



# 1. Dos textos de Leibniz: ensayo de metafísica hipotética

Two Texts by Leibniz:  
An Essay on Hypothetical  
Metaphysics

Dois textos de Leibniz:  
ensaio sobre uma  
metafísica hipotética

Jorge Alfredo Roetti

## Resumen

El artículo estudia dos pasajes de los *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón*, de Leibniz, y las cuestiones que surgen de su primera pregunta: ¿por qué hay algo y no más bien nada? Estas son las de la existencia de Dios y de la permanencia de la consciencia, que no se pueden demostrar completamente. Sin embargo, se alcanzan fundamentos insuficientes, pero importantes, en su favor, los que superan los intentos de fundamentación de todo ateísmo dogmático, tan difundido en el pensamiento actual. Ese es el resultado más relevante de este ensayo de metafísica.

## Palabras claves

Leibniz — Ser — Dios — Consciencia — Ateísmo dogmático

## Abstract

This paper studies two passages of Leibniz's work on *Principles of Nature and Grace Founded on Reason* and the consequences of its first question: Why is there something rather than nothing? Theses like those of the existence of God and the permanence of consciousness spring naturally from this first question. A demonstration for such theses cannot be entirely reached. However, some insufficient but nevertheless important foundations in favour of them are achievable and such foundations overcome the legitimacy of any kinds of dogmatic atheism, so widespread today. This is the major outcome of this essay of hypothetical metaphysics.

## Keywords

Leibniz — Being — God — Consciousness — Dogmatic Atheism



### Resumo

O artigo estuda duas passagens dos *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão*, de Leibniz, e as questões que surgem de sua primeira pergunta: Por que há algo e não, em vez disso, o nada? Estas são as questões da existência de Deus e da permanência da consciência, que não podem ser demonstradas completamente. Não obstante, aqueles que superam as tentativas de fundamentação de todo ateísmo dogmático, tão difundido no pensamento atual, alcançam fundamentos insuficientes, mas, todavia, importantes a seu favor. Esse é o resultado mais relevante deste ensaio de metafísica hipotética.

### Palavras-chave

Leibniz — Ser — Deus — Consciência — Ateísmo dogmático

## Introducción

La historia de la metafísica occidental está llena de problemas y de sus intentos de solución. Algunos de esos problemas son tan fundamentales que no podemos evitarlos a lo largo de toda nuestra vida, como son los relativos al ser y de por qué es, el problema de la divinidad y del mundo, el de la muerte y el de si la existencia humana es un mero absurdo sin sentido, o bien si hay una trascendencia de este mundo, algún modo de permanencia de la consciencia tras la muerte, entre otros. Algunos autores piensan que a estos problemas les conviene el último enunciado, el enunciado siete, del *Tractatus* de Wittgenstein,<sup>1</sup> que reza: “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*” (de lo que no se puede hablar, se debe callar).

## La primera pregunta

Luego de su principio de razón suficiente, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) enunció su primera pregunta: “¿Por qué hay algo y no más bien nada?”. La pregunta fue discutida por varios autores, entre ellos por Heidegger en *¿Qué es metafísica?*<sup>2</sup> Aquí estudiaremos dos textos tomados

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, edición corregida bilingüe alemán/inglés (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922).

<sup>2</sup> Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, conferencia del 24 de julio de 1929. Ver *Heidegger Gesamtausgaben* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), vol. 9, *Wegmarken*, 122.

de los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, un escrito breve y tardío, de 1714, dos años antes de su muerte.<sup>3</sup> El primero de ellos dice así:

7. Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui porte **que rien ne se fait sans raison suffisante**, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit asses les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, **Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?** Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement.<sup>4</sup>

Hemos enfatizado los textos del principio de razón suficiente y de la primera cuestión fundamental, que es la que nos ocupa. Lo traducimos así:

7. Hasta aquí no hemos hablado sino como simples científicos naturales: ahora es preciso elevarse a la metafísica, sirviéndonos del Gran principio, comúnmente poco empleado, que sostiene que *nada acontece sin razón suficiente*, es decir que nada acaece sin que sea posible, a quien conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será *¿por qué hay más bien alguna cosa que nada?* Pues la nada es más simple y más fácil que alguna cosa. Además, suponiendo que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de por qué ellas deben existir así y no de otra manera.

<sup>3</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1714). Ver Gottfried Wilhelm Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik. Opusculs Métaphysiques* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965), ed. y trad. al alemán por Hans Heinz Holz, 424–426.

<sup>4</sup> Según parece, fue Cicerón, si no el primero, al menos uno de los primeros, que se anticipó a Leibniz en introducir un principio de razón suficiente, al menos de índole causal, como se lee en *De divinatione* 2, 61: *Nihil sine causa fit*. La primera cuestión tampoco surge con Leibniz, ya que se desarrolla a lo largo de la historia de la filosofía (*Cur Potius Aliquid Quam Nihil?*). Ver para ello el libro de Daniel Schubbe, Jens Lemanski y Rico Hauswald, eds., *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013).

