre du discours*: uno se aleja para luego ser remitido a él de otra manera (Foucault 1971: 75). En efecto, hasta *Surveiller et punir* Deleuze no dejó de acercarse a Foucault; a partir de la publicación de *La Volonté de savoir*, en cambio, se aleja, para volver a él, más tarde, de otra manera, en los cursos que le dedica entre 1985-1987 y en su libro de 1986, titulado precisamente *Foucault*. No hay una razón única, pero la que nos ocupa aquí, el concepto de dispositivo, es sin duda una de ellas y ciertamente no la de menor importancia.

En efecto, esta noción ha sido el eje de esos sucesivos movimientos de acercarse y alejarse. Deleuze le ha dedicado toda una serie de trabajos hasta servirse de ella, como veremos enseguida, para caracterizar todo el pensamiento de Foucault. Nuestra intención es recorrer estos escritos, no en términos cronológicos sino conceptuales. Por un lado, nos interesa afrontar algunas de las categorías puestas en juego, como agenciamiento o líneas de fuga, y por otro, a partir de aquí, discutir la interpretación deleuziana del pensamiento de Foucault, sobre todo en relación con la noción de veridicción que este último introduce a partir de 1979. En primer lugar, nos ocuparemos de la conferencia de Deleuze de 1988, titulada “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, que representa, junto con sus cursos de los años 1985-1987 y su *Foucault* de 1986, el punto final de su acercamiento a Foucault. En segundo lugar, retrocederemos hasta el momento de ruptura, en 1977, en ocasión de la publicación de la *La Volonté de savoir*. A partir de aquí, nos ocuparemos de los otros trabajos que tienden hacia alguno de estos dos momentos clave de acercamiento y alejamiento. Los tres apartados finales de nuestro trabajo se ocuparán de la cuestión de la historicidad de los dispositivos, que ha guiado esta serie de escritos de Deleuze, de su interpre-

tación de Foucault en términos de pensador sísmico y, finalmente, de la relación entre dispositivo y veridicción.

1. Una filosofía de los dispositivos

En la que puede considerarse, al mismo tiempo, su última intervención pública y el postrero homenaje a su compañero de Vincennes, Gilles Deleuze define todo el pensamiento de Foucault como una “filosofía de los dispositivos” (Deleuze 2003: 320).¹ Esta caracterización resulta en cierto sentido curiosa. En efecto, en sus libros publicados en vida, el uso tanto del término como del concepto de dispositivo se restringe sólo a dos años 1975 y 1976. En sus libros, insistimos, Foucault nunca lo utilizó antes de *Surveiller et punir* ni después de *La Volonté de savoir*. Y, si tomamos en cuenta el resto de sus trabajos aparecidos póstumamente hasta este momento, en especial sus cursos, la noción de dispositivo emerge por primera vez solo poco antes de *Surveiller et punir*, en la lección del 7 de noviembre de 1973 de *Le Pouvoir psychiatrique* (Foucault 2003: 14) y, aunque no desaparece por completo, a partir de 1979 es utilizada cada vez menos.²

Quizás por ello, para poder caracterizar la entera filosofía de Foucault como una filosofía de los dispositivos, Deleuze, en esa última intervención-homenaje, no puede dejar de afrontar la pregunta que, precisamente, le sirve de título: ¿qué es un dispositivo? Según sus palabras, se trata de un conjunto multilineal cuyas dimensiones serían los objetos visibles, los enunciados formulables, las fuerzas en ejercicio y los sujetos en posición (Deleuze 2003: 316). Cada una de estas líneas —enfatisa— está cortada, sometida a variaciones de dirección y a derivaciones y es, además, heterogénea respecto de las otras, es decir, de naturaleza diferente.

En su carácter histórico, sostiene Deleuze, los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel, es decir, sirven para hacer ver y hablar. Pero esa “visibilidad no remite a una luz en general que vendría a iluminar los objetos preexistentes, ella está hecha de líneas de luz que forman figuras variables, inse-

I 197

¹ Esta intervención fue publicada primero, pero parcialmente, en el *Magazine Littéraire*, en 1988 como “Qu’est-ce qu’un dispositif?”. La versión completa, acompañada de un resumen de la discusión subsiguiente, apareció luego en la obra que reúne las exposiciones del encuentro en cuyo marco tuvo lugar (Canguilhem 1989: 185-195). Posteriormente, esta versión completa pero sin el resumen de la discusión, fue reimpressa en la compilación de textos y conversaciones de Deleuze, preparada por David Lapoujade (Deleuze 2003: 316-325). Y una versión en inglés de este texto ha sido incluida, precisamente para explicar qué es un dispositivo, en la voz “Apparatus” del *Cambridge Foucault Lexicon* de Lawlor y Nale (2014).

² Cf. Castro 2011: 114.

parables de un determinado dispositivo” (Deleuze 2003: 317). Por ello, la primera consecuencia de una filosofía de los dispositivos es “el repudio de los universales” (Deleuze 2003: 320). Los objetos o los sujetos son solo configuraciones singulares que se forman en el juego de variaciones de las líneas que componen un dispositivo. La segunda consecuencia es que, en lugar de dirigirse hacia lo eterno o lo que permanece idéntico, se orienta hacia la creatividad de los dispositivos, las figuras variables que combinan sus líneas, y, así, puede captar lo nuevo y distinguir entre lo que pertenece a la historia y lo que pertenece a lo actual, lo que somos y lo que devenimos (Deleuze 2003: 322). En un dispositivo, en efecto, es posible distinguir las líneas de estratificación y sedimentación (lo que pertenece a la historia y al archivo) de las líneas de actualización y creatividad (lo que devenimos). En este sentido, precisa Deleuze, en los libros de Foucault nos encontramos con la descripción o la cartografía de las líneas de sedimentación y, en sus reportajes y entrevistas, con las líneas de actualización.

198 |

Esta intervención de Deleuze en el coloquio Michel Foucault Philosophe fue seguida de una discusión cuyo resumen —como hemos señalado en la primera nota a pie— aparece publicado solo en el volumen colectivo del encuentro, pero está ausente en la compilación de sus textos realizada por Lapoujade. La discusión se inicia con una pregunta, que nos interesa retomar hacia el final de nuestro trabajo, acerca de por qué, a lo largo de toda su exposición, nunca ha ni siquiera mencionado el término “verdad” y cómo entender entonces, en relación con los dispositivos, el decir-verdadero al que Foucault atribuye tanta importancia en sus últimos cursos. Deleuze se limita a decir que la verdad es “el conjunto de las producciones que tienen lugar dentro del dispositivo”, “la efectuación de las líneas que constituyen el dispositivo” (Deleuze 1989: 193).

2. Un momento crítico: la recepción de *La Volonté de savoir*

Como vemos, para responder a la pregunta acerca de qué es un dispositivo y, de este modo, acortar esa distancia que durante algunos años lo había separado de Foucault, Deleuze hace uso de las categorías de su propio pensamiento. Habla de líneas, líneas de variación, estratificación, sedimentación, etc. Pero procediendo de esta manera, Deleuze vuelve en parte al menos sobre sus propios pasos. El sentido y alcance del concepto de dispositivo en Foucault, en efecto, ya había sido objeto de un análisis minucioso de su parte, en un escrito de 1977 (publicado recién en 1994 en el *Magazine littéraire* y retomado en Deleuze 2003), “*Désir et plaisir*”. Este breve pero denso texto está constituido por una serie de notas, esta vez de carácter marcadamente crítico, que el propio Deleuze hizo llegar a Foucault a través de François Ewald. A diferencia de la intervención de 1988, en 1977 Deleuze se esfuerza por mostrar las diferencias entre sus cate-

gorías y las de Foucault, subrayando en varias ocasiones que se trata de diferencias conceptuales y no simplemente de términos.

Estas notas fueron redactadas en ocasión de la aparición de *La Volonté de savoir* (1976) y uno de los ejes de la exposición de Deleuze, en relación con la noción de dispositivos de poder, es mostrar los desplazamientos que han tenido lugar respecto de *Surveiller et punir*. Para Deleuze, estos trabajos (los únicos dos libros en los que aparece, como señalamos, el concepto de dispositivo) no se mueven en la misma dirección, al punto que llega a preguntarse si, en *La Volonté de savoir*, no nos encontramos con una vuelta del sujeto constituyente (el poder) y también exponer sus reparos respecto del retorno de la noción de verdad, a pesar de que sea llevado a cabo con un concepto renovado, y preguntarse, respecto de la descripción foucaultiana del funcionamiento de poder, qué significa que la sociedad, en lugar de contradecirse, *se stratégise*, se estrategiza (Deleuze 2003: 113-116).

Deleuze comienza señalando que, con la utilización de la noción de dispositivos de poder en *Surveiller et punir*, Foucault dio un paso hacia adelante en los modos del análisis político en general y de su pensamiento en particular: descripción en términos de dispositivos en lugar de una teoría del Estado, superación de la dicotomía entre lo discursivo y lo no discursivo, y abandono de las categorías de represión y de ideología. En *La Volonté de savoir*, sin embargo, se introducen una serie de modificaciones: los dispositivos de poder ya no son solo normalizadores sino constituyentes, además de saberes producen verdades y no son utilizados en relación con categorías negativas, como podría ser la locura o la delincuencia, sino positivas, como la sexualidad (Deleuze 2003: 113). A partir de estas diferencias, Deleuze desarrolla su crítica a la noción de dispositivos de poder, apoyándose, en particular, en la lectura de una página de *La Volonté de savoir*. Para comprender la posición deleuziana, e incluso el título con que finalmente fueron publicadas sus notas, conviene detenerse brevemente en este texto de Foucault.

La página en cuestión forma parte del capítulo cuarto de *La Volonté de savoir*, dedicado a la descripción del dispositivo de sexualidad y a algunas indicaciones de carácter metodológico. Sus dos primeros apartados se titulan “Apuesta” y “Método”. En cuanto concierne a la apuesta (*enjeu*), Foucault expone las razones por las cuales su análisis (o su analítica del poder, como subraya Deleuze desde el inicio de “*Désir et plaisir*”) busca dejar de lado las nociones de represión y de ley. En este sentido afirma: “Tratemos de deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, de prohibición, de libertad, de soberanía (...)” (Foucault 1976: 119). Para llevarlo a cabo, en el apartado siguiente, “Método”, luego de precisar qué entiende por relaciones de poder, se presentan cuatro “prescripciones de prudencia” (Foucault 1976: 129). El texto en el que Deleuze focaliza su crítica a Foucault, página 132 de *La Volonté de savoir* (de la primera edición en lengua original), es la explicación de la tercera

de estas prescripciones, denominada “regla del doble condicionamiento” (Foucault 1976: 131).

En términos generales, esta regla quiere explicar cómo pensar las relaciones entre las dimensiones global y local del poder. Según Foucault, hay que hacerlo en términos de estrategia y de táctica. Entre ambos planos no hay ni discontinuidad (no se distinguen como lo macro y lo micro) ni homogeneidad (el plano de lo local no es una miniaturización de lo global, ni el plano global, una proyección de lo local). Al respecto, ejemplifica Foucault, el padre no es un representante del soberano, ni este, una proyección de aquel. Entre las dimensiones global y local del poder, es necesario hablar, por ello, de un doble condicionamiento: por un lado, las tácticas locales se inscriben en una estrategia global y, por otro, las estrategias globales se apoyan en las tácticas locales (Foucault 1976: 132).

Teniendo presente estas precisiones, podemos volver sobre “*Désir et plaisir*” y su perspectiva crítica. Según Deleuze, en *Surveiller et punir* nos encontramos, por un lado, con la descripción de una multiplicidad difusa de dispositivos y, por otro, con el diagrama al que estos remiten, es decir, con la descripción de la función general de esa multiplicidad. Así, el panoptismo define la función general de los múltiples dispositivos disciplinarios. Para Deleuze, la dificultad que plantea la “regla del doble condicionamiento” es que despoja a los dispositivos locales de su función estratégica; a pesar de que, sobre todo en la medida en que remiten a un diagrama como en *Surveiller et punir*, parecen tenerla. En relación con la misma regla, puesto que no hay homogeneidad entre ambos niveles, global y local, se pregunta Deleuze si tiene sentido seguir hablando de poder en relación con los dispositivos locales o microdispositivos (Deleuze 2003 113-114). A partir de aquí, Deleuze delinea las diferencias que separan su concepción política del poder de la de Foucault. Entre estas diferencias, tres nos interesan particularmente.

En primer lugar, en relación con la concepción de los dispositivos de poder en términos constitutivos. Para Deleuze, el deseo y las líneas de fuga (que se confunden con el deseo y que pueden ser interrumpidas por el placer) son anteriores a los dispositivos. Estos, en todo caso, son un agenciamiento del deseo o una afección del deseo (Deleuze 2003: 115). Por ello, sostiene, los dispositivos de poder mantienen finalmente, en relación con el deseo, una dimensión represiva. En segundo lugar, respecto de las formas de resistencia. No queda claro, según Deleuze, si estas formas son contradispositivos y, dado que los dispositivos de poder son productores de verdad y, en este sentido, expresan la verdad del poder, si las formas de resistencia, entonces, son, al contrario, el poder de la verdad. En todo caso, afirma Deleuze, “no hay en Foucault un equivalente de las líneas de fuga y de los movimientos de desterritorialización” (Deleuze 2003: 118). Al límite, teniendo en cuenta el carácter constitutivo de los dispositivos, habría que preguntarse si son posibles las formas de resistencia. En tercer lugar, en relación con el concepto de biopolítica que hace su aparición en la parte final de *La Volonté de*

savoir, Deleuze se pregunta si no se trata, de nuevo retomando su vocabulario, de una forma de reterritorialización, de un principio de unificación de la multiplicidad de los dispositivos (Deleuze 2003: 121).

Concluyendo, en lugar de las dos líneas que definían las direcciones de la analítica del poder en *Surveiller et punir*, multiplicidad difusa de los dispositivos y diagrama, nos encontramos ahora, en *La Volonté de savoir*, con las microdisciplinas y los procesos biopolíticos (Deleuze 2003: 121).

En consonancia con “*Désir et plaisir*” (1977), en una nota relativamente extensa de *Mille Plateaux* (Deleuze y Guattari 1980: 175-176, n. 36), luego de haber señalado las diferentes orientaciones de *Surveiller et punir* y *La Volonté de savoir*, el propio Deleuze resume en dos puntos clave sus diferencias con la filosofía de los dispositivos de Michel Foucault. En primer lugar, sostiene, los agenciamientos no son agenciamientos de poder, sino del deseo. Los dispositivos de poder, en todo caso, pueden ser parte de los agenciamientos del deseo. En segundo lugar, en los diagramas o máquinas abstractas, las líneas de fuga son primeras. Y, en el mismo sentido, años más tarde e incluso luego de su intervención “*Qu’est-ce qu’un dispositif?*”, Deleuze sostendrá, “lo que él [Foucault] y lo que Félix [Guattari] y yo llamamos agenciamiento no tienen las mismas coordenadas, porque él constituía secuencias históricas originales, mientras que nosotros damos más importancia a los componentes geográficos, territorialidades y movimientos de desterritorialización. Nosotros siempre hemos tenido el gusto por una historia universal, que él detestaba” (Deleuze 1990: 206).

I 201

3. Agenciamiento y dispositivo

Antes de ocuparnos del curso y del libro de Deleuze sobre Foucault,³ ambos de 1986, nos interesa retomar otros trabajos de Deleuze, particularmente dos: “*Ecrivain non: un nouveau cartographe*” (1975) y la cuarta parte, titulada “*Politiques*”, de sus *Dialogues* con Claire Parnet (1977). Por un lado, ellos nos permitirán sumar algunas precisiones relevantes y, por otro, exponer con mayor claridad los conceptos de los que se sirve Deleuze en su lectura de los dispositivos foucaultianos.

³ Este curso —que continúa el precedente acerca de la cuestión del saber y que, a su vez, será seguido de otro acerca de los modos de subjetivación— todavía no ha sido publicado en lengua francesa, pero se puede acceder a través de las grabaciones y transcripciones disponibles en el sitio web de la Université de Paris VIII-Vincennes. Existe, sin embargo, una edición en español de estos cursos en formato impreso que no sigue las transcripciones en francés disponible en la web (que, a decir verdad, presentan varias deficiencias) sino que ha sido traducido a partir de transcripciones propias, a nuestro juicio más completas. Por esta razón, en este caso, preferimos servirnos de esta versión en español.

“Ecrivain non: un nouveau cartographe” es una reseña de *Surveiller et punir* publicada el mismo año de su aparición (1975). Aunque Deleuze posteriormente lo haya retomado en su *Foucault*,⁴ se trata de un escrito anterior a “Désir et plaisir”. En su forma originaria, este texto constituye la primera aproximación entre los conceptos de dispositivo y de agenciamiento. Deleuze afirma, en efecto, que los dispositivos son agenciamientos (*agencement*), agenciamientos concretos o máquinas concretas y que, en cuanto tales, remiten a un diagrama general o máquina abstracta (Deleuze 1986: 36, 44-48, 50).

El acercamiento entre estos conceptos responde a múltiples razones, que no carecen de relación entre sí. En primer lugar, entre ambos términos existe una proximidad semántica registrada en los diccionarios de carácter general.⁵ En segundo lugar, el término “agenciamiento”, con un sentido técnico, hace su aparición en la obra de Deleuze casi contemporáneamente a la emergencia del concepto de dispositivo en Foucault, más precisamente en 1972, en la época de la publicación de *L'Anti-Oedipe*. En tercer lugar, y sobre este punto nos detendremos seguidamente, ambos conceptos buscan responder a una problemática si no idéntica, ciertamente equivalente.

Con el concepto de dispositivo, como bien señala Deleuze según vimos, Michel Foucault superó la dicotomía entre el orden de lo discursivo y el de lo no discursivo. La descripción de un dispositivo, en efecto, implica analizar las relaciones que históricamente se establecen entre elementos heterogéneos. En su definición de dispositivo, posiblemente la única que encontramos en sus trabajos publicados hasta este momento, Foucault habla de la red que se puede establecer entre discursos, instituciones, leyes, reglamentos, decisiones administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, etc. (Foucault 1994, vol. 3: 299).

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que Foucault había sido conducido hacia esa dicotomía que supera con el concepto de dispositivo, en gran medida, por la tarea que se propone en *L'Archéologie du savoir*, esto es, “no tratar más los discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remiten a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan” (Foucault 1969: 66-67). O como dirá poco después, de manera enfática en *L'Ordre du discours*, enumerando las decisiones que

⁴ Este trabajo forma actualmente parte del *Foucault* de Deleuze. Como se aclara desde el inicio, este libro reúne seis estudios “relativamente independientes” (Deleuze 1986: 7). Los dos primeros, con algunas modificaciones, son las reseñas publicadas en 1970 y 1975, en la revista *Critique*. Los otros fueron escritos luego de la muerte de Foucault.

⁵ En efecto, el diccionario *Larousse* de la lengua francesa enumera “disposition” como sinónimo de “agencement”, con el sentido de acomodar los diferentes elementos de un conjunto.

debe tomar “nuestro pensamiento”, por la necesidad de “remover finalmente la soberanía del significante” (Foucault 1971: 53).

En el marco de su propio pensamiento y por la misma época, según ya señalamos, en la primera mitad de la década de 1970, también Deleuze tuvo que hacer frente a este desafío. Como sostiene Philippe Mengue, se trata de una exigencia que le viene impuesta por la necesidad de superar la filosofía de la representación y sus supuestos, en particular la concepción lingüística que piensa el signo como la relación entre un significante y un significado (Mengue 1994: 1, 61). Por ello, un agenciamiento es, para Deleuze, el modo en que, sin nexos ni de causalidad ni de inferioridad entre ellos, se relacionan los flujos semióticos y los extrasemióticos, los enunciados y los estados de cosas. En el caso de Deleuze, siempre según Mengue, se trata de salir del *impasse* al que lo había conducido el uso de la noción de represión, que siempre supone un elemento representativo, en *L'Anti-Oedipe*.

Ciertamente, quizás sea necesario aclararlo, con los conceptos de dispositivo y de agenciamiento, ni Foucault ni Deleuze pretenden negar que los signos puedan tener una función significativa, sino, más bien, que esta agote la realidad del signo o constituya su dimensión originaria y fundamental. Porque forman parte de un dispositivo o de un agenciamiento, los signos pueden, entre otras cosas, representar. Pero, por sobre todo, el lenguaje, como el pensamiento, tiene lugar entre las cosas: segmentos de enunciados se entrelazan con los estados de cosas, a un mismo nivel, sin subordinarse en términos ni de conformidad ni de correspondencia (Deleuze y Guattari 1980: 87-88).