## El segundo texto francés y un boceto alemán preliminar

El texto anterior se completa con el siguiente pasaje en francés:

8. Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'Univers se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est à dire, des corps et de leur représentations dans les Ames: parce que la Matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y sauroit trouver la Raison du mouvement, et encore moins d'un tel Mouvement. Et quoyque le présent mouvement, que est dans la Matière, vienne du précédent, et celuy cy encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit; car il reste tousjours la même question. Ainsi *il faut que la Raison suffisante*, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, *soit hors de cette suite des choses contingentes*, et se trouve *dans une substance, qui ait en soit la cause, ou qui soit un Etre nécessaire, portant la raison, de son existence avec soy; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.*

En este texto, también hemos destacado los aspectos más importantes de la discusión leibniziana. Su traducción es la siguiente:

8. Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se encontraría en la sucesión de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas: porque siendo la materia indiferente en sí misma a los movimientos y al reposo, y a un tal movimiento o a otro, no se encontraría allí la razón del movimiento, y aún menos de un movimiento determinado. Y si bien el movimiento presente, que está en la materia, viene del precedente, y este aun de uno precedente, no se ha avanzado un punto aunque se fuese tan lejos como se quisiese; pues queda siempre la misma cuestión. Entonces *es preciso que la razón suficiente*, que no tenga más necesidad de otra razón, *esté fuera de esta sucesión de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea la causa de ellas, o sea un Ser necesario que tenga en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no se tendría aún una razón suficiente en la que se pudiese concluir. Y esta última razón de las cosas se llama Dios.*<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Los temas de la creación, la contingencia y la necesidad se tratan también en *De rerum origine radicali*, tratado previo a los mencionados (es del 23 de noviembre de 1697). Podemos consultar *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C. I. Gerhardt, 7 vols., 1875–1890. Ver vol. VII, 302. Hay una edición castellana: G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. por Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Charcas. 1982), 666.

Leibniz publicó casi siempre en latín o francés y muy poco en alemán (el alemán aparece sobre todo en sus cartas). Sin embargo, en un fragmento en el alemán de su época (un texto de juventud, de 1672, cuando solo tenía 26 años) hace la siguiente observación que parece el boceto de un complejo de temas relacionados con las cuestiones mencionadas anteriormente, como los temas de la posible compatibilidad entre la omnipotencia y la omnisciencia divina por una parte, y la libre voluntad del hombre por otra, y también con los temas de los posibles premios y castigos divinos:

Unter allen Fragen, so das Menschliche Geschlecht verwirret, ist keine mit mehrer hize getrieben, öffter wiederhohlet, gefährlicher und grausamer ausgeübet worden als diese Strittigkeit: wie mit der allmacht und allwißenheit des alles-regirenden Gottes der Freywille des Menschen, Straffe und Belohnung, stehenköne.<sup>6</sup>

Traducimos este texto del modo siguiente:

Entre todas las cuestiones que tanto han confundido al género humano, ninguna ha sido practicada con más ardor, más frecuentemente repetida, más peligrosa y cruelmente ejercida que esta controversia: cómo la libre voluntad del hombre, el castigo y el premio podrían coexistir con la omnipotencia y omnisciencia de Dios que todo lo gobierna.

### **Compatibilidad, incompatibilidad y grados de las creencias**

Los problemas mencionados son algunos de los que acosan a los seres humanos desde los comienzos del pensamiento filosófico. Podemos argumentar sobre ellos, podemos proponer tesis e intentar fundarlas, pero en pocos casos, si acaso en alguno, podemos resolverlos de modo definitivo e irrefutable. Algunas de las tesis que se han propuesto en la metafísica a lo largo de su historia milenaria son incompatibles entre sí, contradictorias en algunos casos, contrarias en otros (y estos son los peores casos, ya que las tesis contrarias pueden ser ambas falsas), pero no nos faltan casos de tesis subcontrarias, o con fundamentos subcontrarios, que son

---

<sup>6</sup> Citado en Martin Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 220.

los mejores casos, ya que dos tesis subcontrarias, aunque parezcan incompatibles, no siempre lo son. Pueden ser complementarias e incluso ambas verdaderas. En general, para todas estas tesis, compatibles o no, podemos presentar motivos para creer.

Agreguemos a esto que los fundamentos de las creencias suelen admitir grados: puede ocurrir que dos tesis incompatibles, contrarias o contradictorias sean ambas indefendibles, o ambas igualmente defendibles, o bien que una presente una mayor cantidad o una mayor calidad de fundamentos y sea por ello más digna de ser aceptada como creencia racional. Es lo que parece ocurrir en la controversia entre teísmo y ateísmo. Aquí entendemos estas palabras en sentido lato, a saber, como *deísmo* y su negación. Es decir, en nuestra exposición no supondremos una divinidad que intervenga en el mundo y obre ocasional o episódicamente en el tiempo, como ocurre en muchos teísmos en sentido propio. Menos aún supondremos una divinidad que intervenga cuando conozca acciones humanas, ni que prometa recompensas, o un sistema de premios, o que amenace con un sistema de castigos temporales, en este aquende, o temporales o eternos, en un allende.

Las tesis teístas y ateístas, en el sentido lato propuesto, son falibles, pero si bien es posible dudar tanto de una creencia teísta como de una ateísta, parece mucho más creíble una tesis teísta que su contradictoria ateísta. Veremos que Leibniz argumenta sólidamente a favor de un teísmo.