Deleuze denomina “máquina abstracta” (en la medida en que no posee ningún contenido pero puede ser aplicada a varios) y también “diagrama” a aquello que organiza las conexiones de los elementos semióticos y extrasemióticos en un agenciamiento. Para ser más precisos, la máquina abstracta establece las conexiones entre la forma o el régimen de los flujos de la expresión —que no necesariamente debe tener un carácter lingüístico— y la forma o el régimen de los flujos del contenido. En relación con la máquina abstracta o el diagrama, los dispositivos son máquinas concretas o agenciamientos concretos. Retomando un ejemplo al que ya hemos aludido, en el que Deleuze aplica sus propios conceptos a los análisis foucaultianos, la prisión, los hospitales, las fábricas son agenciamientos o máquinas concretas; el panoptismo, por su parte, la máquina abstracta o el diagrama a los que ellos remiten (Deleuze 1986: 47). En el mismo sentido se expresa Foucault en una las pocas apariciones del término “*agencement*” en sus escritos: “El agenciamiento panóptico da la fórmula de esta generalización [de las disciplinas]. Él programa, a nivel de un mecanismo elemental y fácilmente transferible, el funcionamiento de base de una sociedad completamente atravesada y penetrada por mecanismos disciplinarios” (Foucault 1975: 210). Y sirviéndose esta vez del término “*diagramme*”,

todavía menos frecuente que el de “*agencement*”,⁶ también afirma, “el Panopticon no debe ser entendido como un edificio onírico, es el diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma ideal” (Foucault 1975: 207).

4. El territorio y las líneas de fuga

Como los elementos que ellas vinculan, las relaciones que constituyen la red que se establece en un dispositivo o las conexiones entre los flujos de un agenciamiento son de naturaleza heterogénea y variable. En este sentido, en “Le jeu de Michel Foucault”, esa conversación de 1977 donde encontramos su única definición de dispositivo, Foucault habla, por un lado, de un proceso de “sobredeterminación funcional de los dispositivos” y, por otro, de un “proceso de perpetuo completamiento estratégico” (Foucault 1994, vol. 3: 299). En los dispositivos, en efecto, aparecen nuevos elementos y nuevas relaciones que interfieren con los anteriores y exigen ajustes (sobredeterminación funcional); un dispositivo además, precisamente por estas modificaciones, puede ser utilizado en una nueva estrategia (proceso de completamiento estratégico). Según el ejemplo de Foucault, la prisión había surgido como el instrumento más razonable para el manejo de la criminalidad, pero se convirtió en un espacio para la formación y consolidación de la delincuencia y, a partir de ese momento, ha sido utilizada con otros fines políticos y económicos de los que tenía o pretendía tener en su origen, como el manejo de la prostitución (Foucault 1994, vol. 3: 299-300).

A diferencia de lo que sucede en Foucault con la noción de dispositivo, Deleuze, tanto en sus trabajos individuales como en aquellos escritos junto a Félix Guattari, aborda las nociones de agenciamiento y máquina hasta construir una entera teoría que, para expresar sus categorías ontológicas, recurre de manera habitual a neologismos. Uno de los ejemplos más significativos es, sin duda, *Mille Plateaux* (1980). Por razones de interés y de espacio, no podemos abordarla en toda su amplitud; pero, por los mismos motivos, no podemos dejar de señalar que, para hablar de los procesos en los cuales se modifican los agenciamientos, Deleuze y Guattari se sirven de los conceptos de desterritorialización y reterritorialización.⁷ El territorio es aquello que se convierte en demora desde el momento en

⁶ En su curso de 1986 sobre el poder, Gilles Deleuze sostiene que el término “diagrama” aparece solo una vez en Foucault (Deleuze 2014: 14). Aunque en substancia se trata de una afirmación cierta, es imprecisa. Aparece, en realidad, en dos ocasiones en *Surveiller et punir* (Foucault 1975: 174, 207). En ambos casos se trata de un concepto aplicado al modo de funcionamiento del poder.

⁷ Deleuze atribuye a Félix Guattari la creación de los neologismos “déterritorisation” y “re-territorialisation” (Deleuze y Parnet 1996: 161).

que un contenido o flujo es puesto en conexión con una determinada forma y resulta, por lo tanto, codificado. Consecuentemente, los movimientos de desterritorialización y de reterritorialización consisten en la decodificación y recodificación de esas conexiones. Retomando los “lugares comunes de la historia de la humanidad”, Deleuze lo ejemplifica en estos términos: el hombre puede ser visto, desde el momento en que separa sus miembros anteriores de la tierra, como un animal desterritorializado; pero esas manos serán reterritorializadas, convirtiéndose en un nuevo instrumento de locomoción que le permitirá desplazarse de un árbol a otro (Deleuze y Parnet 1996: 161-162).

Estos movimientos de “desterritorialización” y “reterritorialización” son posibles en la medida en que existen líneas de fuga. Según Deleuze, que en sus *Dialogues* con Claire Parnet recapitula su posición al respecto (Deleuze y Parnet 1996: 151-158), entre las líneas que constituyen un diagrama es posible distinguir tres grandes clases: las líneas de segmentación dura, de segmentación blanda y de fuga. Teniendo en cuenta que la realidad, tanto para Deleuze como para Guattari, está constituida por flujos (de palabras, de ideas, de deseos, de producción, etc.) y cortes, podemos hablar de una segmentación dura cuando esos cortes son llevados a cabo por máquinas binarias que, debido a esta característica, establecen identidades bien definidas. Por ejemplo, las de los polos que oponen hombre-mujer, niño-adulto, familia-profesión o trabajo-vacaciones. Estas líneas duras, subraya Deleuze, requieren de esos dispositivos de poder que son descritos por Foucault. Las líneas de segmentación blanda, en cambio, son aquellas que dan lugar a micro-modificaciones y microdesplazamientos.⁸ Así, una profesión es un segmento duro, pero hay cosas que suceden en el ejercicio de la misma —conexiones, atracciones, rechazos— que constituyen otra política y otra historia. Las líneas blandas, para decirlo de algún modo, exponen estos procesos a veces imperceptibles que son la verdadera historia de las singularidades, diferente, por ejemplo, de la historia de la familia o del trabajo. Por último, existen las líneas de fuga, las que exponen los movimientos que buscan substraerse a las codificaciones establecidas, sobre todo, por las líneas de segmentación dura, haciendo aparecer un tercero dentro de la binariedad que define a estas últimas: un tercer sexo, una tercera clase, una tercera edad. Al igual que las líneas de segmentación dura, también las líneas de fuga son trazadas por una máquina abstracta, en este caso, no binaria sino de mutación.

Aunque ya lo hemos hecho, es necesario insistir, a fin de comprender la posición de Deleuze y, en particular, su lectura de los dispositivos foucaultianos, que las líneas de fuga tienen prioridad respecto de las otras dos. Una prioridad que “no hay que entenderla cronológicamente y tampoco en el sentido de una eterna

I 205

⁸ Acerca de la relación entre micropolítica y segmentaridad, cf. Deleuze y Guattari 1980: 253 y ss.

generalidad”, sino como “el derecho de lo intempestivo” (Deleuze y Parnet 1996: 164). Por ello, para Deleuze y Guattari, las líneas de fuga “nunca consisten en huir del mundo, sino, más bien en hacerlo huir” (Deleuze y Guattari 1980: 249). En este sentido, Deleuze considera que no hay en Foucault un concepto equivalente a las líneas de fuga. En su opinión, la afirmación, en *La Volonté de savoir*, del carácter constitutivo de los dispositivos de poder conduce a Foucault hacia un *impasse*, en el que parece no haber nada por afuera del poder y, por ello, según sus palabras, refiriéndose a las formas de resistencia, “su estatuto, su origen y su génesis permanecen vagos” (Deleuze 1989: 148).

5. El afuera y el pliegue

Los cursos dictados por Deleuze entre 1985 y 1987 acerca de los grandes ejes de la filosofía de Michel Foucault (el saber, el poder y la subjetivación) así como su *Foucault* de 1986, que expone las tesis de esos cursos de manera compacta y articulada, pueden ser vistos como una nueva aproximación al pensamiento foucaultiano luego del distanciamiento que tuvo lugar a partir de la publicación de *La Volonté de savoir* y del *affaire* Klaus Croissant.⁹ Tanto en estos cursos como en este libro, Deleuze nos ofrece una visión general de los trabajos de Foucault, sirviéndose de los dos grandes ejes que articulan su intervención-homenaje “Qu’est-ce qu’ un dispositif?”. Por un lado, la idea de que Foucault procede por sucesivas crisis. Por otro, la tesis según la cual en el conjunto multilíneal que define a la entera filosofía foucaultiana como una filosofía de los dispositivos es posible distinguir lo visible y lo enunciable (los estratos o formaciones históricas del saber), las relaciones de fuerza (las estrategias del poder, el pensamiento del afuera) y los pliegues del afuera en el adentro del pensamiento (la subjetivación).

El saber o, también, de acuerdo con el vocabulario utilizado por Deleuze, los estratos o formaciones históricas están constituidos “de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de lo visible y de lo decible, de zonas de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y de expresiones” (Deleuze 1986: 55). Inmediata-

⁹ Poco después de la aparición de *La Volonté de savoir*, en 1977 el denominado “*affaire* Croissant” marca un nuevo distanciamiento entre Foucault y Deleuze, esta vez en el terreno propiamente político a propósito de la extradición de Klaus Croissant, el abogado de la Rote Armee Fraktion alemana que había solicitado asilo en Francia. Foucault, en efecto, se rehusa a firmar la intervención redactada por Deleuze y Guattari, “Le pire moyen de faire l’Europe” (Deleuze 2003: 135-137), y publica un artículo y una entrevista con su punto de vista, “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?” y “Désormais, la sécurité est au-dessus des lois” (Foucault 1994, v. 3: 361-366).

mente después de esta afirmación, Deleuze precisa que no se trata de pensar la relación entre estos términos, en especial los dos últimos, como si se tratase de un significado, el contenido, y un significante, la expresión. Ambas instancias poseen substancia y forma. Así, ejemplifica, la prisión, como contenido, tiene forma y substancia; del mismo modo, la expresión, en este caso el derecho penal, también tiene forma y substancia (Deleuze 1986: 68). El problema central de la arqueología es, precisamente, explicar cómo, a pesar de su heterogeneidad, lo visible y lo enunciable, el registro de la luz y el del lenguaje, pueden conjugarse en una determinada época para constituir ese estrato que llamamos saber. Esta pregunta es, precisamente, la que conduce a Foucault hacia la cuestión del poder entendido como, en plural, relaciones de fuerza en las que se pone en juego la capacidad de afectar y la de ser afectado.

A diferencia del saber, sostiene Deleuze, no hay que entender el poder como una forma estratificada, sino como una estrategia, es decir, como “el manejo o la distribución de una materia no estratificada” (Deleuze 2014: 172), independiente de las formas en las que se encarna. Por ello, si en el saber nos encontramos con estratos; en el poder, en cambio, con una multiplicidad de puntos atravesados por fuerzas. Entre el saber y el poder, entre los estratos y las fuerzas, Deleuze establece una doble relación: integración y diferenciación. Por un lado, las relaciones de fuerza se integran en las formas sociales, en las instituciones que constituyen para Deleuze, los estratos de saber. En este sentido, afirma, “Toda forma estratificada es saber. La familia es un saber, la fábrica es un saber. La fábrica es el saber trabajar, la escuela es el saber enseñar, la familia es el saber educar. Educar, instruir, hacer trabajar son categorías de saber. Son saberes como prácticas, prácticas de saber” (Deleuze 2014: 148). Por ello, “integrar es institucionalizar” (Deleuze 2014: 176). Por otro lado, la actualización de las relaciones de fuerza con su doble juego de espontaneidad y receptividad, de poder afectar y de poder ser afectado, produce formas de diferenciación (gobernante/gobernado, hombre/mujer, etc.). Respecto de los estratos del saber, las relaciones de fuerza crean la división entre lo visible y lo enunciable y, al mismo tiempo, también dan lugar a sus posibles articulaciones (Deleuze 2014: 176-179). Estas formaciones de saber-poder y, por lo tanto, de integración-diferenciación o, con otros términos, estas “formaciones estratificadas concretas” son, para Deleuze, lo que Foucault llama dispositivos (Deleuze 2014: 161).

Desde esta perspectiva, en su *Foucault*, hacia el final del capítulo dedicado a la exposición de la problemática del poder titulado “Las estrategias o lo no estratificado”, Deleuze vuelve sobre la cuestión del biopoder, más precisamente, sobre el significado y el alcance de la cuestión del gobierno de la vida. En este contexto, considera que desde el momento en que la vida constituye el nuevo objeto del poder, ella “se convierte en resistencia al poder” y esta “resistencia se convierte en poder de la vida, poder-vital” (Deleuze 1986: 98). Esta vida que resiste al poder es la fuerza o las fuerzas del afuera que, precisamente por ello, pueden dar vuelta

y transformar los diagramas, es decir, el mapa de las formas de integración y diferenciación entre estratos del saber y estrategia, de los que los dispositivos son agenciamientos concretos. En este sentido, las formas de resistencia son primeras respecto de los diagramas y de los dispositivos.

Vemos cómo, entonces, tanto en su curso de 1986 como en su libro de ese mismo año sobre Foucault, Deleuze afronta y responde la pregunta que se hacía, en “*Désir et plaisir*”, acerca del significado y alcance de la emergencia del biopoder en la parte final de *La Volonté de savoir*. Y, a partir de la vida que excede al poder en la constitución del biopoder, a partir del afuera de la vida en relación con el poder, resuelve también las objeciones que había levantado acerca del estatuto de las formas de resistencia y de la existencia de líneas de fuga.

A partir de esta misma referencia al afuera (*dehors*), en la que se insiste sobre todo en los dos capítulos finales de su *Foucault* y que constituye, sin lugar a dudas, el eje de su lectura e interpretación, en marcada clave nietzscheana, de los tres volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, las prácticas de subjetivación son concebidas por Deleuze como un pliegue de ese afuera sobre sí mismo, entendido como la capacidad de afectarse a sí mismo (Deleuze 1986: 107-108). Por ello, si bien estas fuerzas están ciertamente en relación con otras fuerzas, a las que puede afectar y por las que pueden ser afectadas —y, en este sentido, la dimensión de la subjetividad deriva de las formas del poder y del saber— sin embargo, por la dimensión que se constituye como un pliegue de las fuerzas del afuera, la subjetividad es también independiente de las formas estratificadas del saber y estratégicas del poder (Deleuze 1986: 109).

208 |

6. La historicidad de los dispositivos

Ahora bien, ¿cómo comprender esta sucesión de escritos deleuzianos acerca del dispositivo en Foucault y las idas y vueltas al respecto? En un artículo que también recorre parcialmente algunos de los textos de los que nos hemos ocupado hasta aquí, Igor Krtolica (2009) sostiene, como tesis general, que Gilles Deleuze ha mantenido, precisamente a través de estos escritos, un diálogo ininterrumpido con Michel Foucault a partir del cual ha elaborado su propia noción de agenciamiento y ha conciliado, en su libro de 1986 consagrado a Foucault, dos concepciones diferentes de la historicidad de los agenciamientos y de sus condiciones de mutación (Krtolica 2009: 97, 100). En el marco de esta tesis general, sostiene Krtolica, la noción de agenciamiento hace su aparición en Deleuze en 1975, en relación con el concepto de diagrama de *Surveiller et punir* (Krtolica 2009: 97-99), con la finalidad de encontrar una explicación a las mutaciones históricas a través de una formulación de las relaciones entre el plano del contenido y el de la expresión más allá de las propuestas de matriz estructuralista o marxista. En otros términos, con la noción de agenciamiento, Deleuze habría buscado substraerse a

la alternativa entre quienes concebían que el plano de la expresión producía el contenido y, al contrario, aquellos que pensaban que el plano del contenido, la economía, determinaba las modalidades de la expresión, la ideología (Krtolica 2009: 99). En un primer momento, Deleuze se sirvió de la afirmación de la prioridad de las líneas de fuga para explicar los cambios a nivel de los agenciamientos. Y, por ello, se comprende la polémica que entabla con el Foucault no ya de *Surveiller et punir*, sino de *La Volonté de savoir*. La prioridad de las líneas de fuga, si bien favorecía la explicación de los cambios de los diagramas, dificultaba la descripción misma de los agenciamientos. En efecto, estos se volvían móviles, pero poco estables. Por ello, según Krtolica, Deleuze se encamina hacia otra concepción de la historicidad de los mismos. De este modo, si en un primer momento, por ejemplo en “Désir et plaisir”, nos encontramos con una concepción que responde, según la caracterización de Krtolica, a una lógica binaria, dominada por la distinción entre máquina abstracta y máquina concreta, más tarde, en cambio, en su *Foucault*, Deleuze se sirve, de nuevo según la expresión de Krtolica, de una lógica ternaria, pues, además de las mencionadas máquinas, se introduce la dimensión del afuera (Krtolica 2009: 116). La prioridad, ahora, pertenece a las fuerzas del afuera (*du dehors*).

La argumentación de Krtolica, a nuestro modo de ver, presenta dos importantes dificultades en relación con el pensamiento de Deleuze. La primera, por denominarla de algún modo, de orden filológico. En efecto, la afirmación acerca de la emergencia del concepto de agenciamiento en 1975, en *Kafka. Pour une littérature mineure* y en “Écrivain non: un nouveaux cartographe”, a fin de hacerla coincidir con la aparición de *Surveiller et punir*, resulta cuestionable. Si bien es cierto que, en los trabajos de Deleuze y Guattari, recién a partir de *Kafka. Pour une littérature mineure* el concepto de agenciamiento releva al de máquinas deseantes del *Anti-Oedipe*, el concepto en sí mismo, no simplemente el término, aparece antes de 1975, por ejemplo, en el mismo *Anti-Oedipe* de 1972 y en “Cinq propositions sur la psychanalyse” de 1973 (actualmente reimpreso en *L'Île deserte et autres textes*).¹⁰ La segunda dificultad es de orden interpretativo. Hablar de una contraposición entre dos lógicas de la mutación de los agenciamientos, una binaria y otra ternaria que se habrían sucedido a medida que Deleuze elaboraba su concepción de la historicidad de los mismos en diálogo fluido con Foucault, también resulta problemático. En efecto, en lo que Krtolica denomina lógica binaria, a partir de

I 209

¹⁰ El término, ciertamente sin el sentido técnico que tendrá posteriormente, aparece ya en 1963, en la *Philosophie critique* de Kant (Deleuze 1963: 106) Y en la intervención titulada “Cinq propositions sur la psychanalyse” aparece por primera vez la expresión “agenciamientos colectivos de enunciación” (Deleuze 2002: 383). Resulta, por ello, imprecisa la afirmación de Sylvain Dambrine que sitúa la emergencia de esta última expresión también en *Kafka. Pour une littérature mineure* (Sasso y Villani 2003: 34).

la distinción entre máquina abstracta y máquinas concretas, nos encontramos en realidad, precisamente para dar cuenta de los movimientos de desterritorialización y reterritorialización, es decir, de las mutaciones, con tres elementos: las líneas de segmentación dura, la de segmentación blanda y, finalmente, las líneas de fuga.

Respecto del pensamiento de Foucault, al que Krtolica dedica, en razón de sus objetivos, mucho menos espacio, también es necesario señalar que no es cierto que Foucault no ofrezca ninguna explicación sobre el modo en que pueden tener lugar los cambios a nivel de los dispositivos (Krtolica 2009: 109). Como vimos, Foucault habla al respecto de procesos de sobredeterminación funcional y de perpetuo completamiento estratégico de los dispositivos. La descripción de la relación entre prisión y delincuencia, en *Surveiller et punir*, es, precisamente, una ejemplificación de estos procesos.

Ahora bien, más allá de estas observaciones, coincidimos con Krtolica en su afirmación acerca de que el reiterado interés de Deleuze en las nociones foucaultianas de diagrama y dispositivo gira en torno a las maneras de concebir sus condiciones de mutación. Tanto en *Foucault* como en “*Qu’est-ce qu’un dispositif?*”, el eje de su interpretación del pensamiento de Foucault es la explicación de las transformaciones: de los estratos del saber a partir de las estrategias del poder y de las estrategias del poder a partir de las fuerzas del afuera de la vida. En su concepción “sísmica”¹¹ del pensamiento de Foucault, este se ha desplazado, atravesando sucesivas crisis, del saber al poder y del poder a las prácticas de subjetivación. Por ello, en definitiva, en la interpretación de Deleuze de los años 1986-1988, el dispositivo, como vimos, es un conjunto multilineal que incluye articuladamente todas las dimensiones de las que Foucault se ha ocupado: los objetos visibles, los enunciados formulables, las fuerzas en ejercicio y los sujetos en posición. Desde este punto de vista, la entera filosofía de Foucault se presenta con una unidad que permite definirla como una filosofía de los dispositivos.