### **El núcleo de la fundamentación leibniziana**

Esboцemos la cuestión. Supongamos que no hubiese ningún Dios y que el universo fuera increado, y con un pasado y un futuro eternos. Es lo que llamamos un universo eterno bilateral. Tal universo no tendría ninguna razón para ser, existiría simplemente “porque sí”, es decir, “sin razón”. Esta es una tesis fuerte, pero extraña y difícil de aceptar. Para mostrarlo, retornamos a los textos de Leibniz y recordamos la *primera cuestión*, que decía: “¿Por qué hay algo (un universo) y no más bien nada? Pues la nada es más simple y más fácil de admitir que un universo sin razón para ser.” ¿Pero por qué es más simple la nada? Se nos ocurren varias razones para sostener su mayor simpleza.

En primer lugar, la nada que considera Leibniz es una nada absoluta, que podemos concebir como el límite inalcanzable e imperceptible de un proceso de eliminación sucesiva de los estados de cosas del mundo a cuyo límite llamamos “nada”. En ese límite, ya no hay ni siquiera dialogantes que puedan pensar un paso más en el proceso de eliminación. Cuando algo es, inclusive cuando solo son los dialogantes, nos podemos preguntar por qué. Cada vez que nos encontramos ante un estado de cosas y no vemos que su existencia sea necesaria nos preguntamos por qué existe, ya que podría no ser. No es necesario que sea. Y esto lo podemos preguntar para todo estado de cosas, para cada conjunto de ellos y finalmente para su totalidad. Y esto nos hace preguntar por principios, causas y fines, como lo testimonia la historia de la filosofía. Por lo tanto, parece razonable que Leibniz pregunte por qué existe cada estado de cosas y también por qué existe el todo del mundo.

Para Leibniz, que el universo como un todo exista, exige una razón. En cambio, no considera que la ausencia absoluta de todo ser requiera un fundamento. La inexistencia de algo determinado sí puede requerir un fundamento, pero la inexistencia de la totalidad del mundo no lo requiere. Esto apoya la asimetría de fundamento entre el ser y la nada propuesta por Leibniz.

Por otra parte, el no ser, ya que no es, no podría tener ni estructura ni ley (ya que incluso ellas serían algo, y por lo tanto ser), de modo que es contradictorio que el no ser tenga estructura o ley. En cambio, el ser, al menos el único ser que percibimos, es fenoménico, complejo y se manifiesta siempre como un conjunto de estados de cosas no caóticos ni amorfos, sino ordenados y regulados en un todo, lo que reclama una explicación. De modo que el ser fenoménico se presenta como complejo y necesitado de fundamento, en cambio la nada no. Estos motivos apoyan la tesis de Leibniz de que la nada es más simple que el ser.

Supongamos, sin embargo, que el universo exista sin fundamento o razón, o “porque sí”. Pero aún podríamos preguntarnos por qué tiene la estructura que manifiesta y no otra, o por qué las leyes del universo son las que hemos corroborado y no otras diferentes. Que el universo fenoménico, también el universo eterno bilateral, tenga cierta estructura, ciertas

leyes y no otras, nos hace preguntar todavía por qué es así. Es decir, si hubiese varias formas posibles del universo, la existencia de una forma del universo determinada y la inexistencia de otra diferente también posible, parece requerir una decisión, es decir, una voluntad intelectual. Por otra parte, si alguien afirmara que hay una sola forma posible del universo, entonces debería dar razón de por qué es esa la única forma posible, y debería explicar por qué hay una lógica modal de posibilidades y necesidades que determine una única forma admisible de universo. A partir de aquí, es fácil *conjeturar* también una inteligencia y una voluntad que conciba las formas posibles del mundo, elija alguna de ellas (Leibniz argumenta que esa inteligencia y voluntad elige “el mejor de los mundos posibles”) y la haga ser.

Pero en el mero universo material, como totalidad y en su devenir eterno bilateral, no se manifiesta ninguna razón ni voluntad inmanente que lo haga existir, ni que lo haga ser como es. Un universo increado y eterno podría conjeturarse dogmáticamente como una totalidad sin razón para existir, y también sin razón para existir del modo en que existe. Pero sus partes se nos presentan como contingentes, y cada una de esas partes contingentes nos hace preguntar por su causa. Análogamente, un universo material eterno bilateral, sin entendimiento ni voluntad, es al menos una totalidad extraña: no se encuentra ni razón ni voluntad por la que exista, ni que determine su estructura, ni su desarrollo (conforme a las leyes que parecen regirlo), ni su fin (si lo tuviere). Por eso, es comprensible que Leibniz, al finalizar la sección octava citada arriba, pueda concluir que “se precisa una razón que no necesite de otra razón; razón que esté fuera de la sucesión de las cosas contingentes y que sea la causa de ellas, es decir un Ser necesario que tenga en sí mismo el fundamento de su existencia”, ya que de otro modo no se tendría aún un fundamento suficiente de sí y del mundo. Aquí es muy importante que el argumento de Leibniz no apele a la solución de un primer motor, como ocurre en Aristóteles. La mera sucesión infinita de causas y efectos contingentes de una totalidad con su existencia infundada, como se suele pensar un universo material eterno bilateral, aparece como un triste dogma o una mitología difícil de sostener. Por eso, Leibniz apela a “otra razón” que está fuera de esa sucesión de

estados de cosas y acontecimientos contingentes y que es su causa, razón a la que él llama Dios.

El argumento leibniziano es fuerte. Por una parte, da un lugar preponderante a la idea de *causa sui*, que es la de un ser que se da a sí mismo el ser y, simultáneamente, da el ser, su ley y su fin a todo lo que no sea él, que es lo que llamamos mundo y, muchas veces, creación. No podemos negar, sin embargo, que la idea de *causa sui*, si bien es un excelente fundamento, es peculiar en grado sumo, por lo que podemos preguntarnos: ¿prueba algo el argumento leibniziano? No parece ser demostrativo, pero sin duda es defendible, incluso más que el argumento aristotélico del primer motor, pues evita la idea de que un universo carezca de fundamento, aún en el caso de que consista en una eternidad bilateral sin primer motor.

El recurso a un universo eterno bilateral permite a los ateístas evitar el primer motor, aunque ello sea compatible con la ausencia de toda razón o fundamento para el universo. Pero Leibniz advierte que, si el principio de razón suficiente rigiese también para los objetos no fenoménicos, aún un universo eterno bilateral sin primer motor —que no es un fenómeno, sino una hipótesis dogmática— requiere un fundamento, es decir una causa externa a esa sucesión infinita bilateral que sea su *ratio essendi* o “razón de ser”.

La *causa sui* coincide con la voluntad originaria que es el ser, voluntad que también coincide con su consciencia y autoconsciencia. Esa *causa sui* es también el fundamento del ser de lo que no es *causa sui*, entre lo que se encuentra, entre otras cosas, el universo material que conocemos y en el que obramos. Esto parecería suponer —como en Fichte— una primacía ontológica de la voluntad por sobre la consciencia, junto a su identidad *de facto*, pero no estamos obligados a pensar de ese modo, ya que no es obligatorio suponer un devenir de la *causa sui*, pues ella sería atemporal, con lo que concebiríamos a la voluntad y a la consciencia de la *causa sui* como dos aspectos inseparables, idénticos y atemporales de ella misma, como diría Parménides. Voluntad y consciencia coincidirían en la *causa sui*.

## Comentarios y conclusiones

Los textos de Leibniz que hemos considerado y las reflexiones que ellos suscitan permiten enfatizar lo siguiente:

1. **No es necesario un motor inmóvil para dar razón de una red causal eterna bilateral.** Para Leibniz, un universo material eterno bilateral carece de una razón de ser *inmanente*, pero como según el principio de razón suficiente todo (incluso una totalidad no fenoménica) necesita una razón de ser o *ratio essendi*, en este caso dicha razón deberá ser trascendente y estará fuera de la red causal eterna bilateral, será *causa sui* y dará una respuesta a la primera cuestión de por qué hay algo y no más bien nada.
2. **En este punto, podemos comentar la concepción de Dios que se atribuye a Einstein.** Él negaba la existencia de un Dios personal, como *causa sui*, y suponía un universo eterno bilateral, típico del ateísmo de la filosofía contemporánea. Este fue el motivo central por el que Einstein y muchos otros científicos de la primera mitad del siglo XX rechazaron inicialmente la idea del *big bang*<sup>7</sup> e incluso la ridiculizaron, ya que parecía requerir la existencia de una divinidad creadora. Pero Einstein, y muchos otros físicos y cosmólogos, no dejaban de advertir las inconsistencias que esa eternidad bilateral provocaba. La eternidad bilateral torna creíble al ateísmo, pero produce nuevas extrañezas: como ya advertimos, el universo eterno bilateral del ateísmo carece de razón de ser o *ratio essendi*. Como dice Leibniz, más fácil sería que nada existiera. Pero aun admitiendo ese universo eterno bilateral del ateísmo como algo dado al que no se le pide razón de ser, de todos modos, los físicos suelen preguntarse por qué las leyes del universo material son las que encontramos y no otras distintas. Es una pregunta

---

<sup>7</sup> Einstein recurrió a un agregado teórico arbitrario que llamó “constante cosmológica” para negar el *big bang*. Más tarde se arrepintió de ello. La doctrina de la explosión originaria (*big bang* en inglés, *Urknall* en alemán) fue propuesta por el abate, astrónomo y físico belga Georges Lemaitre (1927) de la Universidad Católica de Lovaina, aunque ya antes, en 1922, fuera propuesta independientemente por el físico ruso Alexander Friedman y difundida luego, en 1948, por su discípulo ucraniano Guiorgui Gamov, físico especialista en gravedad, ambos de la Universidad de Leningrado, hoy nuevamente San Petersburgo.

legítima y esperable, y de difícil respuesta dentro de la inmanencia en un universo eterno bilateral.