Ahora bien, en la medida en que, como hemos visto, el diagrama es la expresión de los dispositivos en su forma ideal, es decir, el mapa de diferentes dispositivos independientemente de la materia en las que estos se concretizan, la noción de diagrama desempeña una función descriptiva y explicativa más comprehensiva que la de dispositivo. Sin duda, por ello, luego de haber analizado, en los términos interpretativos que hemos apenas expuesto, esta filosofía de los dispositivos, Deleuze presenta, acompañado de un dibujo ilustrativo, lo que denomina el “Diagrama de Foucault” (Deleuze 1986: 128). De este modo, enumerada como la dimensión 1, nos encontramos con la “línea del afuera” que se pliega a la mitad de su recorrido para dar lugar, en ese pliegue, a la “zona de subjetivación”, dimensión

¹¹ “Los pensadores como Foucault proceden por crisis, por sacudidas, hay en ellos algo de sísmico” (Deleuze 1990: 206).

enumerada como 4. A ambos lados de este pliegue, Deleuze dibuja, mediante puntos y líneas, inmediatamente por debajo de la “línea del afuera”, la dimensión 2, la “zona estratégica del poder”. Y, también a ambos lados del pliegue de la subjetivación, pero por debajo de la zona estratégica del poder, están representados los “estratos” del saber. En esta topología del pensamiento de Foucault, sostiene Deleuze, corresponde “a la relación con el afuera poner en cuestión las fuerzas establecidas” (Deleuze 1986: 128).

7. ¿Un pensador sísmico?

Como decíamos al inicio, para concebir la entera filosofía de Michel Foucault como una filosofía de los dispositivos, Deleuze no podía dejar de preguntarse qué es un dispositivo. Entre otras razones, porque era necesario extender el alcance de esta noción más allá de los libros en los que efectivamente es utilizado, *Surveiller et punir* y *La Volonté de savoir*. Parte de esta tarea ya había sido llevada a cabo por el propio Foucault. La episteme de los saberes sería, según sus propias palabras, un “dispositivo específicamente discursivo” (Foucault 1994, vol. 3: 301). Y, en cuanto concierne al ámbito de las prácticas de subjetivación, aunque sea poco frecuente, Foucault habla de “dispositivos de subjetivación” (2001: 305). Pero la respuesta deleuziana a la pregunta por el dispositivo va mucho más allá de esta extensión del concepto. Deleuze nos ofrece, en efecto, una interpretación de las diferentes dimensiones de ese conjunto multilineal que lo constituye y, además, el diagrama al que los dispositivos foucaultianos remiten. Así, según vimos, luego de distinguir en el orden del saber, entre el ver y el enunciar, el registro de la luz y del lenguaje, articula esta distinción con la dualidad del poder (afectar y ser afectado, espontaneidad y pasividad). Los estratos del saber integran las fuerzas del poder, y estas, a su vez, producen formas de diferenciación en aquellos. Por otro lado, pasando ahora de un registro kantiano a otro nietzscheano, Deleuze, apoyándose en la parte final de *La Volonté de savoir* donde se introduce la noción de biopoder, concibe las fuerzas excedentes de la vida, las fuerzas del afuera, como la posibilidad de la resistencia y el motor de las mutaciones históricas (Deleuze 1986: 101), en particular, en relación con el pliegue de la subjetivación. A partir de las fuerzas del afuera y de la línea de afuera, topológica e históricamente, toma finalmente forma su “diagrama Foucault”.

Como ya señalamos, una imagen sísmica del pensamiento acompaña esta interpretación deleuziana de Foucault. Ella tiene uno de sus puntos de apoyo en las pausas que separan la publicación de sus libros (Deleuze 1990: 142-143). Así, entre *L'Archéologie du savoir* (1969) y *Surveiller et punir* (1975), nos encontramos

I 211

con seis años de distancia en los que Foucault no publicó ningún libro.¹² Y lo mismo sucede, esta vez durante ocho años, entre *La Volonté de savoir* (1976) y *L'Usage des plaisirs* (1984), el primer y el segundo volumen de la *Histoire de la sexualité*. La primera de estas pausas balizaría la crisis que lo condujo de la arqueología de los saberes, en cuyo marco se inscriben las publicaciones aparecidas entre 1961 y 1969, a la genealogía del poder; la segunda, de la genealogía al estudio de la ética de los antiguos entendida en términos de prácticas de subjetivación o gobierno de sí mismo. En términos deleuzianos, de los estratos a las estrategias y de las estrategias al pliegue.

Ahora bien, si se toman en consideración no solo sus libros publicados en vida, sino también sus artículos, intervenciones, entrevistas y, sobre todo, sus cursos, nos encontramos con una imagen diferente. Considerando este material en su totalidad, teniendo presente además que ha finalizado la publicación de sus trece cursos en el Collège de France dictados entre 1970 y 1984, vemos un recorrido ininterrumpido en el que Foucault procede retomando temas y reelaborándolos.

Además, acerca de la pausa que separa el primero de los siguientes volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, no debe dejarse de lado cuanto se señala en la “Chronologie” establecida por Daniel Defert para la edición de la compilación *Dits et écrits*: “El abogado del editor [Gallimard] hizo firmar a Foucault, que no tenía ningún compromiso, un contrato de exclusividad por cinco años. Foucault decidió, entonces, que su próximo libro (que fue *La Volonté de savoir*) sería de reducida extensión y que no habría otro durante cinco años (lo que muchos han interpretado como una crisis en su reflexión)” (Foucault 1994, vol. 1: 50).

Ahora bien, aunque esta perspectiva resulte, entonces, opuesta a la visión sísmica de su pensamiento, resulta posible continuar sosteniendo la tesis general de Deleuze en su *Foucault* de 1986 y en su intervención “Qu’est-ce qu’ un dispositif?”, según la cual su filosofía es una filosofía de los dispositivos en la que se busca articular las relaciones entre las formas de saber, las relaciones de poder y las prácticas de subjetivación. Y también que la incorporación de la dimensión del poder —el propio Foucault había sido explícito al respecto (1994, vol. 3: 144)— ha sido introducida para explicar las mutaciones y transformaciones en el orden de saber y, más específicamente, de los saberes acerca del hombre. Así, en *Surveiller et punir*, las disciplinas aparecen como la matriz, en el registro del poder, de los saberes con radical “psico”, según la expresión de Foucault (1975: 195) y, más tarde, en *Sécurité, territoire, population*, la población, objeto de las formas de normalización biopolítica, es identificada con la figura del hombre que han pensado las ciencias humanas y el humanismo (Foucault 2004a: 81).

¹² Aunque aparecido en 1971 en formato de libro, *L'Ordre du discours* es, como sabemos, la conferencia inaugural en el Collège de France.

Pero, desde esta perspectiva, la de un pensamiento ininterrumpido, la afirmación de que Foucault ha pasado de la descripción de los dispositivos de poder al análisis de los dispositivos o prácticas de subjetivación a partir de las formas excedentes de la vida en las que actúan las fuerzas o línea del afuera se vuelve problemática. El recorrido que transita Foucault en los ocho años que separan el primero de los dos volúmenes siguientes de la *Histoire de la sexualité* nos muestra, en efecto, que ha sido la cuestión de la verdad la que lo condujo a centrar sus análisis en las prácticas de subjetivación y las formas del gobierno de sí mismo, no a partir de la relación de estas con el afuera, sino con las modalidades históricas del decir verdadero.

8. El dispositivo veridiccional

Ciertamente, la relación entre los cursos de Foucault y sus libros publicados en vida presenta ciertas dificultades interpretativas como, por ejemplo, la no correspondencia perfecta entre cursos y libros. No a todos los cursos o ciclo temático de cursos corresponde un libro. Respecto de la cuestión que aquí nos interesa, la emergencia y el uso foucaultiano de la noción de dispositivo, esta no correspondencia está estrechamente vinculada con la reformulación del proyecto de la *Histoire de la sexualité*.

I 213

Como sabemos, en la contratapa de la primera edición de *La Volonté de savoir* se anunciaban otro cinco volúmenes que sucederían al que acababa de aparecer: *La Chaire et le corps*, *La Croisade des enfants*, *La Femme, la mère et l'hystérique*, *Les Pervers*, *Poblation et races*. Es fácil ver cómo los primeros cuatro volúmenes de estos cinco anunciados corresponden, respectivamente, a cada uno de los elementos que componen, en *La Volonté de savoir*, el dispositivo de sexualidad, y cómo el último de ellos (el quinto y, por lo tanto, el sexto de la serie) hubiese abordado los dos temas introducidos en la parte final de esta obra en relación con la noción de biopolítica. Aunque ninguno de estos libros fue finalmente publicado, por el desarrollo de sus cursos en el Collège de France, podemos ver que Foucault, a partir de la publicación de *La Volonté de savoir*, focaliza su trabajo en torno al material del que hubiese podido servirse para la composición del volumen cuyo título propuesto era *Population et races*. En efecto, los cursos de los años 1975-1979, “*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, se ocupan precisamente de las cuestiones de la raza, primeramente concebida en términos históricos y luego biológicos, y de la emergencia de la noción de población. En el desarrollo de estos cursos, Foucault pasa del análisis del poder en términos de lucha, en “*Il faut défendre la société*”, al poder concebido como conducción de conductas, es decir, como gobierno, en *Sécurité*,

territoire, population,¹³ y, en *Naissance de la biopolitique*, a las nociones de gobierno mediante la verdad y veridicción.¹⁴ Estos conceptos –gobierno, veridicción y gobierno mediante la verdad– serán objeto de los cursos inmediatamente sucesivos a los tres que hemos apenas mencionados, es decir, de *Du Gouvernement des vivants* y *Subjectivité et vérité*. A través de ellos Foucault prepara el camino, que será profundizado en *L'Herméneutique du sujet*, para abordar el estudio de la ética de los antiguos en los volúmenes segundo y tercero del plan definitivo de la *Histoire de la sexualité* y también el estudio de la parresía, el decir verdadero, en la Antigüedad, de la que se ocupa en sus dos últimos cursos en el Collège de France.

En este sentido, es necesario subrayar, en primer lugar, que el propio Foucault al inicio de su curso *Du gouvernement des vivants*, con una mirada retrospectiva sobre su recorrido intelectual, ha redefinido todo su trabajo en estos términos: “pasando de la noción de saber-poder a la noción de gobierno mediante la verdad, se trata de dar un contenido positivo y diferenciado a los términos de saber y de poder” (2012a: 13). Y, en segundo lugar, que, recorriendo estos cursos de los años 1976-1981, es posible responder a esas dos cuestiones que Deleuze plantea en sus textos críticos sobre la noción de dispositivo en Foucault y que finalmente son en gran medida dejadas de lado tanto en su curso y como en su libro de 1986: qué significa que una sociedad se estratifica (*se stratégise*) y qué sentido tiene, para Foucault, la reintroducción del concepto de verdad. Por un lado, que una sociedad se estratifica significa que hay que concebir al poder fundamentalmente en términos de gobierno. “El ejercicio del poder [afirma en efecto Foucault] consiste en ‘conducir conductas’ y manejar la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de alguien frente a otro que del orden del ‘gobierno’ ” (1994, vol. 4: 237). Por otro lado, en cuanto concierne a la noción verdad, Foucault no se interesa en establecer las condiciones bajo las cuales un enunciado puede ser verdadero, sino en los diferentes juegos de verdad, en las diferentes formas de lo que denomina veridicción, y el modo en que han podido aparecer en la historia (Foucault 2012b: 9).¹⁵ Por ello, si en los últimos años de Foucault, en la articu-

214 |

¹³ En *Sécurité, territoire, population*, Foucault sostiene, en efecto, “a medida que hablaba de la población, había una palabra que volvía sin cesar –me dirán que lo hice a propósito, quizás no del todo–, es la palabra gobierno” (2004a: 77). Por ello, este curso de 1978, que se inicia con el análisis de los dispositivos de seguridad y la emergencia de la noción y el concepto de población, a partir de la clase del 8 de febrero se convierte en un curso sobre las nociones de gobierno y gubernamentalidad.

¹⁴ En el marco del estudio de la racionalidad liberal, el término y el concepto de veridicción (*véridiction*) hace su aparición por primera vez en los trabajos de Foucault en *Naissance de la biopolitique* (2004b: 23).

¹⁵ Acerca de las nociones de verdad y veridicción en Foucault, cf. Castro 2011: 390-395.

lación de las formas de ejercicio del poder con las prácticas de subjetivación, hay un impronta nietzscheana, ella no se encuentra en la cuestión del superhombre y las fuerzas del afuera, recurrentes en el curso de Deleuze de 1986 sobre el poder en Foucault y en su libro homónimo del mismo año, sino en la noción de *Wahr-sagen*, de decir-verdadero.

En definitiva, si bien puede afirmarse, como ya señalamos, que la entera filosofía de Foucault puede ser vista como una filosofía de los dispositivos, es necesario agregar, completando de este modo la interpretación deleuziana, que esta filosofía de los dispositivos es, finalmente, una filosofía de veridicción.

BIBLIOGRAFÍA

- Canguilhem, G.** (1989), *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* (Paris: Éditions du Seuil).
- Castro, E.** (2011), *Diccionario Foucault: Temas, conceptos, autores* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Deleuze, G.** (1963), *La Philosophie critique de Kant* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Deleuze, G.** (1986), *Foucault* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (1989), “Qu’est-ce qu’un dispositif?” en Canguilhem (1989: 185-195).
- Deleuze, G.** (1990), *Pourparlers* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (2002), *L’Île deserte et autres textes* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (2003), *Deux régimes des fous* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G.** (2014), *El poder: Curso sobre Foucault*, tomo II (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1972) *L’Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1975), *Kafka: Pour une littérature mineure* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1980), *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2* (Paris: Éditions de Minuit).
- Deleuze, G. y Parnet, C.** (1996), *Dialogues* (Paris: Flammarion).
- Foucault, M.** (1969), *L’Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1971), *L’Ordre du discours* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1975), *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1976), *Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1984a), *Histoire de la sexualité 2: L’Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1984b), *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994), *Dits et écrits* (4 vols.) (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1997), “Il faut défendre la société”: *Cours au Collège de France 1975-1976* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2001), *L’Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982* (Paris: Gallimard-Seuil).

- Foucault, M.** (2003), *Le Pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France 1973-1974*, (Paris: EHESS-Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2004a), *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2004b), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2012a), *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1979-1980* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2012b), *Mal faire, dire: Fonction de l'aveu en justice* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain – University of Chicago Press).
- Foucault, M.** (2014), *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France 1980-1981* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Krtolica, I.** (2009), “Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze: L’élaboration du concept de diagramme au contact avec Foucault”, *Filozofija I Društvo*, 3: 97-124.
- Lawlor, L. y Nale, J.** (2014), *The Cambridge Foucault Lexicon* (New York: Cambridge University Press).
- Mengue, Ph.** (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Paris: Kimé).
- Sasso, R. y Villani, A.** (2003), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze* (Paris: Vrin).

Recibido: 02-2016; aceptado: 05-2016

Sobre el carácter kantiano que Deleuze atribuye a Foucault

MARCELO ANTONELLI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: En este artículo analizamos la clave de lectura kantiana que Deleuze adopta en su abordaje de la filosofía de Foucault. Según nuestra hipótesis, la especificidad de la interpretación deleuziana radica en que el carácter kantiano que adjudica a Foucault no involucra los temas usualmente investigados entre este y Kant (la modernidad, la finitud, la ética), sino que remite a la manera en que Foucault plantea el problema de la articulación entre lo visible y lo enunciable en el marco del saber, así como al modo en que lo resuelve mediante el paso a la dimensión del poder, que opera como una suerte de esquema análogo al kantiano. Nuestro propósito es desarrollar los fundamentos y las implicancias de esta perspectiva deleuziana.

I 217

Palabras clave: enunciado, visibilidad, saber, poder, esquema.

On the Kantian Trait in Foucault According to Deleuze

Abstract: In this article we shall tackle the Kantian key reading adopted by Deleuze when dealing with Foucault's philosophy. According to our hypothesis, the specificity of the Deleuzian interpretation is that the Kantian trait he claims Foucault to show does not involve the topics most commonly researched on between him and Kant (Modern Times, Finitude, Ethics). Actually, it refers to the way in which Foucault faces the issue of the articulation between the visible and the statable within the realm of knowledge, as well as the manner in which he solves it by the passage towards the dimension of Power, which operates analogically to Kant's schema. Our aim is to develop the layout and the implications of this Deleuzian perspective.

Key-words: statement, visibility, knowledge, power, schema.

218 | La relación entre Deleuze y Foucault constituye un capítulo de gran interés en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX.¹ Resultado de una amistad de casi dos décadas que incluyó tanto convergencias como divergencias conceptuales y políticas, encontramos una buena cantidad de referencias recíprocas que delinean un campo de indagación fecundo. Si bien son escasos los textos producidos en conjunto (a diferencia de la prolífica colaboración de Deleuze con Guattari), son numerosos los que cada uno dedicó al pensamiento del otro.

De un lado, Foucault escribió dos artículos sobre las “obras mayores” de Deleuze (*Diferencia y repetición* y *Lógica del Sentido*): “Ariadna se ha colgado” (Foucault 1994e) y, el más sustantivo, “Theatrum philosophicum” (Foucault 1994f), así como un prefacio a la edición norteamericana de *El Anti-Edipo* (Foucault 1994j). Existen alusiones a Deleuze en las conferencias “La verdad y las formas jurídicas” (Foucault 1994h: 553-554, 623-625), la entrevista “Estructuralismo y posestructuralismo” (Foucault 1994k: 433, 436-437) y el curso *Defender la sociedad* (Foucault 1997: 11). Al margen de estas referencias explícitas, se podrían concebir ciertas perspectivas foucaultianas como contrapuntos de algunas ideas deleuzianas (por ejemplo, *La voluntad de saber* respondería a tesis de *El Anti-Edipo* acerca del psicoanálisis, la represión y la sexualidad).

Del otro lado, Foucault fue el autor contemporáneo de Deleuze al cual mayor cantidad de investigaciones este consagró y que más menciones recibe en

¹ Véanse Dosse 2007: 364-393 y Eribon 1989.

su obra,² esto no es sorprendente si tenemos en cuenta la admiración que Deleuze sentía por su colega, al cual atribuyó haber elaborado “la más grande filosofía moderna” (Deleuze 2005b: 128). El trabajo más destacado es el libro *Foucault* (Deleuze 2004a), que constituye el corolario de distintas producciones previas: una breve reseña de *Las palabras y las cosas* intitulada “El hombre, una existencia dudosa” (Deleuze 2002b), los artículos “Un nuevo archivista”, a propósito de *La arqueología del saber*, y “No un escritor: un nuevo cartógrafo” sobre *Vigilar y castigar* —que fueron modificados y aumentados para su inclusión en el libro—, el texto “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault” (Deleuze 2003c) —escrito poco después de la muerte de Foucault pero no publicado en vida por Deleuze— y, finalmente, el curso sobre Foucault dictado en Vincennes en 1985 y 1986 (Deleuze 2013, 2014, 2015).³

Además, en el transcurso de 1986 Deleuze mantuvo tres entrevistas sobre Foucault⁴ y la conversación “Foucault y las prisiones” con Paul Rabinow (Deleuze 2003d), a las que debe agregarse la conferencia “¿Qué es un dispositivo?” (Deleuze 2003e) pronunciada en el Coloquio Internacional *Michel Foucault filósofo*, llevado a cabo en París en 1988. Esta exposición tiene la particularidad de ser la última intervención pública de Deleuze, que no participaba en eventos académicos con frecuencia. Hay también referencias puntuales a Foucault en *El Anti-Edipo*, *Diálogos*, *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, entre otros textos. Cabe mencionar asimismo la “Posdata sobre las sociedades de control” (Deleuze 2005e), cuyo argumento se inscribe en la vía foucaultiana: Deleuze indaga la configuración contemporánea del capitalismo, los mecanismos de poder y los modos de subjetivación en las sociedades post-disciplinarias y arriba a conclusiones cercanas a las de Foucault en su curso *Seguridad, territorio, población*, abandonando la idea de represión para pensar el poder como había hecho en *L'Anti-Œdipe*.⁵

Por otra parte, encontramos algunas instancias de colaboración entre Deleuze y Foucault: escribieron la “Introducción general” a la edición francesa de las obras completas de Nietzsche (Deleuze y Foucault 1994), compartieron la ex-

I 219

² Si tomamos los libros publicados en vida por Deleuze y las dos compilaciones póstumas de artículos y entrevistas, el nombre de Foucault aparece mencionado alrededor de ochocientas cuarenta veces, número solo superado por Nietzsche y Spinoza.

³ Si bien en la web de Paris 8 se encuentran transcripciones de los cursos (Deleuze 1985, 1986), preferimos referenciar las ediciones en español, ciertamente prolijas.