- a. Podemos completar este comentario a la hipótesis de Einstein respecto de la existencia de Dios, diciendo que fue al menos curiosa, porque terminó admitiendo una extraña especie de “divinidad”, si se la puede llamar así, que era impersonal, inmanente al universo y que consistía en el sistema de leyes que lo rigen. Esa hipótesis era solo conjetural, ya que no suponía fundamentos, y lo único que presumiblemente intentaba hacer era sortear una dificultad central del ateísmo tradicional. Por el contrario, Leibniz supuso una *causa sui* divina, consciente y voluntaria, que elegía las leyes del universo de modo de crear “el mejor de los mundos posibles”.
- b. A partir de allí, surge un conjunto de cuestiones. La decisiva es la de si el principio de razón suficiente de Leibniz vale para toda tesis, es decir también para las que mientan una realidad no fenoménica, o como la llamaba Kant, nouménica. Es sabido que, para el filósofo de Königsberg, a diferencia de Leibniz y los filósofos racionalistas, la validez del principio de razón suficiente se limitaba al mundo de los fenómenos, el único para el que tiene sentido aplicar las formas de la intuición y las categorías del entendimiento, pero no era lícito usar ese principio para discutir sobre las ideas del mundo, del alma y de Dios. En general, ese principio sería aplicable en cuestiones de metafísica formal, pero no de metafísica material que trascienda el mundo de los fenómenos. La discusión filosófica posterior acepta usualmente la solución de Kant respecto de los límites de aplicación del principio de razón suficiente, pero hay otro principio más débil que el propuesto por Leibniz, que hemos denominado *principio de razón insuficiente* y hemos discutido en ocasiones anteriores.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ver Jorge Alfredo Roetti, *Cuestiones de fundamento* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2014), 302; Jorge Alfredo Roetti, *Reglas y diálogos: una discusión lógica* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2016), e-book, 432; Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro, eds., *El fundamento y sus límites: algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía* (Londres: College Publications, 2016), 330.

- c. Este principio nos permite argüir que, cuando no es posible demostrar una tesis más allá de toda duda, pero tenemos la posibilidad de presentar enunciados que apoyan esas tesis no demostrables, y fundarlos a partir de otras creencias ya aceptadas (aunque no sean demostrables), o incluso sus reglas de fundamentación sean falibles (como ocurre con los fundamentos probabilitarios y estadísticos), podemos considerar a una tesis como corroborada, muchas veces incluso con alta probabilidad. Así se argumenta actualmente en la mayoría de las teorías científicas, las cuales, aunque son falibles, constituyen la mayor parte de nuestro conocimiento serio.
- d. En una situación semejante se encuentran muchas tesis metafísicas, como las propuestas por Leibniz en los dos textos citados. Así parece que la tesis que afirma la existencia de Dios a partir de los argumentos propuestos por Leibniz es mucho más defendible que la tesis opuesta del ateísmo. Algo semejante ocurre con muchos otros argumentos tradicionales, como el que postula alguna forma de permanencia de la consciencia luego de la muerte. Desde una concepción materialista, la consciencia se considera en general como un “epifenómeno” de la complejidad de la actividad cerebral. “Epifenómeno” es una palabra conjuro —o una palabra mágica— que pretende explicar la aparición de la consciencia y especialmente de la autoconsciencia, aunque eso sea solo una pseudoexplicación. La antigua metafísica parmenídea, que propone la identidad del ser y la consciencia, aún hoy es más razonable que la pseudoexplicación de la consciencia como “epifenómeno”. Por otra parte, la concepción de la muerte como la desaparición de toda consciencia tiene también sus aspectos dudosos: como dice Heidegger, anticipamos nuestra muerte como lo más propio de nuestro ser en el mundo. Pero según Heidegger, esa anticipación supone un mundo existente en el que ya no existimos, algo que es completamente antifenomenológico, ya que el mundo, y el otro en el mundo, son siempre correlatos *del que es en el mundo*, el *Dasein*. En forma coherente, el inmaterialismo de Berkeley identificaba el ser con el percibir y el ser percibido, de lo que se desprendía que no había algo percibido sin quien lo percibiera (es decir, al menos un Dios). Aquí tenemos

otra vez la mutua implicación del mundo y del ser en el mundo, o más generalmente, de la identidad parmenídea de ser y conciencia.

- e. Por supuesto, podemos pensar y argumentar a favor de un mundo que se aniquila con la aniquilación de la conciencia, pues ¿qué es un mundo no percibido? ¿Por qué es, si es más fácil no ser que ser, como nos dice Leibniz? ¿Por qué surgiría ese mundo sin razón y se daría una ley natural y no otra, y de dónde surgiría la ley natural que estructura el mundo? Todo ello se manifiesta como un dogma infundado de la mitología materialista. Con cada muerte tendríamos la desaparición de una conciencia y con ella la desaparición de todo mundo. El ser surgiría con cada conciencia individual y concluiría con su desaparición. ¿Es esto algo con algún sentido? Lo único que resta es la afirmación del absurdo, del sinsentido más absoluto de todo. Los medios y los fines solo serían conexiones con sentido para las partes, pero el todo del mundo carecería de sentido, como carecería de sentido toda existencia humana. Nada de lo que hicimos, hacemos o haremos tendría ningún sentido, en alguno de los significados de la palabra “sentido”. Pero entonces, ¿para qué la ciencia, para qué la filosofía, para qué cualquier actividad considerada buena o mala, si todo se disuelve en el sinsentido de la nada?
- f. Ciertamente, podemos creer en el absurdo del hombre, del mundo y del ser mismo, pero también podemos desconfiar de esa tesis. ¿Por qué no podría conservarse de alguna forma el ser? Y correlativamente, ¿por qué no podría conservarse de algún modo la conciencia, de modo que se conserve el ser? Muchos de los más grandes filósofos sospecharon que era posible alguna forma de conservación de la conciencia, tal vez en la forma de cierta participación en alguna especie de conciencia infinita que algunos llaman Dios. Esto se sostendría en tres fundamentos principales: la fortaleza de la tesis de la *identidad de ser y conciencia*, que nos llega al menos desde Parménides; la *disolución en la nada de lo que no es percibido al menos por la divinidad percipiente*, que enfatiza Berkeley; y la *repulsión del sinsentido de la aniquilación en la nada*, que supone la aniquilación de la conciencia. Como decía Kant, la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma

era para él “un postulado racional de la razón práctica”, en alemán “*ein vernünftiges Postulat der praktischen Vernunft*”. Poco más podemos agregar en este ensayo de metafísica hipotética.