⁴ Véase Deleuze 2005b, 2005c y 2005d.

⁵ Este cambio de perspectiva puede obedecer, sin que una razón excluya a la otra, a que Deleuze modificó su concepción del poder tras la lectura de los trabajos de Foucault de los años 70, o bien a que el nuevo tipo de poder —esto es, el control— no funcionaría ejerciendo la represión, como ocurría en las formaciones sociales previas. Véase Mengue 2013: 14, 21, 26, que oscila entre ambas posiciones.

perencia del Grupo de Información sobre las Prisiones,⁶ mantuvieron el diálogo “Los intelectuales y el poder” (Deleuze y Foucault 2002) y confluyeron en una discusión, junto a Guattari, a propósito de un número de la revista *Recherches* (Deleuze, Foucault y Guattari 1994).

Por último, vale recordar dos episodios del año 1977 que marcaron su alejamiento definitivo: desde el punto de vista conceptual, la carta “Deseo y placer” (Deleuze 2003b) que Deleuze envió a Foucault por intermedio de François Ewald; desde el punto de vista político, el caso Klaus Croissant.⁷

1. Recepción de la lectura deleuziana de Foucault

Esta enumeración de los principales textos resultantes de la relación entre Deleuze y Foucault deja entrever la pluralidad de temas y enfoques desde los cuales sería posible abordarla. En este trabajo nos concentraremos en la lectura deleuziana de Foucault y, puntualmente, en la problemática kantiana que le atribuye. A nuestro juicio, se trata de una óptica renovadora desde la cual comprender a Foucault que ha sido poco atendida tanto por los comentadores de este como por los de Deleuze, pese a la importancia que tiene en su exposición de la “lógica” foucaultiana.⁸

220 |

En el campo de los estudios foucaultianos, la interpretación de Deleuze no ha tenido una recepción favorable. Gros estableció una línea fuertemente crítica al considerarla una ficción metafísica y dogmática por completo alejada de los trabajos efectivos de Foucault (Gros 1995: 53–55, 62–63). Cabe observar que el autor, quien sostiene que Deleuze habría elaborado un “sueño metafísico” a partir de Foucault mediante el recurso a Bergson, se ocupa más de descalificar la lectura deleuziana que de argumentar por qué resulta tan repudiable. Si bien Gros matizó

⁶ Véanse Dosse 2007: 368 ss. y Foucault 1994g.

⁷ A raíz de la extradición del abogado de la Banda de Baader, Deleuze y Guattari elaboraron un texto (Deleuze y Guattari 2003) que no fue firmado por Foucault, quien escribió otro (Foucault 1994j) porque entendía que el de Deleuze y Guattari era complaciente con la banda terrorista.

⁸ Cuando nos referimos a la “interpretación” o “lectura” de Deleuze, contemplamos la totalidad de su producción sobre Foucault. Una problemática que no abordaremos aquí concierne las variaciones de énfasis que presenta: por ejemplo, en “Deseo y placer” Deleuze subraya sus diferencias terminológicas y conceptuales con Foucault, mientras que en otras intervenciones tiende al movimiento inverso; como señala Castro (2016: § II, III), su interpretación no es monolítica. Con todo, no estamos de acuerdo con Gros (1995: 53) cuando sostiene que en las entrevistas de *Conversaciones* Deleuze presentaría elementos para “derribar” (*renverser*) las posiciones sostenidas en su libro *Foucault*. A nuestro juicio, dichas entrevistas no contradicen sino que complementan las tesis que vertebran el *Foucault*.

posteriormente esta apreciación,⁹ su juicio permanece emblemático en el terreno de las recepciones hostiles del Foucault deleuziano (véase, por ejemplo, Mauer 2015: §V). Revel (2005), desde una posición cercana, le reprocha a Deleuze la escasa relevancia que le otorgaría a la historia en Foucault.¹⁰ Castro (2016), desde otro ángulo, analiza el abordaje deleuziano de la filosofía de Foucault como una “filosofía de los dispositivos” y objeta su interpretación del paso del eje del poder al de los modos de subjetivación. Basándose en la publicación de los cursos de Foucault a los cuales Deleuze no tuvo acceso, Castro (2016: §VIII) argumenta que dicho desplazamiento tiene lugar a través del problema de la veridicción, no del superhombre y las fuerzas del afuera como esgrime Deleuze.¹¹

Por otro lado, la lectura deleuziana de Foucault ha sido retomada por los autores de la corriente biopolítica, que se concentran en la matriz vitalista que permitiría distinguir el biopoder, comprendido como el poder sobre la vida, y la biopolítica o potencia de la vida vuelta contra el poder. En esta línea se ubican los trabajos de Esposito (2004), Lazzarato (2000), Negri y Hardt (2000, 2004), que comparten una visión más favorable de la interpretación de Deleuze pero no se ocupan del sesgo kantiano que indagamos aquí. Tampoco lo han hecho los estudios del campo deleuziano que versan sobre el vínculo entre Deleuze y Kant (véase Willatt y Lee 2009), ni los que abordan el lazo entre Deleuze y Foucault.¹²

⁹ Años después de su crítica a la interpretación deleuziana, le comentó a Dosse (2007: 390) que “el libro de Deleuze es un libro filosófico” y que todo lo que Deleuze sostuvo “sobre la relación entre los enunciados y las visibilidades muestra que comprendió algo muy fuerte”, que Gros declara haber reencontrado en los últimos cursos sobre el Collège de France que Deleuze no pudo conocer. Gros se refiere a la idea de que Foucault construyó una ética tendiente a poner en correspondencia la trama visible de los gestos y los *logoi*.

¹⁰ Hemos tenido la oportunidad de comentarle personalmente a la autora que, a nuestro juicio, no es cierto que Deleuze subestime los estudios históricos llevados a cabo por Foucault, sino que se concentra en su dimensión filosófica —esto es, la renovación de la imagen del pensamiento y la creación de conceptos—. Deleuze (2015: 176) enfatiza la declaración de Foucault acerca de que el suyo “no es un trabajo de historiador” y afirma que Foucault interroga la Historia “de una manera propiamente filosófica”. Véanse Deleuze 2004a: 56 y Mengue 1994: 273.

¹¹ Deleuze (2005b: 118) juzga necesario “tomar la obra entera” de Foucault, “si no, no se comprende nada”. Ahora bien, no pudo contar con los cuatro volúmenes de *Dichos y escritos*, publicados un año antes de su muerte, con los cursos en el Collège de France (excepto por los resúmenes) ni con los textos aparecidos luego de su deceso (como la *Introducción a la antropología de Kant*). La bibliografía foucaultiana ha aumentado considerablemente en los últimos años, por lo cual cabe preguntarse si hubiese variado (y en qué medida) su interpretación a la luz de este material.

¹² Véanse, por ejemplo, Smith 2012: 72-85; Hallward 2000; Krtolica 2009; Sauvagnargues 2004. Krtolica expone de manera clara el concepto deleuziano de “diagrama” y, de manera más breve, el pasaje del saber al poder. Sin embargo, no menciona en ningún momento que, justamente a raíz de esta problemática, Deleuze considera a Foucault un pensador kantiano.

Los comentadores de Deleuze conceden mayor atención a las afinidades políticas con Foucault desplegadas en “Los intelectuales y el poder” y en “Posdata sobre las sociedades de control”.¹³

En este marco, nuestro trabajo quiere investigar uno de los rasgos más innovadores de la interpretación deleuziana de Foucault, que reside no tanto en caracterizarlo como kantiano o neokantiano (Deleuze emplea ambos términos de manera indistinta), sino en las razones por las cuales lo considera de este modo. Ciertamente, el perfil kantiano de Foucault ha sido puesto de relieve por diversos estudios,¹⁴ e incluso el propio autor se situó en el linaje crítico: en el artículo “Michel Foucault” se dice que “si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant” (la frase proviene de François Ewald, no obstante lo cual Foucault la suscribe con el seudónimo “Maurice Florence”; véase Castro 2011: 216–218). Como ha señalado Castro (2014: 145–146), los lazos entre los trabajos de Foucault y la filosofía kantiana son variados: en algunos casos se trata de una franca oposición (por ejemplo, con respecto a la disposición antropológica del pensamiento moderno y a la concepción de la ética); en otros, de una proximidad (la cuestión acerca de qué son la Ilustración y la actitud moderna, el proyecto de una ontología del presente).

Con todo, el rasgo kantiano que Deleuze atribuye a Foucault se sitúa en un lugar diferente, que concierne al problema del saber. En efecto, la singularidad de la lectura deleuziana radica en que no lo considera un pensador kantiano en virtud de algunas de las afinidades o distancias temáticas que venimos de mencionar (la modernidad, la ética, la antropología), sino porque Foucault plantearía el problema de la articulación entre la receptividad de lo visible y la espontaneidad de lo enunciable de manera análoga a como Kant plantea la relación entre la sensibilidad y el entendimiento y, a su vez, resolvería esta dificultad apelando a una suerte de esquematismo ligado al poder. Esta perspectiva es pasada por alto en la mayoría de los estudios sobre los vínculos entre Foucault y Kant (a excepción del trabajo de Djaballah, con el cual explicitaremos nuestras diferencias).¹⁵

222 |

¹³ Negri, Lazzarato y especialmente Mengue (2013: 23–32, 2009: 69–80) han abordado la lectura deleuziana de Foucault a partir de la idea de la sociedad de control.

¹⁴ Véanse Castro 2014, 2013, 2009, 1996; Cremonesi 2013; Djaballah 2008; Fimiani 2005; Revel 2013.

¹⁵ Los aludidos trabajos de Cremonesi y Revel no mencionan a Deleuze, mientras que Fimiani (2005: 63 n. 12) lo hace en una nota al pie. Pol-Droit (1986) repara en la lectura deleuziana, pero se trata de un breve artículo periodístico que no la profundiza. Desde otra óptica, Djaballah (2008: 59–61, 213) reconoce que Deleuze es uno de los pocos que ha considerado la relación formal entre Foucault y Kant en detalle, poniendo de relieve la estructura kantiana de la concepción foucaultiana de la experiencia. Sin embargo, concede una importancia a nuestro juicio exagerada a la lectura deleuziana de Kant en *Filosofía crítica de Kant* (Deleuze 2004b), a la cual atribuye haber influido en Foucault y convertirse en la piedra de toque de una nueva actitud hacia Kant en el ambiente intelectual francés de los años sesenta.

Vale aclarar que, aun cuando no pretendemos juzgar la fidelidad al pensamiento foucaultiano de la lectura deleuziana, repararemos en algunos conceptos acuñados por Deleuze que no son utilizados por Foucault o no guardan la relevancia que le adjudica. Además, haremos referencias puntuales a Kant con el propósito de restituir ciertos elementos implícitos en la propuesta interpretativa de Deleuze.

2. El eje del saber: lo visible y lo enunciable

Deleuze describe el pensamiento foucaultiano como sistemático, articulado y coherente, dotado de una lógica que lo lleva a pasar de un nivel a otro. Las “crisis y sacudidas” que atravesó no contradicen su “coherencia última”: según Deleuze, Foucault se planteó de manera fundamental la cuestión “¿qué significa pensar?” y, como Heidegger, pero de una manera diferente, renovó la imagen del pensamiento. A su juicio, la obra foucaultiana busca “pensar de otro modo” (*autrement*) y se despliega siguiendo tres ejes diferentes, descubiertos sucesivamente: los estratos o formaciones históricas del saber, las fuerzas del poder, que conciernen el Afuera o lo no estratificado, y los pliegues del Afuera en el adentro del pensamiento, que remiten a la subjetivación.¹⁶

Detengámonos en el primer eje. Deleuze explica que la arqueología es la disciplina de los archivos y que estos tienen por objeto las formaciones históricas, comprendidas como “capas sedimentarias” o estratos compuestos de cosas y de palabras, evidencias y discursividades, playas de visibilidad y campos de legibilidad, contenidos y expresiones.¹⁷ Cada formación histórica implica una determinada repartición de lo visible y lo enunciable. Por ejemplo, en la Época Clásica el asilo surgió como una manera diferente a la de la Edad Media y a la del Renacimiento de ver y hacer ver a los locos, así como la prisión fue un nuevo modo de ver y hacer ver el crimen, y la “delincuencia” su correspondiente modo de decirlo. Toda formación histórica resulta de la combinación de maneras de decir y de formas de

I 223

¹⁶ Véase Deleuze 2003c: 226-227, 2005b: 115-116 y 2005c: 129-131, 135.

¹⁷ Deleuze toma la distinción contenido/expresión de Hjelmslev y la emplea en sus trabajos con Guattari (especialmente en su libro sobre Kafka y en *Mil mesetas*) para escapar a las de significado y signifiante, infraestructura y superestructura (véase Krtolica 2009: 102). En su estudio del pensamiento foucaultiano, acude a ella a fin de ilustrar lo expuesto acerca de las formaciones históricas: en la época de las disciplinas, el contenido tiene una forma (la prisión) y una sustancia (los prisioneros), así como la expresión tiene una forma (el derecho penal) y una sustancia (la delincuencia como objeto de enunciadados). El derecho penal como forma de expresión define un campo de decibilidad (los enunciados sobre la delincuencia), al tiempo que la prisión como forma de contenido define un lugar de visibilidad (el panoptismo). Véase Deleuze 2004a: 39, 55.

ver, por lo cual el archivo es siempre audiovisual; la Historia determina lo que es visible y lo que es enunciable en cada época.¹⁸

Según Deleuze, *La arqueología del saber* consumó la teoría general de los elementos de toda estratificación: las formaciones discursivas o de enunciados y las formaciones no discursivas o de medios –instituciones, acontecimientos políticos, prácticas, procesos económicos–. De acuerdo con su hipótesis, gran parte de la obra de Foucault (desde *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*) lidia con el problema de la diferencia entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, aun cuando estos términos aparezcan, en un sentido técnico, en *El nacimiento de la clínica*.¹⁹ Ahora bien, Deleuze observa que *La arqueología del saber* le otorga una *primacía radical al enunciado*. Argumenta, en primer lugar, que las playas de visibilidad son designadas de una manera negativa como “formaciones no discursivas”, situadas en un espacio complementario de un campo de enunciados y, en segundo lugar, que Foucault sostiene la existencia de *relaciones discursivas* entre el enunciado y lo no discursivo.

Esta tesis no implica, sin embargo, que lo no discursivo sea reductible a un enunciado, o bien que sea un mero residuo o una ilusión. Lo visible tiene sus propias leyes, su autonomía, su irreductibilidad histórica, y le opone al enunciado su forma propia, que se deja determinar pero no reducir. Así, el enunciado tiene la primacía, pero las visibilidades permanecen irreductibles y son como una “pasión” con respecto a la “acción” de los enunciados. A su juicio, la preeminencia de los regímenes de enunciados sobre las formas de ver y de percibir, con el consecuente rechazo de la intencionalidad de la conciencia, es la manera que tuvo Foucault de reaccionar contra la fenomenología: lo visible y lo enunciable no son objeto de una fenomenología, sino de una epistemología (véase Deleuze 2004a: 57-58).

Deleuze explica que Foucault ha forjado una nueva concepción del saber definida por las combinaciones de lo visible y lo enunciable de cada formación histórica, “la lección de las cosas y la lección de la gramática”. El saber es un dispositivo que mezcla prácticas discursivas de enunciados y prácticas no discursivas de visibilidades, palabras y cosas.²⁰ “Palabras” y “cosas”, en rigor, son

¹⁸ Véase Deleuze 2003c: 227-228 y 2004a: 56.

¹⁹ Véase Deleuze 2013: 35-36. Krtolica (2009: 103) destaca que la estrategia deleuziana de dar una “calificación positiva” a lo “no discursivo” volviéndolo “lo visible” es el primer paso que le permitirá resolver el problema de la articulación entre las formas del saber; además, observa que el propio Foucault se desplaza en este sentido de *La arqueología del saber* a *Vigilar y castigar*. Djaballah (2008: 216) objeta la “reducción” que Deleuze haría de lo no discursivo a lo visible, pero no aclara qué elementos no discursivos no lo serían.

²⁰ Nos parece infundada la crítica de Djaballah (2008: 217) a Deleuze por descuidar el concepto de “prácticas”, que es el objeto continuo de investigación de Foucault pese a los virajes hacia el saber, el poder y la ética. Como hemos expuesto, el planteo deleuziano destaca las *prácticas* discursivas y no discursivas como constitutivas del saber.

términos inadecuados, y el título del libro debe entenderse de manera irónica, como indica el propio Foucault. No se trata de palabras pues la arqueología descubre el enunciado como una función que cruza las diversas unidades del lenguaje (significante, frase, etc.). Es necesario abrir o “hender” (*fendre*) las palabras, las frases y las proposiciones para extraer los enunciados. Si bien ellos no están ocultos, no son directamente legibles o decibles, dado que es preciso alcanzar sus condiciones, el “suelo enunciativo” que los vuelve decibles.²¹

La condición más general de los enunciados es el “se habla” (*on parle*), el “hay lenguaje”, el “ser del lenguaje” o el ser-lenguaje. En lugar de aparecer como una condición del lenguaje, el sujeto no es más que una variable del enunciado, un lugar o una posición en el espesor del murmullo anónimo. Deleuze subraya otro aspecto que distancia a Foucault de la fenomenología: el lenguaje no comienza por una experiencia originaria o una complicidad primera con el mundo que fundaría nuestra posibilidad de hablar de él. Si la fenomenología sostiene que “el mundo habla”, como si las cosas murmurasen un sentido mudo o un “silencio expresivo” que nuestro lenguaje no tiene más que recoger o explicitar, Foucault opone una heterogeneidad entre ver y hablar. Además, a diferencia de Husserl o Merleau-Ponty, el ser del lenguaje es histórico.²²

De manera análoga, las visibilidades, que no designan objetos o elementos sensibles, no son inmediatamente dadas: es preciso agrietar las cosas y remontarse a sus condiciones, que no radican en la manera de ver de un sujeto sino en el hecho de que “hay” luz, hay un ser de la luz o un ser-luz, así como existe un ser del lenguaje. Se trata de una luz primera que opera como *a priori* histórico y vuelve perceptibles las visibilidades, tal como el ser del lenguaje hace decibles los enunciados. Cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede en función de sus condiciones de visibilidad, al tiempo que dice todo lo que puede en función de sus condiciones de enunciación.²³

Cabe señalar que la distinción entre lo visible y lo enunciable no es, en sentido estricto, un dualismo que marcaría una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant, y tampoco es una etapa provisoria que se superaría hacia un monismo, como en Spinoza o Bergson. El dualismo foucaultiano que plantea Deleuze no es, en suma, un verdadero dualismo como cree Djaballah (2008: 214), sino una repartición que opera en el seno de un pluralismo. Lo visible y lo enunciable son *multiplicidades* que no pueden ser reconducidas a una unidad en la medida en que los enunciados no existen más que en una multiplicidad discursiva y las visibilidades lo hacen en

I 225

²¹ Véase Deleuze 2013: 17, 2004a: 59 y 2003c: 229.

²² Véase Deleuze 2004a: 62-63 y 2013: 80, 85.

²³ Véase Deleuze 2005b: 119 y 2005c: 132.

una multiplicidad no discursiva; a su vez, estas dos se abren a una tercera, la multiplicidad de relaciones de fuerzas. De allí que la filosofía de Foucault sea “una pragmática de lo múltiple” y *La arqueología del saber* constituya “el paso más decisivo hacia una teoría-práctica de las multiplicidades” (Deleuze 2004a: 23, 27, 89).

3. El problema del vínculo entre formas heterogéneas

Deleuze precisa que la arqueología se diferencia de la historia en la medida en que se dirige hacia las *condiciones* de una formación histórica: los enunciados y las visibilidades son las condiciones sobre las cuales se formulan las ideas y se manifiestan los comportamientos en un cierto momento, a la vez que el lenguaje es la forma o condición de los enunciados y la luz lo es de las visibilidades. Esta búsqueda de las condiciones constituye “una suerte de neokantismo” de Foucault, el indicador de su pertenencia a “cierta tradición kantiana”. Deleuze no enrola a Foucault en una de las escuelas kantianas, neokantianas o poskantianas que han existido efectivamente, sino que sostiene que su pensamiento “inventa un neokantismo muy particular”.²⁴ En rigor, se trata de una “transformación del kantismo” en la medida en que hay diferencias fundamentales entre Kant y Foucault. En primer lugar, las condiciones no son las de la experiencia posible, sino las de la experiencia *real*; los enunciados, por ejemplo, suponen un corpus determinado, se apoyan sobre las formaciones históricas en tanto síntesis *a posteriori*, en lugar de hacerlo sobre la síntesis *a priori* de toda experiencia posible. Dicho de otro modo, las condiciones no son más generales que lo condicionado, no son universales sino singulares o “problemáticas” en el sentido de que varían según cada formación histórica. En segundo lugar, las condiciones se sitúan del lado del objeto, esto es, de la formación histórica, no del lado de un sujeto universal. Las condiciones son formas de exterioridad en las cuales se dispersan los enunciados y las visibilidades, y no se reúnen en la interioridad de una conciencia o un sujeto, como ocurre en Kant (el esquematismo del entendimiento desemboca en la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno y, así, en la unidad de la apercepción; véase Kant *KrV* A 145-6 / B 185). Además, si en Kant hay una forma de exterioridad (el espacio) y una de interioridad (el tiempo), en Foucault toda forma es de exterioridad.²⁵

Pese a estas diferencias, Deleuze argumenta que es legítimo hablar de un kantismo o neokantismo de Foucault en tanto las visibilidades forman, con sus condiciones, una Receptividad, así como los enunciados, con las suyas, una Es-

²⁴ Véase Deleuze 2013: 33, 150 y 2015: 176.