Jorge Alfredo Roetti  
Conicet, Universidad Nacional del Sur,  
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Bahía Blanca, Buenos Aires  
jorge.roetti@speedy.com.ar

Recibido: 22 de octubre de 2019  
Aceptado: 21 de octubre de 2020



## 2. Posneoliberalismo y después: proyecto y sujeto de la representación en el Movimiento Evita (2005-2018)

Post-Neoliberalism and After: Project and Subject of Representation in the Movimiento Evita (2005-2018)

Pós-neoliberalismo e depois: projeto e sujeito de representação no Movimento Evita (2005-2018)

Mauricio Schuttenberg

### Resumen

Este artículo se centra en reconstruir la trayectoria del Movimiento Evita desde su conformación en 2005 hasta 2018 en torno a dos cuestiones centrales en la conformación de la identidad, como son el proyecto político que impulsa y cuál es el sujeto político que construye. Esta perspectiva pretende cuestionar las miradas más pragmáticas e instrumentales sobre la acción colectiva o las que hablan de cooptación y propone, en cambio, una mirada interpretativa de cómo las organizaciones políticas reconfiguran sus visiones e imaginarios políticos.

### Palabras claves

Representación — Sujeto — Identidad — Argentina — Movimiento Evita

### Abstract

This article focuses on reconstructing the trajectory of the Evita Movement from its formation in 2005 to 2018 around two central questions in the conformation of identity, such as the political project that it promotes and what is the political subject that it constructs. This perspective tries to question the more pragmatic and instrumental views on collective action or those that speak of co-option, and proposes,



instead, an interpretive view of how political organizations reconfigure their political visions and imaginary.

### **Keywords**

Representation — Subject — Identity — Argentina — Evita Movement

### **Resumo**

Este artigo enfoca a reconstrução de uma perspectiva processual da trajetória do Movimento Evita desde sua formação em 2005-2018 em torno de duas questões centrais na formação da identidade, como o projeto político que pretendem incorporar e qual é o sujeito político eles aspiram a representar. Essa perspectiva tenta questionar as visões mais pragmáticas e instrumentais da ação coletiva ou aquelas que falam de cooptação e propõem, em vez disso, um olhar interpretativo de como as organizações políticas reconfiguram suas interpretações e imagens políticas para organizar suas posições.

### **Palavras-chave**

Representação — Sujeito — Identidade — Argentina — Movimento Evita

## **Introducción**

Cuando Mauricio Macri asumió la presidencia en diciembre de 2015, algunos analistas vaticinaban un frente altamente conflictivo con una oposición que, en ese contexto, se pensaba como un bloque homogéneo en torno al Frente para la Victoria. Sin embargo, esa unidad en el espacio nacional popular pronto se mostró más frágil que lo esperado. De esta forma, rápidamente, ante el avance de algunas iniciativas de Cambiemos, el bloque comenzó a exhibir fisuras y rupturas, y surgieron distintas perspectivas sobre el futuro, el rol del Estado y cómo caracterizar al gobierno del partido Propuesta Republicana (PRO). La fragmentación y los diversos posicionamientos se explicaron, en general, a partir de ponderar las tácticas de los actores. Sin embargo, el nivel ideológico y las tradiciones dentro del espacio nacional y popular son centrales para pensar esta etapa y las diferenciaciones que operaron al interior de este campo político.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Martín Retamozo y Mauricio Schuttenberg, “La política, los partidos y las elecciones en Argentina 2015: ¿hacia un cambio en el campo político?”, *Análisis político* 29, n.º 86 (2016): 113-140, [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7371/pr.7371.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7371/pr.7371.pdf).

Al tiempo que se empezaron a visualizar dificultades dentro del campo nacional y popular para estructurar un frente articulado ante el avance de las políticas de ajuste, existieron diferentes identidades políticas constituidas al calor de la lucha frente al neoliberalismo de los años noventa, que rápidamente comenzaron a plantear diversas estrategias de posicionamientos a partir de las lecturas que fueron construyendo de las etapas anteriores y las actuales. Este artículo se centrará en reconstruir la trayectoria del Movimiento Evita desde su conformación en 2005 hasta 2018 en torno a dos cuestiones centrales en la conformación de la identidad, como son el proyecto político que impulsa y cuál es el sujeto político que construye. La elección del Movimiento Evita apunta a profundizar en una de las organizaciones más significativas del campo nacional y popular.<sup>2</sup>

Muchos trabajos que abordan la etapa posterior a 2003 dan cuenta del paso del ciclo de protesta a una mutación de esta a partir de la asunción de Kirchner, y ponen el acento en cómo desde el Estado se condicionó la acción política de las organizaciones.<sup>3</sup> No se ha indagado en la misma medida lo que ocurrió “abajo”, es decir, cómo se vivenció en las organizaciones la etapa que se abrió en 2003 y cómo algunas de ellas construyeron nuevos posicionamientos y rearticularon en el camino nuevos y viejos componentes identitarios. En esta línea, se cuestiona a aquellos trabajos que olvidan la historicidad de la subjetividad y plantean el predominio de las condiciones estructurales en la acción colectiva. El artículo apunta a pensar el Movimiento Evita como un sujeto político condensador de historicidad en constante reconfiguración.