²⁵ Véase Deleuze 2015: 177, 2014: 200, 2004a: 89-90 y 2003c: 230.

pontaneidad y, entre ambas instancias de la finitud constituyente, hay *heterogeneidad*. Foucault se habría topado con “el mismo problema que Kant”, a saber, que “entre la receptividad y la espontaneidad, entre la luz y el lenguaje, entre lo determinable y la determinación, hay abertura o no relación, y sin embargo es preciso que haya una relación” (Deleuze 2013: 173).

Recordemos que Kant explica, al inicio de la lógica trascendental, que la sensibilidad es la “*receptividad* de nuestra mente para recibir representaciones” en la medida en que es afectada, mientras que el entendimiento designa “la facultad de producir ella misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento” (Kant *KrV*A 51 / B 75). El contacto entre el entendimiento y la sensibilidad es posible gracias a la iniciativa del primero, que es la facultad activa o espontánea (véase Caimi 2007: XXXVIII). En el caso de Foucault, la receptividad de la intuición deja lugar a la de la luz y la espontaneidad del entendimiento se desplaza a la del lenguaje; esta sería, según Deleuze (2013: 157), la “corrección moderna del kantismo”. Lo dicho sobre la relación entre lo enunciable y lo visible se comprende mejor en este marco kantiano: la primacía de lo enunciable se explica porque solo los enunciados son determinantes y hacen ver, aun si hacen ver otra cosa que aquello que dicen, mientras que la irreductibilidad de las visibilidades se basa en que remiten a una forma de lo *determinable* que no se deja reducir a la determinación (véase Deleuze 2004a: 74). Deleuze señala que la ruptura de Kant con Descartes consiste en que la forma de la determinación (yo pienso) no descansa sobre lo indeterminado (yo soy) sino sobre la forma de un determinable puro (el espacio-tiempo).²⁶ Esta idea le permite subrayar la irreductibilidad de lo visible, que no es meramente indeterminado sino determinable.

I 227

Así planteadas las cosas, el problema que emerge es la coadaptación de las dos formas o clases de condiciones que difieren en naturaleza: la luz y el lenguaje, las visibilidades determinables y los enunciados determinantes, que son “heterogéneas y comunicantes, independientes y articuladas” (Krtolica 2009: 104). Como indica Castro (2016: § 5), el problema central de la arqueología consiste en “explicar cómo, a pesar de su heterogeneidad, lo visible y lo enunciable, el registro de la luz y el del lenguaje, pueden conjugarse en una determinada época para constituir ese estrato que llamamos saber”. Deleuze (2004a: 67-68) enfatiza que la diferencia de naturaleza entre lo visible y lo enunciable impide toda isomorfía, co-

²⁶ Deleuze explica que la diferencia entre el *cogito* cartesiano y el kantiano consiste en que el primero opera con la determinación (yo pienso) y la existencia indeterminada (yo soy), a la cual determina como la existencia de un ser pensante, mientras que el segundo agrega lo determinable o la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación, a saber, el tiempo. El hecho de que la existencia indeterminada sea determinable solo en el tiempo, bajo la forma del tiempo, es el aporte clave de Kant, a ojos de Deleuze. Véase Deleuze 2008: 116-117 y 1993b: 42-43.

rrespondencia (esto es, relación biunívoca entre las dos formas) o relación causal, y solo permite una “presuposición recíproca”. Restituida a su contexto polémico, esta óptica deleuziana se dirige contra el estructuralismo, que sostiene el idealismo del significante y la primacía del sistema lingüístico respecto del contenido meramente derivado, así como contra el marxismo economicista, que afirma una causalidad directa entre el contenido de la infraestructura y la expresión en tanto superestructura ideológica (véase Krtolica 2009: 102).

El hecho de que no haya una forma común al ver y al hablar implica que no hablamos de lo que vemos y no vemos aquello de lo que hablamos. Deleuze (2013: 146, 159 ss.) plantea la existencia de una abertura o falla entre ver y hablar, una “no relación” (fórmula blanchotiana) radical o absoluta que, no obstante, debe poder dar cuenta de la relación. Deleuze se apoya en el pasaje del análisis de las *Meninas* de Velázquez según el cual

por más que digamos lo que vemos, lo que vemos no reside nunca en lo que decimos, y por más que hagamos ver, por medio de imágenes, metáforas, comparaciones, lo que estamos diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. (Foucault 1986: 25)

228 |

Entre lo visible y lo enunciable no hay una conjunción pues el enunciado tiene su propio objeto correlativo, que no es una proposición que designaría un estado de cosas sino un “objeto discursivo” que deriva del enunciado mismo. Antes bien, hay una *disyunción* entre ambas formas que remite a una fisura central, un corte o un intersticio sobre el cual tiene lugar un “perpetuo reencadenamiento”. Deleuze (2004a: 73) remite a ciertos pasajes de “Esto no es una pipa” para sustentar esta clave de lectura, en especial aquel en el cual Foucault apela a la idea de una “batalla”: “es necesario admitir entre la figura y el texto toda una serie de entrecruzamientos, o más bien, ataques, flechas lanzadas contra el blanco contrario [...] golpes de lanza y heridas, una batalla...”.

Sin embargo, esta primera aproximación al vínculo entre lo visible y lo enunciable no resulta satisfactoria puesto que no da cuenta de la especificidad de la articulación ni la explica. Tras establecer que entre lo enunciable y lo visible hay a la vez diferencia de naturaleza, primado de uno sobre el otro, presuposición recíproca y capturas mutuas, Deleuze se desplaza hacia otra perspectiva a fin de aprehender su relación. Su posición es que, así como Kant apeló a una tercera instancia, el esquema (*schème*) de la imaginación que articula la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la intuición, también Foucault necesitó una tercera instancia, diferente a la de las formas, que coadapte lo determinable y la determinación, lo visible y lo enunciable, la receptividad de la luz y la espontaneidad del lenguaje. La coadaptación de las dos formas debe ser engendrada

positivamente por una nueva instancia comparable a lo que Kant llamaba “esquematismo”²⁷ y que concibió como un “arte escondido en las profundidades del alma humana” (Kant *KrV* A 141/B 180), a la vez que Foucault lo abordó como algo “enigmático”. Esto provocó, según Deleuze, que Foucault se dirija a una dimensión informal diferente a la de los estratos del saber, siguiendo de este modo “una inspiración kantiana”, aun cuando no cite a Kant a este respecto.²⁸

4. De las formas a las fuerzas: el poder como esquema

Antes de presentar la manera según la cual Foucault zanja el problema de la relación entre lo visible y lo enunciable, recordemos brevemente la concepción kantiana del esquema.

El capítulo primero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (o analítica de los principios) aborda el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Kant explica que estos son heterogéneos respecto de las intuiciones sensibles y nunca pueden ser hallados en intuición alguna: los conceptos se originan en el pensar puro, mientras que los objetos se nos presentan en la sensibilidad. Dada esta diferencia entre el concepto y el objeto real, el problema radica en determinar cómo es posible que las intuiciones sean “subsumidas” bajo los conceptos, esto es, que las categorías sean aplicadas a los fenómenos (véase Kant *KrV* A 137 / B 176).

I 229

A fin de resolver esta dificultad, Kant apela a un tercer elemento, diferente tanto de las categorías como de las intuiciones, pero que está “en homogeneidad” con ambas: denomina “esquematismo trascendental” a esta “representación mediadora” pura (es decir, no empírica), que es la vez intelectual y sensible y que hace posible la aplicación de las categorías a los fenómenos. Esta mediación o “esquema” es el *tiempo*, que constituye la determinación trascendental homogénea a la vez con la categoría y con el fenómeno, puesto que es la condición formal de todos los fenómenos y, a causa de su carácter *a priori*, tiene afinidad con el entendimiento: los esquemas son “*determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas” (Kant *KrV* A 138–9, 145 / B 177–8, 184). Las categorías, sin los esquemas, solo son funciones del entendimiento para conceptos, pero no representan ningún objeto. Su significación

²⁷ En sentido estricto, el “esquema” de un concepto del entendimiento designa la condición formal y pura de la sensibilidad a la cual está restringido el concepto en su uso, mientras que el “esquematismo” del entendimiento puro refiere al procedimiento del entendimiento con estos esquemas (véase Kant *KrV* A 140/B 179). Sin embargo, Deleuze emplea “esquema” y “esquematismo” como sinónimos.

²⁸ Véase Deleuze 2013: 149, 2004a: 175 y 2003c: 233.

es otorgada por la sensibilidad, que realiza el entendimiento y a la vez lo restringe, en la medida en que limita las categorías a condiciones exteriores a él (véase Kant *KrV*, A 146-7 / B 186-7). En suma, el problema de la relación entre los conceptos intelectuales y las intuiciones sensibles se resuelve gracias a una suerte de “temporalización” de las categorías o esquema, que media entre ambos.

Retomemos la lectura deleuziana de Foucault a fin de esclarecer en qué sentido este seguiría una orientación kantiana al momento de resolver la articulación entre la espontaneidad del lenguaje y la receptividad de la luz. La respuesta general a esta dificultad reside en el *poder*; no obstante la relación de inmanencia entre el saber y el poder, que componen siempre conjuntos concretos o “mixtos”, hay entre ellos una diferencia de naturaleza que permite distinguirlos de derecho (véase Deleuze 2014: 18, 76, 151).

El paso del saber al poder tiene lugar en el desplazamiento desde *La arqueología del saber* a *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (en el cual el estudio de las relaciones de poder “culmina paradójicamente”, lo cual conducirá a un tercer eje). El primer texto se detiene ante el problema de la naturaleza de las singularidades que un enunciado supone, mientras que *Vigilar y castigar* elabora una concepción del poder que permite desanudar esta dificultad. Según la hipótesis deleuziana, la caracterización del enunciado propuesta por *La arqueología del saber* obligó a Foucault a abandonar el saber e instalarse en el poder, aun si ya en *Historia de la locura* se entreveía la necesidad de sobrepasar lo discursivo hacia una instancia distinta.²⁹

230 |

Foucault establece que una serie de signos se vuelve un enunciado si mantiene una relación específica con “otra cosa” que es “extrañamente semejante y casi idéntica”; esa “otra cosa”, según Deleuze, es la emisión de puntos singulares que el enunciado regulariza. Desde este ángulo explica el ejemplo brindado por Foucault: las letras A-Z-E-R-T sobre el teclado no conforman un enunciado, pero si son copiadas sobre una hoja de papel, sí lo son; las letras son una emisión de singularidades, mientras que el enunciado es su regularización o puesta en serie. Ahora bien, la disposición de las letras en la máquina de escribir supone relaciones de fuerza entre las letras, lo cual permite concluir que se pasa del saber al poder en la medida en que el enunciado integra singularidades que mantienen entre sí relaciones de fuerzas (véase Deleuze 2013: 229 ss.).

Otro argumento ofrecido por Deleuze para sostener esta explicación del paso del saber al poder concierne la cuestión del *corpus*, cuyos criterios no pueden ser tomados del saber mismo. En efecto, para saber a partir de qué enunciados debe constituirse un corpus, es necesario localizar los focos de poder y de resistencia alrededor de los cuales se organizan las palabras, frases y proposiciones. Esto

²⁹ Véase Deleuze 2004a: 21, 81 y 2013: 61.

es lo que hizo Foucault, por ejemplo, cuando determinó el corpus de la sexualidad en el siglo XIX: se dirigió al poder eclesiástico patentizado en la confesión, al poder de la escuela volcado en el reglamento de internado y al poder jurídico del experto psiquiátrico en perversiones.³⁰

Detengámonos ahora en la concepción del poder que Deleuze encuentra en Foucault. En primer lugar, el poder no es una forma; las relaciones de poder no pasan entre formas estratificadas, como ocurre con el saber, sino por fuerzas (siempre en plural) que constituyen el ámbito de “lo no estratificado”, lo informal o el Afuera. El término “diagrama” (o “máquina abstracta”)³¹ designa el mapa de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder en una formación determinada (diagrama de soberanía, disciplinario, pastoral, etc.) (véase Deleuze 2004a: 90-91).

La distinción entre lo formal (el saber) y lo informal (el poder) está a la base del argumento deleuziano. La “forma” (de lo visible, de lo enunciable) tiene dos sentidos: organizar materias (la cárcel, el hospital, la escuela son materias formadas) y darles objetivos a las funciones (castigar, cuidar, educar son funciones formalizadas, esto es, acciones captadas con relación a su fin). Los estratos del saber están compuestos por materias formadas o “sustancias” (el escolar, el prisionero, el obrero son materias formadas por la forma-escuela, prisión, fábrica) y por funciones formalizadas (educar, corregir, hacer trabajar), entre las cuales hay correspondencia (en la escuela se enseña, en la cárcel se castiga...). Dado que el enunciado formaliza las funciones y la visibilidad forma las materias, el saber es redefinido como “el arte de formar materias y de formalizar funciones” (Deleuze 2014: 75-76).

El poder, por el contrario, relaciona materias y funciones puras, desprovistas de las formas en las cuales se encarnan. El diagrama de poder designa un mecanismo reducido a su funcionamiento ideal, abstraído de toda resistencia y separado de todo uso específico. Las relaciones de fuerzas expresan acciones sobre acciones (inducir, suscitar, etc.), al margen de su finalidad y de la sustancia sobre la cual se apoyan. Por ejemplo: el panoptismo, cuya fórmula abstracta es “imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana”, se aplica a una

I 231

³⁰ Véase Deleuze 2014: 169 y 2013: 74, 93.

³¹ La noción de “máquina abstracta”, acuñada por Deleuze en su libro sobre Kafka, designa un sistema de cortes de flujos que, operando en los agenciamientos concretos, ignora las formas y las sustancias en tanto involucra “materias no formadas y funciones no formales”. Véase Deleuze y Guattari 2006: 635 ss. Por su parte, “diagrama” no es un término técnico en Foucault: como señala Castro (2016: § IV n. 6), solo aparece dos veces en *Vigilar y castigar*, ligado al funcionamiento concreto del poder. Deleuze (2015: 200, 205 ss.) admite que, en su interpretación de Foucault, le da “un valor enorme” a ciertos términos “que aparecen muy escasamente en Foucault”, como es el caso de “diagrama”.

materia visible en general (escuela, hospital, fábrica) y atraviesa todas las funciones enunciabiles (enseñar, curar, hacer trabajar); la anátomopolítica y la biopolítica son las funciones puras de las sociedades modernas, cuyas materias desnudas son un cuerpo cualquiera y una población cualquiera.³²

Ahora bien, el poder es causa del saber, en el sentido de que el diagrama actúa como una “causa inmanente”³³ de los dispositivos o “agenciamientos concretos”.³⁴ El poder está compuesto por relaciones virtuales que se *actualizan*³⁵ (esto es, se integran y se diferencian) en las instituciones (el estado, la familia, la religión, el mercado...), las cuales funcionan como “factores integrantes” o “agentes de estratificación” que fijan el poder bajo una función reproductora. Los estratos “integran” las fuerzas en la medida en que las alinean, homogeneizan o institucionalizan (en la familia, la escuela, la fábrica), y las “diferencian” en tanto el juego de espontaneidad y receptividad (o poder de afectar y de ser afectado) da lugar a la división entre lo visible y lo enunciable, así como a sus articulaciones.

Detengámonos en esta operación del saber. Cuando las relaciones de fuerzas se actualizan en un campo social, se diferencian según vías divergentes (gobernantes/gobernados, hombre/mujer, etc.), pero la diferenciación fundamental que condiciona las demás es la de ver y hablar. Esto se debe a que toda fuerza tiene dos “afectos”: la receptividad del poder de ser afectada y la espontaneidad del poder de afectar. Al actualizarse en el saber, estos aspectos nodales de la fuerza funcionan como causa inmanente común o “condiciones internas” de las formas de lo enunciable y lo visible (véase Deleuze 2004a: 82-83). De este modo, las relaciones de poder dan cuenta de las relaciones de saber en el sentido de que las fuerzas se actualizan en formaciones estratificadas que están atravesadas por la fisura entre ver y hablar, cuyo origen y coadaptación se remonta a los dos aspectos de las fuerzas.

Cabe hablar, por tanto, de un “complejo poder-saber” que anuda el dia-

232 |

³² Véase Deleuze 2004: 41 ss. y 2004a: 15.

³³ Deleuze toma el concepto de Spinoza: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, E: I, 18). Según el filósofo francés, una causa es inmanente “cuando el efecto mismo es ‘inmanado’ (*immané*) en la causa en lugar de emanar de ella. Lo que define a la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero permanece en ella” (Deleuze 1968: 156). En este contexto, debe entenderse que los dispositivos de saber son efectos del diagrama de poder y permanecen en él, esto es, no se separan de las relaciones de fuerza que son su causa.

³⁴ Deleuze emplea aquí el término agenciamiento (*agencement*) como un sinónimo del concepto foucaultiano de dispositivo, pero en otros textos los diferencia. Véanse Deleuze 2003b y Deleuze y Guattari 2006: 175-176 n. 36.

³⁵ El par virtual/actual tiene suma importancia en el pensamiento deleuziano: lo virtual es real, ideal, determinado, pero al actualizarse crea líneas divergentes que no guardan semejanza con la multiplicidad virtual. Véase Deleuze 2008: 269 ss., 276 ss.

grama y el archivo y los articula a partir de su diferencia de naturaleza.³⁶ El “kantismo de Foucault” alude al hecho de que ambos autores enfrentan un problema equivalente y lo resuelven de un modo semejante:

El diagramatismo de Foucault, es decir, la presencia de puras relaciones de fuerzas o la emisión de puras singularidades, es por tanto análogo al esquematismo kantiano: es él quien asegura la relación de la cual se desprende (*découle*) el saber, entre las dos formas irreductibles de la espontaneidad y la receptividad. (Deleuze 2004a: 88)

Deleuze caracteriza el vínculo entre el poder y el saber de la misma manera en que caracteriza el lazo entre lo enunciable y lo visible. Así, entre ellos hay una *diferencia de naturaleza*, dado que el poder moviliza puntos o afectos, mientras que el saber organiza formas; uno es relación de fuerzas, el otro, de formas; el poder concierne materias no formadas y funciones no formalizadas, mientras que el saber refiere a materias formadas y funciones finalizadas; el poder es una cartografía de lo no estratificado, el saber involucra los estratos del archivo audiovisual.

En segundo lugar, hay *presuposición recíproca* y capturas mutuas, como en el caso de las ciencias del hombre, que no son separables de las relaciones de poder que las vuelven posibles. Esto no significa que las ciencias humanas se originen en la cárcel, sino que suponen el diagrama de fuerzas del cual la cárcel misma depende. Cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas que es su afuera, su *a priori* igualmente histórico. No hay poder sin saber, ni saber sin poder: el poder en tanto causa inmanente del saber implica que son inseparables. El saber es la forma de integración de las relaciones de fuerza y, sin poder, no habría nada que integrar, pero a su vez el poder requiere del saber porque si no sería evanescente, fluido, en perpetuo desequilibrio, indeterminable, inasignable, cambiante (véase Deleuze 2014: 118). En pocas palabras, la formación estratificada le da al diagrama una estabilidad (lo fija, localiza, transmite) de la cual este carece puesto que las fuerzas se caracterizan por la mutación, la microagitación, el devenir perpetuo. Este rasgo móvil e inestable de las relaciones de poder da cuenta

I 233

³⁶ Véase Deleuze 2004a: 46, 93. Djaballah (2008: 215) sostiene que, si bien Deleuze ofrecería un aporte “penetrante y valioso” mediante el reconocimiento de la “profunda estructura kantiana en las formas históricas de la experiencia” descritas por Foucault, “la creación de un concepto ajeno” para articular la receptividad con la espontaneidad es errado. La propuesta “alternativa” del autor radica en la noción de “práctica” que permitiría una reconstrucción más adecuada con su derrotero intelectual. Sin embargo, en la medida en que la resolución del problema pasa, según Deleuze, por el desplazamiento hacia el poder (concepto en absoluto extranjero a Foucault), creemos que la objeción de este autor no tiene sustento y es, antes bien, una estrategia para presentar su propia perspectiva.

de la variación de las formas del saber; los estratos, en tanto formas estabilizadas de contenido y de expresión, no pueden explicar por sí mismos las transformaciones del archivo.

En tercer lugar, hay *primacía* de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber, puesto que ver y hablar se articulan en condiciones que pertenecen a las fuerzas. Las relaciones de poder designan aquello a lo cual los enunciados y las visibilidades remiten; estos efectúan o actualizan las relaciones de fuerza, que son su Afuera aun cuando, paradójicamente, no estén afuera de ellos. Las formas del saber son exteriores entre sí, pero las fuerzas pertenecen a “un afuera irreductible, sin forma, hecho de distancias indescomponibles por las cuales una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra” (Deleuze 2004a: 80, 92). El Afuera es lo lejano absoluto, lo lejano en estado puro, el elemento de las fuerzas y de sus relaciones. Tal es la nueva imagen del pensamiento que desprende de Foucault de acuerdo con el eje del saber: pensar tiene lugar en la disyunción entre ver y hablar y se dirige a un Afuera sin forma en tanto busca alcanzar lo no estratificado (véase Deleuze 2004a: 90-93).

234 | Hemos señalado que el doble aspecto de la fuerza como poder de afectar y de ser afectada se actualiza en las formas del saber como espontaneidad del lenguaje y receptividad de las visibilidades. Dicho de otro modo, el diagrama de poder no ve ni habla, es un “topo” o una máquina “muda y ciega”, pero “hace ver y hablar” (Deleuze 2004a: 41-42; 88-89). Esta perspectiva tiene otra consecuencia vinculada a la relación de Foucault con la fenomenología: su pensamiento rechaza una experiencia del saber originaria, libre y salvaje (las modificaciones al Prólogo de la *Historia de la locura* dan cuenta de ello), puesto que ver y hablar están siempre tomados en relaciones de saber-poder. Las relaciones de poder implican relaciones de saber, pero estas siempre suponen a aquellas, de manera tal que “lo vivido” está cuadrículado por relaciones de poder.³⁷

5. Un retrato kantiano de Foucault

En este trabajo hemos abordado la matriz kantiana de la lectura que Deleuze hace de Foucault puesto que se trata de un enfoque peculiar que ocupa un rol relevante en su interpretación. En primer lugar, explica el paso del saber al poder: Foucault se desplazaría hacia una analítica del poder a fin de resolver las dificultades que encuentra para articular las formas del saber. En segundo lugar, con respecto al lugar que Deleuze le otorga en la filosofía contemporánea,

³⁷ Véase Deleuze 2013: 33, 2004a: 89 y 2003c: 235.

permite comprender por qué lo ubica a distancia de la fenomenología: Foucault afirma la determinación de los enunciados sobre las maneras de ver y percibir (que son, además, heterogéneas e irreductibles) y niega una experiencia originaria del saber (ver y hablar se encuentran siempre articulados por relaciones de poder).³⁸

Asimismo, nuestra indagación quiere contribuir al campo de estudios sobre los lazos de Foucault con Kant mediante la puesta en relieve de una veta poco explorada. Si bien Deleuze emplea una variedad de términos para referirse a Foucault (le atribuye “una inspiración kantiana”, en ciertas ocasiones lo aborda como un “kantiano” y, en otras, como un “neokantiano” o un transformador del kantismo), esto no debe ser tomado como un signo de imprecisión. Como hemos explicado, la peculiaridad del enfoque deleuziano consiste en remitir el rasgo kantiano ya no a los temas recorridos por la literatura crítica, sino al hecho de que la arqueología foucaultiana se plantearía en términos análogos a los de Kant (búsqueda de las condiciones de la experiencia: real en un caso, posible en otro; del lado del objeto y signadas por la dispersión y la exterioridad en Foucault; del lado del sujeto y reunidas en la unidad de la apercepción trascendental en Kant), se toparía con la misma dificultad (articular la receptividad con la espontaneidad: las intuiciones con los conceptos, la sensibilidad con el entendimiento en un caso; lo visible con lo enunciable, la luz con el lenguaje en el otro) y, finalmente, lo resolvería mediante la apelación a un tercer elemento diferente (el esquema de la imaginación en Kant, el diagrama de poder como Afuera de los estratos en Foucault). Así, Foucault sería kantiano sin haberlo explicitado, a diferencia de lo que ocurre con otros temas aludidos.³⁹

I 235

Finalmente, nuestro escrito se sitúa entre los estudios sobre las diferentes estrategias que Deleuze ha implementado con relación a otros filósofos. El “retrato” (Deleuze y Guattari 2005: 55-56) que Deleuze elabora de Foucault descansa en su declarado rechazo a la mera reproducción de las ideas de un autor; antes bien, su objetivo es poner de manifiesto la imagen del pensamiento trazada por un filósofo, así como los nuevos conceptos que ha creado. A la luz de esta perspectiva, que hace hincapié en lo interesante y lo importante como las categorías fundamentales de la filosofía, cabe concluir que, si bien desde el punto de vista exegético puede ser reprochable el uso de nociones deleuzianas ajenas

³⁸ Deleuze (2004a: 57-58) también desmarca a Foucault de la filosofía analítica, de la cual se hallaría próximo por la primacía del enunciado pero lejos por irreductibilidad de las visibilidades. No obstante, su interés pasa más bien por diferenciarlo de la fenomenología, a la cual hace referencia en mayor cantidad de ocasiones.

³⁹ Deleuze también vincula a Foucault con Kant a partir de las célebres preguntas kantianas que Foucault habría reformulado, pero le dedica una relevancia menor en el conjunto de su exposición. Véase Deleuze 2004a: 122 ss. y 2014: 26 ss.

al corpus foucaultiano (estratos, máquina abstracta, contenido y expresión...),⁴⁰ lo decisivo es determinar en qué medida esta lectura enriquece a Foucault, qué aspectos novedosos permite descubrir, en qué sentido renueva las interpretaciones canónicas y abre caminos para otros abordajes de su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Caimi, M.** (2007), “Introducción”, en Kant (2007:VII-LXIII).
- Castro, E.** (1996), “Deux interprétations de l’a priori historique: Kant et Foucault”, en Castro y Schumacher (1996: 131-148).
- Castro, E.** (2009), “Foucault, lector de Kant”, en Foucault (2009: 3-29).
- Castro, E.** (2011), *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores* (Siglo XXI: 2011).
- Castro, E.** (2013), “Modernidad y entusiasmo: A propósito de la lectura foucaultiana de Kant”, *Boletim de Pesquisa NELIC*, 17: 4 – 12.
- Castro, E.** (2014), *Introducción a Foucault* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Castro, E.** (2016), “Dispositivo y veridicción” (en este mismo número).
- Castro, E. y Schumacher, B.** (eds.) (1996), *Penser l’homme et la science: Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft* (Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg).
- Cremonesi, L.** (2013), “Askêsis, êthos, parrêsia: pour une généalogie de l’attitude critique”, en Lorenzini, Revel y Sforzini (2013: 127-138).
- Deleuze, G.** (1968), *Spinoza et le problème de l’expression* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (1985-1986), Cursos sobre Foucault. URL = <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=21>.
- Deleuze, G.** (1993a), *Critique et clinique* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (1993b), “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en Deleuze (1993a: 40-50).
- Deleuze, G.** (2002a), *L’Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, ed. D. Lapoujade (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2002b), “L’homme, une existence douteuse”, en Deleuze (2002a: 125-130).
- Deleuze, G.** (2003a), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, ed. D. Lapoujade (Paris: Minuit).

⁴⁰ Deleuze no oculta que su lectura es sólo una posible entre otras y, en numerosas clases de sus cursos, alienta a sus oyentes a que realicen la propia. Tampoco niega que su interpretación de Foucault privilegie ciertos conceptos que no son términos técnicos en su obra, pero argumenta que “son pequeñas elecciones que uno hace” y que toda lectura otorga a determinados pasajes de un libro una importancia decisiva. Por ejemplo, Deleuze le da “una importancia esencial” a las nociones de “estrato” y “diagrama” que Foucault apenas emplea, mientras que concede poca relevancia a la idea de “formación discursiva” pues la considera una “noción-trampa”. Véase Deleuze 2014: 13 ss.

- Deleuze, G.** (2003b), “Désir et plaisir”, en Deleuze (2003a: 112-122).
- Deleuze, G.** (2003c), “Sur les principaux concepts de Michel Foucault”, en Deleuze (2003a: 226-243).
- Deleuze, G.** (2003d), “Foucault et les prisons”, en Deleuze (2003a: 254-262).
- Deleuze, G.** (2003e), “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, en Deleuze (2003a: 316-325).
- Deleuze, G.** (2004a), *Foucault* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2004b), *Philosophie critique de Kant* (Paris, PUF).
- Deleuze, G.** (2005a), *Pourparlers* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2005b), “Fendre les choses, fendre les mots”, en Deleuze (2005a: 115- 128).
- Deleuze, G.** (2005c), “La vie comme œuvre d’art”, en Deleuze (2005a: 129-138).
- Deleuze, G.** (2005d), “Un portrait de Foucault”, en Deleuze (2005a: 139-161).
- Deleuze, G.** (2005e), “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, en Deleuze (2005a: 240-247).
- Deleuze, G.** (2008), *Différence et répétition* (Paris: PUF).
- Deleuze, G.** (2013), *El saber: Curso sobre Foucault*, tomo I (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G.** (2014), *El poder: Curso sobre Foucault*, tomo II (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G.** (2015), *La subjetivación : Curso sobre Foucault*, tomo III (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G. y Foucault, M.** (1994), “Introduction générale aux œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche”, en Foucault (1994a: 561-564).
- Deleuze, G. y Foucault, M.** (2002), “Les intellectuels et le pouvoir”, en Deleuze (2002a: 288-298).
- Deleuze, G., Foucault, M. y Guattari, F.** (1994), “Arrachés par d’énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l’histoire, nous mettons laborieusement en chantier des ‘catégories logiques’”, en Foucault (1994b: 452-456).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2003), “Le pire moyen de faire l’Europe”, en Deleuze (2003a: 137-138).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2005), *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2006), *Mille Plateaux* (Paris: Minuit).
- Djaballah, M.** (2008), *Kant, Foucault, and forms of experience* (New York: Routledge).
- Dosse, F.** (2007), *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée* (Paris: La Découverte).
- Eribon, D.** (1989), *Michel Foucault* (Paris: Flammarion).
- Esposito, R.** (2004), *Bíos: Biopolítica e filosofía* (Torino: Einaudi).
- Fimiani, M.** (2005), *Foucault y Kant: Crítica, clínica, ética*, trad. de Carlos Cuéllar (Buenos Aires: Herramienta).
- Foucault, M.** (1986), *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994a), *Dits et écrits I* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994b), *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994c), *Dits et écrits III* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994d), *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994e), “Ariadna s’est pendue”, en Foucault (1994a: 767-771).
- Foucault, M.** (1994f), “Theatrum philosophicum”, en Foucault (1994b: 75-99).
- Foucault, M.** (1994g), “Je perçois l’intolérable”, en Foucault (1994b: 203-205).

- Foucault, M.** (1994h), “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault (1994b: 538-646).
- Foucault, M.** (1994i), “Préface”, en Foucault (1994c: 133-136).
- Foucault, M.** (1994j), “Va-t-on extradier Klaus Croissant?”, en Foucault (1994c: 361-365).
- Foucault, M.** (1994k), “Structuralisme et poststructuralisme”, en Foucault (1994d: 431-458).
- Foucault, M.** (1997), *“Il faut défendre la société”: Cours au Collège de France 1976* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2009), *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*, trad. de Ariel Dilon (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Gros, F.** (1995), “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, *Philosophie*, 47: 53-63.
- Hallward, P.** (2000), “The Limits of Individuation or How to Distinguish Deleuze and Foucault”, *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, 5: 93-111.
- Kant, I.** (*KrV*), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Textausgabe, Band III-IV (Berlin: Walter de Gruyter, 1968).
- Kant, I.** (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Krtolica, I.** (2009), “Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze: L’élaboration du concept de diagramme au contact avec Foucault”, *Filozofija I Društvo*, 3: 97-124.
- Lazzarato, M.** (2000), “Du biopouvoir à la biopolitique”. *Multitudes*, 1: 45-57.
- Lorenzini, D., Revel, A. y Sforzini, A.** (dir.) (2013), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984* (Paris: Vrin).
- Mauer, M.** (2015), *Foucault et le problème de la vie* (Paris: Sorbonne).
- Mengue, P.** (1994), *Deleuze ou le système du multiple* (Paris: Kimé).
- Mengue, P.** (2009), *Utopies et devenirs deleuziens* (Paris: L’Harmattan).
- Mengue, P.** (2013), *Faire l’idiot: La politique de Deleuze* (Paris: Germina).
- Negri, A. y Hardt, M.** (2000), *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).
- Negri, A. y Hardt, M.** (2004), *Multitude* (New York: The Penguin Press).
- Pol-Droit, R.** (1986), “Foucault, Deleuze et la pensée du dehors”, *Le Monde*, 5 septembre.
- Revel, J.** (2005), *Expériences de la pensée: Michel Foucault* (Paris: Bordas).
- Revel, J.** (2013), “Promenades, petits excursus et régimes d’historicité”, en Lorenzini, Revel y Sforzini (2013: 161-175).
- Sauvagnargues, A.** (2004), “Devenir et histoire: la lecture de Foucault par Deleuze”, *Concepts*, 8: 52-83.
- Smith, D.** (2012), *Essays on Deleuze* (Edinburgh: EUP).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ethica, Spinoza Opera II* (Heidelberg: Carl Winters).
- Willatt, E. y Lee, M.** (eds.) (2009), *Thinking between Deleuze and Kant* (London: Continuum).

Recibido: 02-2016; aceptado: 04-2016

CRÓNICAS

Osvaldo Guariglia (1938-2016)

El 2 de mayo de 2016 falleció en Buenos Aires Osvaldo Guariglia, una de las personalidades más destacadas de la filosofía argentina e hispanoamericana, cuya trayectoria académica tuvo amplio reconocimiento. Guariglia se licenció en Letras en la Universidad de Buenos Aires en 1965, donde siguió la orientación en Letras Clásicas. Su tesis de Licenciatura versó sobre Anaximandro de Mileto y se publicó al año siguiente en los *Anales de Filología Clásica*, editados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Guariglia 1966). A partir de ese momento, sus intereses se orientaron hacia la filosofía, en particular, la obra de Aristóteles. Obtuvo una beca de la Fundación Alexander von Humboldt para realizar estudios de posgrado en la República Federal de Alemania, donde se doctoró en la Universidad de Tübingen en 1970, con una tesis sobre los *Tópicos* de Aristóteles. Una versión corregida de su tesis doctoral constituyó su primer libro, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, editado en 1978 por la editorial Georg Olms (Guariglia 1978).

Una vez que dejó Alemania se desempeñó durante un año, entre 1970 y 1971, como Profesor Visitante de la Facultad de Humanidades de la Universidad

I 239

de Puerto Rico. En 1971 retornó a la Argentina, donde ingresó al CONICET como Investigador Adjunto. Posteriormente, ascendería a Investigador Independiente del CONICET en 1978 y a Investigador Principal en 1984. En 1972 fue nombrado Profesor Adjunto de Filosofía Griega en la Universidad de La Plata, cargo en el que permaneció hasta fines de 1974. Fue uno de los miembros fundadores de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, en 1975, y formó parte del Comité de Redacción de esta revista durante cuarenta años, hasta su muerte.

En la Universidad de La Plata obtuvo por concurso el cargo de Profesor Titular de Ética, que desempeñó desde 1983 hasta 1990. Durante esos años obtuvo, también por concurso, el mismo cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1987. Fue Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata desde 1984 hasta 1988, y Vicedecano de esa misma Facultad entre 1986 y 1988. Desde 1991 hasta su jubilación en 2005 ejerció la docencia exclusivamente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Allí fue nombrado Profesor Titular Plenario en 2001 y se desempeñó como director del Instituto de Filosofía entre 1996 y 2005. También alcanzó la categoría máxima, como Investigador Superior, en el CONICET en 2001. Desempeñó muchos cargos diferentes de gestión, además de los ya mencionados; entre otros, fue secretario de la Asociación Filosófica de la República Argentina entre 1985 y 1989, y presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas de 1986 a 1991. Entre los reconocimientos a su labor como investigador se destaca el Premio Konex de Platino en la especialidad Ética, que recibió en el año 2006.

La obra de Guariglia como filósofo estuvo dirigida desde muy temprano al campo de la filosofía práctica. En la primera etapa de su carrera, durante las décadas de 1970 y 1980, su trabajo se concentró en dos temas fundamentales: la ética de Aristóteles y la cuestión de la legitimación de las creencias en política. Sobre estos temas publicó numerosos artículos, que luego fueron reelaborados en sus dos primeros libros en lengua española: *Ideología, verdad y legitimación* (Guariglia 1986), donde hay claras referencias a la obra de Habermas, y *Ética y política según Aristóteles* (Guariglia 1992), escrito bajo la influencia de la corriente que en Alemania fue llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”. Ambos libros tuvieron posteriores ediciones corregidas y aumentadas (Guariglia 1993 y 1997, respectivamente), lo cual ofrece un buen indicio de su repercusión editorial.

Desde comienzos de 1990 Guariglia se desempeñó como uno de los editores de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, una empresa colectiva muy ambiciosa que recién acaba de concluirse. Para esta enciclopedia compiló dos volúmenes: *Concepciones de la ética* (Camps, Guariglia y Salmerón 1992) y *Cuestiones morales* (Guariglia 1996b). En 1995 publicó un libro breve, *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea* (Guariglia 1995a) que ese mismo año se tradujo al alemán (Guariglia 1995b). Allí se interesaba por la tradición moral kantiana, a la que

contraponía con la aristotélica. Su pensamiento se orientaba en ese momento a la búsqueda de una suerte de síntesis entre ambas tradiciones, a las que consideraba vivas en la filosofía moral contemporánea. Ese es uno de los temas principales de su libro *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral* (Guariglia 1996a), que es, sin duda, su obra más importante y ambiciosa. El libro tuvo luego una edición en lengua italiana (Guariglia 2002b) y fue objeto de numerosas reseñas y discusiones.

En la última etapa de su carrera, aproximadamente desde el año 2000 en adelante, los intereses de Guariglia se orientaron predominantemente hacia la filosofía política. Se ocupó, entonces, de temas como la democracia, el estado de bienestar y la justicia global. Estos intereses ya aparecen en una breve obra en colaboración, *Democracia y estado de bienestar* (Guariglia, Bertomeu y Vidiella 1993), pero se hacen más explícitos en su libro, breve y programático, *En camino de una justicia global* (Guariglia 2010). En esta obra se acentúa la influencia de la tradición kantiana, que combina con otras obras de la tradición analítica anglosajona, como la de Rawls. En sus últimos años, la preocupación mayor de Guariglia estuvo centrada en la noción de democracia y en la aparente crisis de representatividad que aqueja a los gobiernos democráticos de occidente. Resultado de estas inquietudes es el libro que compiló con el explícito título de *¿El ocaso de la democracia?* (Guariglia 2014). En esta época, ya retirado de la enseñanza, redactó, en colaboración con Graciela Vidiella, un libro de texto, *Breviario de ética* (Guariglia y Vidiella 2011), al que consideraba a la vez como una introducción al tema y como una guía para un curso universitario. Los últimos años de su vida los dedicó a la escritura de un nuevo libro sobre la tradición de la democracia republicana, que dejó casi completo, y que será editado por sus discípulos. En 2012 fundó la *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, una revista virtual de acceso abierto que, además de artículos de investigación, incluía una sección dedicada a notas de actualidad donde se debatían cuestiones de política nacional e internacional.

La muerte, consecuencia de una repentina enfermedad, lo sorprendió en plena actividad productiva, cuando estaba dando los últimos retoques a su libro, que ahora será póstumo. Guariglia fue un trabajador incansable y no tenía entre sus expectativas la posibilidad de retirarse. Fue un ejemplo de *vita activa* en la realización de todos sus proyectos. Deja una amplia obra filosófica y un grupo de discípulos que le dará nuevos desarrollos.

BIBLIOGRAFÍA

- Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F. (1992) (comps.), *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2 (Madrid: Trotta, 324 pp.).
- Guariglia, O. (1966), "Anaximandro de Mileto", *Anales de Filología Clásica*, 9: 23-155.