Desde un campo de la literatura especializada<sup>4</sup> se ponderó la necesidad de los movimientos sociales de apuntalar la estrategia autónoma

---

<sup>2</sup> Francisco Longa, *Historia del Movimiento Evita: la organización social que entró al Estado sin abandonar la calle* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2019).

<sup>3</sup> Para una profundización en el estado del arte sobre las formas en que las ciencias sociales abordaron la relación entre el Estado y los movimientos sociales, puede consultarse a Mauricio Schuttenberg, *Las identidades “nacional populares”: de la resistencia noventista a los años kirchneristas* (Córdoba: Editorial de la Universidad de Villa María, 2014).

<sup>4</sup> Entre otros, Raúl Zibechi, “Gobiernos y movimientos: entre la autonomía y las nuevas formas de dominación” en *Viento Sur* 100 (2009), 247-254; Raúl Zibechi, “Políticas sociales, gobiernos progresistas y movimientos antisistémicos”, *Otra Economía* 4, n.º 6 (2011): 32-42, <https://>

en detrimento de la disputa institucional, considerando que la misma conlleva a la dilución de los objetivos transformadores y emancipatorios que deberían guiar a los movimientos sociales. No obstante, el trabajo pretende cuestionar la lógica que plantea que la autonomía es sinónimo de objetivos transformadores y analizar cómo las tradiciones políticas de los movimientos construyen las posibilidades políticas en contextos cambiantes. Pensar las organizaciones como identidades que reconfiguran sus horizontes nos permitirá entender los posicionamientos y las reorientaciones en el campo político por fuera de la dualidad reduccionista de cooptación-autonomía.

En este sentido, las ciencias sociales tendieron a abordar la sociogénesis y el desarrollo de los movimientos de trabajadores desocupados, sus vertientes y sus formatos de lucha, como así también sus modalidades de organización.<sup>5</sup> El devenir de estas organizaciones durante los gobiernos kirchneristas, sin embargo, no fue estudiado con similar profusión. Asimismo, nuestra mirada permite observar la trayectoria de la organización en el contexto poskirchnerista.<sup>6</sup>

Se plantea entonces una reflexión en relación con la representación y cómo esta se conforma en la organización política. Como se señaló, la hipótesis que guía el trabajo apunta a mostrar cómo las reconfiguraciones en torno a las interpretaciones sobre las distintas coyunturas van construyendo las lecturas sobre las posibilidades de acción y el sujeto político que el movimiento desea construir y representar. Esta perspectiva pretende cuestionar las miradas más pragmáticas e instrumentales sobre la acción

---

[www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/1178](http://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/1178); Alberto Bonnet, *La insurrección como restauración: el kirchnerismo 2002-2015* (Buenos Aires: Prometeo, 2016).

<sup>5</sup> María Maneiro, “La lucha de las organizaciones de trabajadores desocupados en los últimos años del kirchnerismo. Análisis del proceso de protesta ligado al Programa ‘Argentina Trabaja’”, *Socio-histórica* 42, n.º e058 (2018): <https://doi.org/10.24215/18521606e058>.

<sup>6</sup> Para una lectura de los años kirchneristas a la luz del triunfo de Macri en 2015, puede verse José Natanson, *¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de la nueva derecha* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018); Alfredo Pucciarelli y Ana Castellani, *Los años del kirchnerismo: la disputa hegemónica tras la crisis del orden neoliberal* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017); Matías Kulfas, *Los tres kirchnerismos, una historia de la economía argentina 2003-2015* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017); Ezequiel Adamovsky, *El cambio y la impostura: la derrota del kirchnerismo y la ilusión PRO* (Buenos Aires: Planeta, 2017).

colectiva o las que hablan de cooptación<sup>7</sup> y proponer, en cambio, una mirada interpretativa de cómo las organizaciones políticas reconfiguran sus imaginarios políticos para organizar sus posicionamientos.<sup>8</sup>

De esta forma, plantaremos dos grandes etapas que desarrollaremos a lo largo del texto. Un primer momento es el de representación de los excluidos en el contexto de un proyecto sostenido en el resurgimiento del estado de bienestar mercado internista, en donde se entendía que la reindustrialización absorbería la exclusión y se constituiría en mano de obra con derechos en el marco del capitalismo regulado. Y un segundo momento es aquel en el que entra en crisis esa idea de proyecto capitalista nacional y se plantea el problema de la economía informal y la necesidad de pensar allí la constitución de un sujeto popular. Justamente esas dos etapas en las lecturas de la organización son centrales para entender los posicionamientos del movimiento en el período abordado.