- Guariglia, O.** (1978), *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 131 pp.).
- Guariglia, O.** (1986), *Ideología, verdad y legitimación* (Buenos Aires: Sudamericana, 294 pp.).
- Guariglia, O.** (1992), *Ética y política según Aristóteles*, 2 vols. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 336 páginas).
- Guariglia, O.** (1993), *Ideología, verdad y legitimación*, 2ª edición aumentada (México: Fondo de Cultura Económica, 365 pp.). [Segunda edición de Guariglia 1986].
- Guariglia, O.** (1995a), *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea* (Bari, Palomar: Athenaeum-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 171 pp.).
- Guariglia, O.** (1995b), *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, trad. de Ruth Zimmerling (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 177 pp.). [Traducción alemana de Guariglia 1995a].
- Guariglia, O.** (1996a), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 340 pp.).
- Guariglia, O.** (1996b) (comp.), *Cuestiones morales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 12 (Madrid: Trotta, 318 pp.).
- Guariglia, O.** (1997), *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (Buenos Aires: Eudeba, 394 pp.). [Edición revisada de Guariglia 1992].
- Guariglia, O.** (2002a), *Una ética para el siglo XXI: Ética y metafísica en un tiempo posmetafísico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 160 pp.).
- Guariglia, O.** (2002b), *Moralità: Etica universalista e soggetto morale*, trad. de Vittorio De Cesare (Napoli: La Città del Sole, 356 pp.). [Traducción italiana de Guariglia 1996a].
- Guariglia, O.** (2010), *En camino de una justicia global* (Madrid-Barcelona: Marcial Pons, 154 pp.).
- Guariglia, O.** (2014) (comp.), *¿El ocaso de la democracia?* (Buenos Aires: Prometeo, 178 pp.).
- Guariglia, O., Bertomeu, M. J., y Vidiella, G.** (1993), *Democracia y estado de bienestar* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 107 pp.).
- Guariglia, O. y Vidiella, G.** (2011), *Breviario de ética* (Buenos Aires: Edhasa, 251 pp.).

COMITÉ DE REDACCIÓN

Oswaldo Guariglia (1938-2016)

Quiero recordar dos perfiles de Oswaldo, uno de los grandes académicos de mi generación y un maestro en el difícil arte de crear y transmitir el pensamiento filosófico.

Oswaldo recorrió el terreno de la ética y la filosofía política y nos legó una obra abundante, pletórica de hallazgos. No la recordaré en este momento de la despedida; ya lo haremos más adelante. Diré escuetamente que Oswaldo plantó la pica en Flandes en el pensamiento argentino con una filosofía propia y una síntesis riquísima entre la tradición clásica —Oswaldo fue de entrada filólogo— y la tradición moderna: “dos formas distintas —decía— de mirar la misma realidad”; de un lado el liberalismo universalista con su sistema institucionalizado de derechos y deberes “mediado por la razón normativa”; de otro, “la perspectiva del ciudadano activo que concibe la continuidad y el mejoramiento de la democracia [...] como un bien general”, mediado a su vez por “la prudencia”.

Oswaldo encarnó estos enunciados como él era, con vehemencia, con la envoltura apasionada de una razón en acto, en permanente acto, con la fisonomía generosa y polémica de un hombre que siempre buscó la verdad en un país de mentiras. Esta es la fisonomía de

I 243

un constructor de instituciones —en el CIE, en la UBA, en las revistas que dirigió, en el CONICET, en La Plata—, instituciones que no tenían más objeto que recrear el rigor académico y la disciplina espontánea del saber. En un país faccioso, con poco rigor en el trabajo intelectual y escaso universalismo crítico, esta actitud ante la vida lo llevó a enfrentar la intolerancia y el enmascaramiento ideológico. Lo hizo como siempre, dando cara a esas muestras de violencia, jugándose en la búsqueda de la verdad filosófica. Lo atacaron y resistió bien plantado.

Oswaldo único y diverso. Decía Borges que un hombre es muchos hombres. Por eso, ahora voy a lo que para mí es más difícil. A recordar y despedir al amigo, al entrañable amigo. Hace siete años, Oswaldo me pidió que presentara en la Facultad de Filosofía y Letras su libro *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*. Allí dije, entre otras cosas, que Oswaldo era la razón kantiana en un cuerpo bañado por el temperamento italiano y, por tanto, por la luz del Mediterráneo. Oswaldo fue un amigo de muchos soles, aun en los peores momentos de tinieblas. El sol de la alegría familiar, de los inolvidables veranos entre Hurlingham y Bella Vista con Maricarmen y Mónica, nuestros hijos y los pequeños Constanza y Fabricio; el sol de las interminables conversaciones sobre nuestra circunstancia; el sol que nos incitaba, entre éxitos y fracasos, a penetrar en la bruma que nos rodeaba; el sol, en fin, de la generosidad de Oswaldo con esa palabra que derramaba a manos llenas en sus colegas y discípulos.

No dejaré de extrañarte, viejo amigo, y lo haré para reanudar siempre, con la ayuda de tus libros, ese diálogo de afecto y razón. Adiós, Oswaldo, descansa en paz.

NATALIO BOTANA

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

**Arleen Salles y Kathinka Evers (coords.),
La vida social del cerebro, México,
Fontamara, 2014, 220 pp.**

La vida social del cerebro es un volumen colectivo en el que las especialistas en neuroética Arleen Salles y Kathinka Evers compilan varios trabajos sobre diferentes disciplinas —medicina, psicología, filosofía— en relación con las neurociencias. A lo largo de ocho capítulos, y con una metodología argumentativa y crítica, su objetivo es reflexionar sobre las consecuencias sociales, éticas y legales que pueden derivarse de las investigaciones sobre el cerebro humano en diferentes aspectos.

El primer aspecto es la cognición social. A lo largo del primer capítulo, Teresa Torralva y Facundo Manes presentan un pequeño estado de la cuestión sobre los aspectos más relevantes de la neurociencia social, así como las bases o sustratos neurales más estudiados en relación a la cognición social. Esta tendría su origen en la psicología social y se dedicaría a estudiar cómo la presencia de otras personas influye en nuestros

pensamientos y sensaciones. Su hipótesis de partida es que la complejidad social de nuestra especie influencia la complejidad de nuestro cerebro, por lo que existirían sistemas neurales especializados en la identificación y el tratamiento de los estímulos sociales. Los autores se centran especialmente en analizar los sustratos neurales que subyacen a la teoría de la mente —como capacidad de interactuar socialmente e inferir estados mentales— a la empatía —como respuesta afectiva a otras personas— y a la toma de decisiones. Además, estudian los principales instrumentos neurocientíficos para medir cada una de estas capacidades.

El segundo aspecto sería la práctica clínica bajo el prisma de los profesionales sanitarios. En el segundo capítulo, Ezequiel Gleichgerrcht y Carina Barilá, se dedican a estudiar los diferentes aspectos que produce la empatía en los profesionales sanitarios. La empatía nace en este contexto como una respuesta emocional

I 245

y cognitiva de los profesionales ante el dolor y el sufrimiento de los pacientes. Aunque generalmente se entiende como la capacidad para comprender y apreciar los sentimientos de otra persona, su exceso o su defecto pueden tener consecuencias negativas en el estado psicoemocional de los profesionales de la salud. Se necesita por tanto una reflexión moral sobre un balance adecuado que medie entre el exceso —que conduciría a un *burnout*— y su defecto —que conduciría a una desaprensión afectiva y consecuentemente a posibles negligencias profesionales—.

El tercer aspecto lo constituye la aplicación práctica de los estudios de cognición social a las condiciones de regulación ética de la pobreza. En general, el abordaje contemporáneo del estudio de la pobreza se ha realizado desde la psicología del desarrollo, la educación y el trabajo social para responder a cómo se produce y se reproduce. Frente a la mayoría de estudios centrados en cuestiones técnico-metodológicas, el estudio neurocientífico de la pobreza que realiza Sebastián Lipina en el tercer capítulo, pretende contribuir al debate ético y a los criterios de justicia para el desarrollo humano. Este abordaje neurocientífico de la pobreza infantil se centra en cómo la privación ambiental afecta a la regulación funcional del sistema nervioso en distintos niveles de organización —molecular, celular, social, conductual—. Teniendo como principales enfoques teóricos el neuroconstructivismo y la epigenesis proactiva, este autor analiza varios aspectos tanto neurocientíficos como ambientales: la plasticidad neuronal, los periodos sensibles del aprendizaje, la epigenética —el estudio de los factores no genéticos que determinan el desarrollo de un organismo y se pueden constituir un mecanismo de expresión genética heredable—,

la exposición a agentes neurotóxicos ambientales, la nutrición, la exposición prenatal a drogas, los niveles de ingresos familiares y la regulación de la respuesta al estrés. El autor señala la necesidad de más estudios longitudinales, así como el trabajo interdisciplinar con la psicología del desarrollo y la psicología cognitiva.

El cuarto aspecto es la conciencia experiencial fenoménica, es decir, la experiencia personal y subjetiva de tener pensamientos, sensaciones y sentimientos. Kathinka Evers y Mariano Sigman reflexionan en el cuarto capítulo sobre las posibilidades y límites de la neurotecnología aplicada a la lectura de la mente. Algunas técnicas neurocientíficas, como la electroencefalografía (EEG), la magnetoencefalografía (MEG), o las imágenes por resonancia magnética funcional (fMRI), se han vuelto muy relevantes en dos ámbitos. Por un lado, en el ámbito no clínico, implican una serie de cuestiones éticamente considerables acerca de la privacidad mental de las personas. A pesar de la imposibilidad lógica de poder vivir la experiencia personal de otra persona, las tecnologías anteriormente mencionadas pueden acercar al observador los contenidos mentales de un sujeto sin que este exprese una conducta manifiesta, por ejemplo en la intención o toma de decisiones. Por otro lado, en el ámbito clínico, abren la puerta al estudio de la conciencia, cuya principal consecuencia práctica es que la decodificación fiable de dos pensamientos diferentes de una persona puede constituir una forma de comunicación. Debido a su carácter no invasivo del cerebro, estas técnicas han mostrado que partes considerables de la corteza prefrontal en pacientes en estado vegetativo, pueden seguir funcionando. De esta forma han ampliado el abanico de posibilidades en el estudio y conside-

ración de los diferentes desórdenes de la conciencia (DOCs).

Precisamente, son las posibilidades dentro de este último ámbito clínico lo que abre la puerta al debate de la eutanasia en pacientes con trastornos de conciencia grave. En el quinto capítulo, Joseph Fins examina diferentes casos renombrados en Estados Unidos sobre el derecho a morir en pacientes con estos trastornos. Principalmente a partir del caso de Terry Schiavo, su objetivo es concienciar a la comunidad científica y política de la necesidad de un mayor estudio en los diferentes grados de conciencia —centrándose en el de conciencia mínima— para responder éticamente a las cuestiones del final de la vida. El autor indica la posibilidad de llegar a una “neuroética paliativa”, afirmando el derecho a morir en aquellos casos en los que no cabe la esperanza de vida, pero afirmando el cuidado en aquellos en los que los pacientes puedan beneficiarse de los avances neurocientíficos. Pero esto no podrá lograrse si se sigue limitando la discusión de los trastornos de conciencia al estado vegetativo. Tampoco podrá lograrse si se manipulan política y periodísticamente los discursos neuroéticos a través de los medios de comunicación. Solo se podrá lograr mediante: un mejor estudio que contemple que los trastornos tienen una evolución temporal; un mejor diagnóstico que refleje la honestidad profesional del personal sanitario y un compromiso con el consentimiento y rechazo informado; una búsqueda de la minimización de las cargas fiscales y psicosociales que viven tanto los pacientes como las familias; y también que se tenga en cuenta que los pacientes con estado de mínima conciencia pueden responder a comunicaciones de lenguaje pasivo.

Siguiendo con el tema del final de

la vida, en el sexto capítulo, Jean Pierre Changeux realiza un ensayo filosófico interdisciplinar sobre la significación de la muerte. Desde la biología evolutiva y la antropología, justifica que la condición mortal no es propia del ser humano, sino que ha sido heredada de los antecesores evolutivos a la propia especie. Es decir, existirían mecanismos genéticos que delimitarían las condiciones de longevidad de la especie humana, y a su vez influirían en las representaciones de significación cultural de la muerte.

En el octavo capítulo, Adela Cortina analiza diversas propuestas filosóficas de neuroética con el objetivo de averiguar cuál de ellas permite el paso del ser cerebral al deber moral, entendiendo deber moral como la exigencia de respeto a los derechos humanos en un plano posconvencional —en términos de L. Kohlberg— que se sitúe a la altura de nuestro tiempo. La autora categoriza las propuestas analizadas en diferentes grupos dependiendo de lo que entiendan por “moral”: 1) las propuestas que creen que un mayor conocimiento en neuroética podría reevaluar nuestras concepciones de moralidad (J. Greene); 2) las que tratan de fundamentar una ética en el cerebro (M. Gazzaniga); 3) las que se proponen diseñar una ética universal recurriendo a métodos empíricos pero que no rehúsan de la ayuda filosófica (M. Hauser o N. Levy); 4) las que niegan la distinción entre el “es” y el “debe” (P. S. Churchland); 5) las que pretenden extraer un deber moral a partir de un “es” cerebral pero no en sentido evolutivo (P. Singer). Tras descartar estas propuestas y apostar por la ética discursiva de K. O. Apel y J. Habermas como fundamentación dialógica para la obligación moral, expresa que una neuroética realmente filosófica debería apostar no solo por

I 247

los consejos prudentiales que se puedan derivar del cerebro para la supervivencia, sino apostar por la fundamentación de las normas universalizables de justicia.

Precisamente las exigencias morales de nuestro tiempo de las que nos habla A. Cortina son la preocupación de muchos neurocientíficos que han apostado por una biopotenciación o biomejora a partir de psicofármacos. En el último capítulo, Arleen Salles e Inmaculada de Melo Martín reflexionan críticamente sobre estas propuestas —J. Savulescu y J. Harris— que pretenden utilizar la biotecnología para mejorar nuestra capacidad moral. Esta biomejora podría producirse en varias líneas: o bien biomejoras que potencien nuestra motivación para actuar bien, o bien mejoras genéticas que modifiquen nuestras disposiciones innatas a la empatía o altruismo. En cualquier caso, estas propuestas no trabajan sobre evidencias empíricas que puedan ser factibles para los resultados que se esperan, especialmente por su creencia en una base genética evolutiva universal de la moralidad. A pesar de que las sociedades actuales clamen por una mejora en las capacidades morales de

las personas, una solución que provenga de una “pastilla” no comprende el amplio espectro de los problemas morales a los que nos enfrentamos actualmente, por lo que ante tales propuestas solo resta una posición escéptica.

A lo largo de estos ocho capítulos, puede observarse la alta calidad científica de los artículos recopilados, demostrando un gran trabajo de coordinación académica por parte de Arleen Salles y Kathinka Evers. Esta calidad se plasma a través de una verdadera interdisciplinariedad y capacidad de diálogo, tan necesarias en una nueva ciencia transversal como es la neuroética, donde las ciencias humanas y empíricas deben convivir e interesarse mutuamente para progresar. Pero esta virtud también tiene un ligero inconveniente, como podría ser la no especialización en una temática concreta. No obstante, los trabajos en esta línea deben seguir progresando, y poco a poco incorporando perspectivas a la vez interdisciplinares y concretas.

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ
Universitat Jaume I

David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, traducción, estudio introductorio y notas de Marcelo Mendoza Hurtado, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, 2015, 342 pp.

Según la autovaloración que realiza Hume de la *Investigación sobre los principios de la moral* en su *Autobiografía*, se trata del mejor de todos sus escritos. Quizás esto explique las diez ediciones revisadas que a lo largo de su vida realizó de esta obra, cuya primera versión, publicada en 1751, está separada del *Tratado sobre la naturaleza humana* por el lapso de once años. La *IPM* constituye una reelaboración del Libro tercero, “Sobre la moral”, del *Tratado*, y fue precedida por la *Investigación sobre el entendimiento humano*, publicada tres años antes y sucedida por la *Disertación sobre las pasiones*, aparecida en 1757. Estas tres obras se corresponden con los tres libros del *Tratado*, que Hume se decidió a reescribir y publicar de modo autónomo con la esperanza de que tuvieran una acogida mejor de la que había obtenido su obra de juventud y con la intención de corregir algunas negligencias e imprecisiones en los razonamientos allí expuestos, según él mismo lo manifiesta en el aviso del volumen que contiene las dos investigaciones, y donde nos exhorta a tomar estos trabajos, y no el *TNH*, como la fuente cierta de su pensamiento (véase Beauchamp, T. (ed.) *Hume’s Inquiry concerning Human Understanding*, “Advertisement”).

La *IPM* no ofrece, respecto del tercer libro del *TNH*, solo cambios en la forma de exposición y en la puesta a punto de distintos argumentos, sino mo-

dificaciones más sustanciales, como por ejemplo, el rol protagónico que adquiere la utilidad como criterio de determinación de la virtud y, sobre todo, el papel que le compete a la razón en la elaboración del juicio moral, bastante lejos de la completa subordinación de esta facultad a las pasiones sostenida en su obra de juventud y que dio lugar a la interpretación estándar de la metaética humeana como subjetivista y no cognitivista. Los mencionados son solo dos de los aspectos que desarrolla Mendoza Hurtado en su excelente “Estudio introductorio”, en el que propone una hipótesis de lectura de la obra que, en líneas generales, resalta el rol fundamental jugado por la razón en la elaboración y corrección del juicio moral y sugiere el carácter intersubjetivo de la ética humeana al resaltar la importancia que adquieren en ella el lenguaje y la conversación.

El estudio está dividido en cuatro apartados; el primero ubica en su contexto histórico de modo integral la filosofía de Hume, referencia en la obra del filósofo el lugar que ocupa la *IPM* y refiere las novedades que esta introduce en relación con el libro tercero del *TNH*. A partir del segundo apartado, Mendoza Hurtado enmarca su propuesta de lectura de la *IPM* encuadrada en su propia interpretación del conjunto de la filosofía de Hume. Es así como se llama la atención sobre las características del método

I 249

experimental que utiliza el autor para investigar las “cuestiones de hecho” de que trata la moral y se subrayan los aspectos mediante los cuales el filósofo escocés —y, esto sí, en correspondencia con el *TNH*— apoya su visión secularizada del fenómeno moral. La tesis principal de la *IPM* —a saber, el fundamento general de la moral (por el que hay que entender tanto la fuente del juicio como la motivación de la acción) no se deriva de la razón sino de un sentimiento— es presentada a partir de los dos debates centrales ante los que se posiciona Hume: el racionalismo y el egoísmo éticos y la relevancia que tiene la distinción que establece entre pasiones egoístas y no egoístas para avalar su tesis y realizar la crítica a estas dos perspectivas. Mendoza Hurtado reconstruye con gran cuidado y detalle las tesis que Hume le endilga a ambas posiciones —lo que constituye una gran ayuda para la lectura del texto, ya que algunas de ellas están apenas insinuadas, o bien se encuentran entremezcladas con otras y están desperdigadas en distintas partes del libro— a la vez que llama la atención sobre sus inconsistencias y sobre las premisas que no están convenientemente justificadas. Este trabajo permite posicionar adecuadamente en su contexto de discusión la tesis sentimentalista de Hume y comprender la importancia que tiene para su metaética la revisión del papel que desempeña la razón en el juicio moral respecto del asignado en el libro III del *TNH* y la importancia que esta revisión adquiere para sostener con congruencia la universalidad e imparcialidad propias del juicio moral, asunto que en el *TNH* resultaba por demás problemático.

El último apartado está dedicado a la virtud de la justicia y a comentar el peculiar convencionalismo de Hume. Al respecto, Mendoza Hurtado se explaya

sobre el significado de convención en el autor y en la necesidad de este de conservar alguna idea de justicia natural para evitar tanto el relativismo como el positivismo jurídico.

En cuanto a la traducción en sí misma, se realizó en base a la edición crítica de Oxford University Press de 1998, a cargo de Tom L. Beauchamp, quien se atuvo a la última edición de 1772 publicada en vida de Hume, pero teniendo en cuenta los cambios para la siguiente edición que el filósofo estaba preparando cuando la muerte lo alcanzó. Esta nueva traducción contiene la numeración de todos los párrafos de las nueve secciones del cuerpo del texto y de los cuatro apéndices que lo completan siguiendo la edición aludida, lo cual facilita al lector el cotejo con el texto original. Contiene dos conjuntos de notas: las notas originales de Hume según la citada edición crítica de Beauchamp y 318 notas del traductor; las hay de distintos tipos: las que contienen referencias contextuales necesarias para alcanzar una comprensión cabal de los problemas y argumentos contenidos en la obra, las que reseñan los personajes y las alusiones históricas contenidas en el texto, las que explican los conceptos empleados por Hume poniéndolos en correspondencia con otras obras del autor o con el significado de los mismos en su época, las que justifican las decisiones que tomó el traductor respecto de la traducción al español de determinados términos particularmente problemáticos y, por último, las que contienen referencias bibliográficas. Completa la edición una bibliografía actualizada y cuidadosamente seleccionada y un índice de términos y nombres con su correspondiente ubicación en la obra.

Para el lector no familiarizado con la obra ética de Hume esta edición cons-

tituirá una valiosa orientación para abordar un texto dificultoso, pese a la siempre amena y cautivante escritura del filósofo, mientras que el lector familiarizado encontrará una traducción rigurosa y una

hipótesis de lectura muy estimulante de esta obra fundamental de filosofía moral.

GRACIELA VIDIELLA
Universidad Nacional de La Plata

Michel Foucault, *La gran extranjera: Para pensar la literatura*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, 192 pp.

La editorial Siglo Veintiuno de Argentina ha dado un fuerte impulso a los estudios foucaultianos en el mundo de habla hispana. Además de la publicación de los trabajos de Edgardo Castro (*Introducción a Foucault*, 2014; *Diccionario Foucault*, 2011), la reedición de obras fundamentales de Foucault (*Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, *Historia de la sexualidad* I, II y III) y la publicación de *Una lectura de Kant* (2009), que presenta por primera vez la tesis complementaria de doctorado del filósofo francés (“Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant”), Siglo Veintiuno ha publicado recientemente numerosos textos de Foucault (*El poder*, *una bestia magnífica*, *La inquietud por la verdad*, entre otros) que eran inéditos en español o bien habían sido publicados sin aparato crítico.

El presente libro forma parte de la Biblioteca Clásica cuya serie “Fragmentos foucaultianos” es dirigida por Ed-

gardo Castro, quien está al cuidado de la edición en español. La versión original en francés (*La grande étrangère. A propos de littérature*, Éditions de l'EHESS, 2013) fue establecida y presentada por Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville y Judith Revel. El volumen contiene tres charlas y conferencias dictadas por Foucault entre 1963 y 1971, precedidas por una introducción de Castro y una presentación a la edición francesa de los responsables, y seguidas por una referencia a los diversos trabajos de Foucault sobre la literatura, una mínima mención biográfica y algunas notas sobre los textos reunidos. La edición está acompañada de un aparato crítico que señala variaciones en el manuscrito o lagunas en la versión dactilografiada y ofrece información sobre autores poco conocidos.

La expresión “la gran extranjera” en el título del libro parece sorprendente si tenemos en cuenta que la literatura

I 251

ocupa un rol preponderante en la obra foucaultiana. ¿En qué sentido, entonces, cabe comprenderla? En una entrevista de 1975 con Jacques Almira, autor de *Le Voyage a Naucratis*, y el periodista Jean Le Marchant, cuando le preguntaron si leía a los escritores contemporáneos, Foucault respondió que lo hacía “poco” y que, para los de su generación, “la gran literatura era la literatura norteamericana” como la de Faulkner; sin embargo, al no poder remontarse a las fuentes, se establecía una suerte de distancia que volvía a la literatura “la gran extranjera”. Como explica Castro, el carácter extranjero de la literatura no debe entenderse como si esta fuese externa a las inquietudes foucaultianas, ni tampoco en referencia a la distancia con los autores de otras lenguas reconocida por Foucault en esta anécdota, sino en un sentido conceptual. Vale como ejemplo la primera de las conferencias radiales: Foucault apela a pasajes de Shakespeare y de Cervantes para hacer patente el modo en que la literatura pone en escena la dimensión trágica de la locura frente a la cual nuestra cultura ha querido mantenerse a distancia; de Diderot, deteniéndose en la escena de gritos, lágrimas y risas en la cual se manifiesta el “blasón sin palabras de la locura”; de Sade, quien revela “la pura locura de un corazón desmesurado”. En los tres casos, la locura comparte con la literatura una “ajenidad” con respecto a la razón; de allí que *Historia de la locura en la época clásica* sea, desde cierto ángulo, “una historia de la literatura” (p. 14).

La “Presentación de la edición francesa” desarrolla la idea de que Foucault mantiene con la literatura una relación “compleja, crítica, estratégica”. Los trabajos de los años 60 buscan describir el orden del mundo y de sus representaciones y, también, su afuera, su exceso o des-

borde. La literatura encarna la excepción a nuestra manera de organizar los discursos sobre el mundo, en la medida en que engendra una experiencia del desorden, una matriz de cambio o de metamorfosis. No obstante, a fines de la década del 60 esta relación se modifica a causa del abandono del privilegio de lo discursivo, del paso a la dimensión colectiva y del relegamiento del “afuera” en beneficio del problema de determinar si podemos, en el interior de nuestra configuración epistémica e histórica, desprendernos de nuestras determinaciones y producir un modo de vida diferente.

Reparemos ahora en las tres intervenciones de Foucault, cada una compuesta por dos partes o sesiones. La primera, intitulada por los editores “El lenguaje de la locura”, recoge dos charlas de 1963 afines a *Historia de la locura en la época clásica*. Ese año, Foucault dedicó cinco transmisiones semanales (aquí se tomaron la segunda y la quinta) a los lenguajes de la locura en el programa radiofónico *El uso de la palabra*, de RTF France III nacional.

En la primera, “El silencio de los locos”, Foucault argumenta que nuestra cultura ha buscado “mantener la locura a distancia y echar sobre ella la mirada un poco lejana” (p. 37). Así, el Quijote prueba que la locura y la conciencia de la locura son como la vida y la muerte: una mata a la otra, la sabiduría habla de la locura “como de un cadáver”, mientras que *El sobrino de Rameau* hace patente la tentativa de la locura de recomponer su lenguaje a través de gestos y salir de su condición muda, privada de habla. La hipótesis de Foucault es que desde Sade, que elabora un discurso puro de una locura pura, se ha ahondado un vacío debajo de nuestras palabras que se patentiza en Artaud, para quien las pala-

bras faltan y el pensamiento se derrumba sobre sí. Ahora, la locura puede hablar, pero tomándose a sí misma como objeto; la correspondencia con Rivière muestra la constitución de un lenguaje segundo sobre los poemas, una explicación del pensamiento desmoronado que se vuelve él mismo poema. De este modo, “nuestra cultura recupera por fin el oído” para este lenguaje que nos desconcierta; tras un “trabajo subterráneo” en el lenguaje y contra el lenguaje, la locura recobra su propio lenguaje.

La segunda emisión, “El lenguaje como locura”, arriesga la hipótesis de que el lenguaje y la locura están ligados “en un tejido enredado e intrincado donde, en el fondo, es imposible distinguir uno de otro”; las locuras, incluso las mudas, pasan siempre por el lenguaje y no son más que “la extraña sintaxis de un discurso”. Frente a la pregunta de por qué en nuestra cultura hay un interés tan fuerte por el lenguaje de la locura, Foucault conjetura que, puesto que no creemos en la libertad política ni en el sueño del hombre desalienado, solo nos quedan palabras y signos; a diferencia del siglo XIX, en el que se hacía literatura para llegar a ser libre en el mundo real, en el siglo XX se escribe para hacer la experiencia de una libertad que solo existe en las palabras. Muerto Dios y ante la imposibilidad de ser felices, “el lenguaje es nuestro único recurso, nuestra única fuente”, que nos revela “la majestuosa libertad de estar loco” (pp. 53-56). Dicho de otro modo, nuestra época descubre que la literatura es solo un hecho de lenguaje y la locura, un fenómeno de significación; ambas juegan con *signos*, que es su horizonte común.

El segundo grupo de charlas lleva por título “Literatura y lenguaje” y recoge una conferencia, cercana a *Las*

palabras y las cosas, dictada en 1964 en Bruselas. La primera sesión muestra una fuerte impronta de Bataille y Blanchot, como se percibe en la idea de que las “dos grandes categorías de la literatura contemporánea” son la transgresión y el ir más allá de la muerte. Foucault plantea que la pregunta acerca de qué es la literatura no es un mero agregado ni un complemento sino su ser mismo, aun si este no es más que un simple simulacro (p. 85). La literatura empezó cuando el espacio de la retórica fue sustituido por el volumen del libro: antes, el libro no era más que la oportunidad material de transmitir lenguaje; ahora, la literatura encuentra y funda su ser en el libro, al cual no obstante agrade. En suma, la literatura es un lenguaje transgresor, mortal, repetitivo, redoblado.

La segunda sesión cuestiona la posibilidad de distinguir entre la crítica y la literatura, en la medida en que ambas se entrecruzan y superponen en el horizonte de la escritura en general. A diferencia de Jakobson, que concibe la crítica contemporánea como un meta-lenguaje, Foucault encuentra su especificidad en el desciframiento de la autorreferencia o implicación que hace la obra de sí misma. Foucault acude a Dumézil para proponer un análisis análogo al de las sociedades indoeuropeas, dado que las obras de lenguaje forman parte de una estructura de signos más general, y ensaya el estudio de los estratos semiológicos, es decir, las regiones significantes ocupadas por la literatura, pero se inclina por un análisis de la espacialidad de lo literario, en la medida en que el lenguaje no es tiempo sino espacio: “nuestra tarea” hoy es “dejar llegar al lenguaje el espacio de todo lenguaje” (p. 121).

La última intervención del volumen, “Conferencias sobre Sade”, data de 1970-

I 253

1971, cuando Foucault fue invitado por la Universidad del Estado de Nueva York. La exposición sobre Sade es inédita y resulta de una copia dactilografiada estructurada en dos partes. La primera sesión aborda el problema de las relaciones verdad-deseo en Sade, dado que el libertino “no deja de decir que lo que quiere contar es la verdad”. Ahora bien, no se trata de la verdad-verosimilitud de los novelistas del siglo XVIII, esto es, la verdad de lo que se cuenta, sino la verdad de sus razonamientos. Foucault analiza cómo concibe Sade la actividad de escribir y despliega las diversas funciones de la escritura sadiana: ilimitación del placer respecto de la realidad, ilimitación de la repetición, ilimitación del límite mismo, relegamiento del individuo a una singularidad y una soledad irremediables. Es así como el deseo entra en el mundo de la verdad sin impugnación exterior, a la vez que la escritura se vuelve el deseo convertido en realidad, sin ley ni restricción.

La segunda sesión, vinculada con *El orden del discurso*, analiza la alternancia entre las escenas eróticas y los discursos teóricos: el discurso no se sitúa sobre el deseo, sino que uno se encadena con el otro. Foucault explica que los discursos de Sade pretenden constatar cuatro inexistencias: Dios es malo, lo cual es contradictorio con la existencia de un Dios perfecto; por tanto, no existe. Foucault se detiene en esta extraña lógica que extrae, de un juicio de atribución, un juicio de inexistencia referido al sujeto de la atribución: si Dios fuese bueno, existiría, pero cuanto más malo

es, menos existirá; la inexistencia deducida de la maldad crece con la maldad. Las restantes tesis de inexistencia (sobre el alma, la ley y la naturaleza) definen la idea de un individuo “irregular”, comprendido como aquél que no reconoce ninguna soberanía superior a él. Así, Sade invierte el discurso filosófico de Occidente y desarrolla uno cuyas funciones tienden a la descastración, la destrucción, la rivalidad, la autosupresión del individuo. Finalmente, Foucault advierte contra dos modelos de lectura: el freudiano, que encuentra en el discurso de Sade la verdad del deseo, y el marcusiano, para el cual se trata de liberar al deseo de todas sus trabas y de actuar sin culpa. Frente al primero, argumenta que el discurso verdadero y el deseo están en el mismo plano; frente al segundo, arguye que el hombre de Sade cree que es necesario tener remordimientos, porque eso es lo que proporciona el goce. En suma, Sade liberó al deseo de su antigua subordinación a la verdad en nuestra civilización, haciendo que deseo y verdad se multipliquen al infinito.

Este sobrevuelo a las intervenciones foucaultianas aquí reunidas prueba que se trata de un libro de indudable interés para los lectores de Foucault que permite, como señala Castro, reconstruir la concepción foucaultiana de la literatura entre 1963 y 1971, así como también abordar los célebres textos de este período desde la perspectiva de la literatura.

MARCELO ANTONELLI
CONICET

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN XLII

ARTÍCULOS

SOFÍA CALVENTE

La especie inventiva: Similitudes y diferencias entre humanos y animales en la filosofía de Hume _ 125

PAULA CASTELLI

Sobre la percepción del mérito: Una posible respuesta a J. Greene y J. Cohen acerca de la neurociencia y el castigo _ 45

AXEL CHERNIAVSKY

El cráneo y el cerebro: Damasio, Bergson y Deleuze sobre la relación entre ciencia y metafísica _ 77

I 255

ADELA CORTINA

En favor de la libertad: Una perspectiva neuroética _ 15

KATHINKA EVERS

The Responsible Brain: Free Will and Personal Responsibility in the Wake of Neuroscience _ 31

RODOLFO FAZIO

Leibniz y la reforma de la metafísica: Un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa _ 149

FACUNDO MARTÍN

La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva: Horkheimer y Dewey _ 171

MARIANA NOÉ y ABEL WAJNERMAN

¿Cómo entender el vínculo entre censura y desarrollo emocional? Un caso de intercambio entre paideía platónica y neurociencia cognitiva _ 59

DIANA I. PÉREZ

¿Pueden las neurociencias enseñarnos cómo vivir mejor? _ 95

ARLEEN SALLES
Sobre la neuroética _ 7

DOSSIER DELEUZE Y FOUCAULT

MARCELO ANTONELLI
Sobre el carácter kantiano que Deleuze atribuye a Foucault _ 217

EDGARDO CASTRO
Dispositivo y veridicción: Sobre la interpretación deleuziana de Foucault _ 195

CRÓNICAS

NATALIO BOTANA
Osvaldo Guariglia (1938-2016) _ 243

COMITÉ DE REDACCIÓN
Osvaldo Guariglia (1938-2016) _ 239

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

256 I

ANABELLA DI PEGO
La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (J. A. Goldín Pagés) _ 112

MICHEL FOUCAULT
La gran extranjera: Para pensar la literatura (M. Antonelli) _ 251

MATHIAS GIULIANI
Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger (L. Bidon-Chanal) _ 109

DAVID HUME
Investigación sobre los principios de la moral (G. Vidiella) _ 249

ARLEEN SALLES y KATHINKA EVERS
La vida social del cerebro (D. Pallarés-Domínguez) _ 245

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Todas las colaboraciones deberán ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF* a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Dado que la *RLF* ha adoptado el sistema de arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer solamente en una página separada. Todos los artículos recibidos serán sometidos a la evaluación de al menos un árbitro externo al Comité Editorial. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas. Los trabajos presentados deben ser inéditos. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial. Una vez aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial. Los autores recibirán sin cargo el archivo PDF de sus contribuciones. El Comité Editorial se reserva el derecho de publicar en la página *web* de la revista (www.rlficf.org.ar) las contribuciones impresas en la edición en papel.

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

1 > Todos los trabajos deberán presentarse en un documento *Word* escrito en letra *Times New Roman* de cuerpo 12 con interlineado 1.5. El título de cada trabajo deberá escribirse tanto en el idioma original en el que fue redactado como en inglés. En el caso de los trabajos escritos en inglés, el título deberá colocarse, además, en español. Las citas textuales deberán llevar sangría en el margen izquierdo y escribirse en el mismo tipo de letra que el texto, pero de cuerpo 11 y con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán escribirse en letra de cuerpo 10 con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán reducirse al mínimo posible y reservarse, preferentemente, para citas y referencias bibliográficas. Las notas no deberán contener argumentaciones o discusiones filosóficas, ni informaciones de carácter histórico. Tampoco deberá incluirse en las notas el texto original de los pasajes traducidos en el cuerpo del trabajo. No se admitirán notas cuyo texto exceda las diez líneas. En caso de que los trabajos se presenten divididos en párrafos, éstos deberán estar titulados y numerados correlativamente. No deberán introducirse divisiones o subtítulos dentro de cada párrafo. Las notas de agradecimiento y/o mención institucional deberán colocarse luego del punto final del texto del trabajo. No deberán colocarse notas al título del trabajo ni a los títulos de cada párrafo.

2 > Los artículos no deberán exceder las 10 000 palabras; las notas y los estudios críticos, las 6000 palabras, las discusiones, las 3000 palabras y las reseñas bibliográficas las 1500 palabras. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de decidir acerca de la publicación de trabajos que excedan la extensión indicada.

3 > Todos los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán estar acompañados por un resumen (de hasta 120 palabras) en la lengua original en que fueron escritos, junto con tres a cinco palabras clave. También deberán acompañarse de un *abstract* de la misma extensión y de tres a cinco *keywords*. Se recomienda que las palabras clave no repitan las que aparecen en el título del trabajo. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no supere las 120 palabras.

4 > Todos los trabajos deberán incluir al final la bibliografía citada en una única lista ordenada alfabéticamente. Las obras deberán citarse de acuerdo con las normas bibliográficas especificadas en la sección B).

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

1 > La RLF ha adoptado para las citas bibliográficas el sistema denominado autor-año. Consecuentemente, las referencias en el texto o en las notas a pie de página deben hacerse de acuerdo con los siguientes modelos:

- a) Libro o artículo con número de página: (Habermas 1981: 302).
- b) Libro o artículo con número de párrafo: (Heidegger 1927: § 52).
- c) Libro o artículo con número de página y nota: (Quine 1960: 171, n. 2).
- d) Libro o artículo con referencia a varias páginas: (Ricoeur 1967: 135 ss.).
- e) Obras completas con sigla, volumen y número de página: (Hegel *GW* 11: 279).

2 > Para el caso de las obras de autores clásicos se admitirán las siglas o abreviaturas usuales entre los especialistas, que deberán colocarse en bastardillas. Por ejemplo: (Aristóteles, *De an.* III 2, 426a1-5); (Aristóteles, *EN* VII 1, 1145b10); (Kant, *KrV* A 445 / B 473). Cuando no hubiere siglas o abreviaturas de este tipo, se podrá emplear la referencia a las ediciones consideradas canónicas, o bien a las más conocidas. Deberán evitarse las referencias mediante las fechas de ediciones o traducciones actuales de las obras citadas pero que son anacrónicas respecto de los autores, tales como (Aristóteles 1998: 27) o (Kant 2005: 287).

3 > Cuando se cite una única obra, la referencia bibliográfica deberá colocarse en el cuerpo del texto. Cuando se cite o se aluda a más de una obra o autor, las referencias correspondientes deberán colocarse en nota a pie de página. Deberán evitarse todas las expresiones o abreviaturas latinas, tales como *cfr.*, *idem*, *ibidem*, *op. cit.*, y otras semejantes. Las referencias a obras de las cuales no se hace una cita textual deben realizarse según los siguientes modelos:

- a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
- b) Referencias en las notas a pie de página:
 - b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
 - b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
 - b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

4 > Las citas textuales extensas, de tres líneas o más, deben colocarse sin comillas, en letra más pequeña y con sangría en el margen izquierdo. La referencia bibliográfica correspondiente no debe colocarse en nota a pie de página, sino entre paréntesis, después del punto final del texto citado. Las citas más breves, ya sean oraciones completas o partes de una oración, deben insertarse en el texto del trabajo, con letra de tamaño normal y entre comillas dobles, seguidas de la correspondiente referencia bibliográfica entre paréntesis. Todas las citas textuales deberán estar traducidas al idioma en el cual está escrito el trabajo. En el caso de que haya consideraciones de tipo filológico, se admitirán luego de la traducción, las correspondientes palabras o expresiones originales, que deberán colocarse entre paréntesis y en bastardillas, por ejemplo: (*ousía*), (*tópos ouranós*), (*quod quid erat esse*). Las palabras en griego, o en otras lenguas que no empleen el alfabeto latino, deberán transliterarse de acuerdo con las convenciones más usuales.

5 > Las obras mencionadas en el texto y las notas a pie de página deberán listarse alfabéticamente al final, bajo el título BIBLIOGRAFÍA, y citarse de acuerdo con los siguientes modelos.

Libros

Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Compilaciones

Hollis, M. y Lukes, S. (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell).

Capítulos de libro

Taylor, C. (1982), “Rationality”, en Hollis y Lukes (1982: 87-105).

Artículos

Carnap, R. (1950), “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20-40.

6 > En caso de dudas acerca de la manera de citar ediciones y traducciones de las obras utilizadas, ya sea en el texto del trabajo, en las notas a pie de página o en la bibliografía final, los autores deberán remitirse a la obra de Robert Ritter, *The Oxford Guide of Style* (Oxford: Oxford University Press, 2002), en particular al capítulo 15, páginas 566-572.

SUSCRIPCIONES:

Para suscripciones, pedidos, correspondencia
o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFIA

Editada en:

Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

Birmingham, Alabama 35201-1943 U.S.A.

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 300

Instituciones \$ 600

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.

José Joaquín Araujo 3293,
(1439) C.A.B.A.
Argentina

info@tecnoediciones.com.ar