### Metodología

El artículo se inscribe en lo que Vasilachis<sup>9</sup> denomina *paradigma interpretativo*, que deposita la mirada en los procesos de producción de sentido. En esta línea, se toman aportes de diversos campos disciplinares como son el análisis del discurso, la teoría política y la comunicación social. Así, el trabajo se basa en un análisis político del discurso<sup>10</sup> desde una mirada

<sup>7</sup> Maristella Svampa, *Cambio de época* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008); Osvaldo Bartistini, “Luchas sociales en crisis y estabilidad”. En Ernesto Villanueva y Astor Massetti, comp., *Movimientos sociales en la Argentina de hoy* (Buenos Aires: Prometeo, 2007); Daniel Campione y Beatriz Rajland, “Piqueteros y trabajadores ocupados en la Argentina de 2001 en adelante. Novedades y continuidades en su participación y organización en los conflictos”. En Gerardo Caetano, comp., *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2006).

<sup>8</sup> Martín Retamozo, Mauricio Schuttenberg y Aníbal Viguera, comp., *Peronismos, izquierdas y organizaciones populares. Movimientos e identidades políticas en la Argentina contemporánea* (La Plata: EDULP, 2013).

<sup>9</sup> Inés Vasilachis de Gialdino, “Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa”, *Forum: Qualitative Social Research* 10, n.º 2 (2009): <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902307>.

<sup>10</sup> Teun Van Dijk, “El análisis crítico del discurso”, *Anthropos* 186 (septiembre-octubre 1999): 23-36; Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires:FCE, 2005).

teórica metodológica posfundacional.<sup>11</sup> Esta perspectiva se construyó a partir de diversos autores y algunas categorías centrales de esta línea analítica. Conceptos como identidad, hegemonía, relato, significantes vacíos, fronteras identitarias, cadenas de equivalencias y articulación política fueron los que resultaron particularmente sensibles para abordar las fuentes y dar cuenta de los objetivos del trabajo.

En este aspecto, es clave pensar la conformación de la subjetividad política<sup>12</sup> a través de la producción de fronteras antagónicas, la memoria, la experiencia y el proyecto. Podemos afirmar que es fundamental analizar la producción de proyectos como aspecto constitutivo del sujeto político y como instancia crucial de la disputa con opciones antagónicas.

Por ello, es central analizar el proyecto, en tanto perspectiva de futuro, que los sujetos elaboran como forma de imaginar un horizonte diferente al presente. Estos tópicos son ejes vertebrales para pensar la conformación y la reconfiguración de los sujetos colectivos. Esta lectura se propone explicar la acción a partir de acceder a esos imaginarios asociados al sentido de la acción, es decir, el análisis de los discursos sociales. Ello no consiste en estudiar lo que los actores dicen por oposición a lo que hacen. Como sostiene Verón y Sigal,<sup>13</sup> el análisis de los discursos es indispensable porque si no conseguimos identificar los mecanismos significantes que estructuran el comportamiento social, no comprenderemos tampoco lo que las organizaciones hacen. De esta manera, los discursos interesan analíticamente en tanto es imposible interpretar la acción política fuera de toda hipótesis sobre la matriz significativa que la genera. Estudiar el

---

<sup>11</sup> Nuria Yabkowski, “El paradigma posfundacional interpelado: política, democracia e institucionalización para pensar Suramérica hoy”, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 44 (2013): [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6076/pr.6076.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6076/pr.6076.pdf); Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2009).

<sup>12</sup> Martín Retamozo, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, n.º 51 (2009), 69-91; Martín Retamozo, “Movimientos sociales, política y hegemonía en Argentina”, *Polis* 10, n.º 28 (2011): 243-279.

<sup>13</sup> Eliseo Verón y Silvia Sigal, *Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista* (Buenos Aires: Eudeba, 2004).

discurso de las organizaciones presupone, según Laclau,<sup>14</sup> que este no se concibe como una dimensión separada de la acción política y como mero adorno del lenguaje, sino como práctica signifiante.

Se plantea entonces la reconstrucción de los puntos nodales sobre los cuales las organizaciones bajo estudio construyeron su identidad y cómo estos fueron mutando en las diferentes etapas. Pensar las identidades en estos términos abre la posibilidad de entender la conformación de nuevas configuraciones.<sup>15</sup> No obstante, cada reordenamiento, incorporación, modificación y reconfiguración genera reacomodamientos en los que se pueden identificar continuidades y cambios.<sup>16</sup> Entre esos elementos que se reconfiguran, tiene importancia el análisis de los puntos nodales donde se condensan los significados.

Por ello, para pensar la dinámica de las organizaciones durante el período 2005-2018, es fundamental desentrañar su pasado, sus experiencias políticas y sus tradiciones, que se reactivarán en distintos contextos, pero que parten de una identidad sedimentada. Para lograr una buena comprensión de los procesos constituyentes de las organizaciones y su desarrollo, no puede obviarse la necesidad de verlos en perspectiva de largo plazo.

El análisis se realizó sobre un corpus empírico compuesto de solicitudes, documentos partidarios, prensa de la organización, entrevistas a dirigentes en distintos medios de comunicación y entrevistas semiestructuradas<sup>17</sup> que mantuvimos con distintos referentes del movimiento.

<sup>14</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2005).

<sup>15</sup> Martín Retamozo, "Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 51, n.º 206 (2009): 69-91.

<sup>16</sup> Sobre este punto, se puede profundizar en Gerardo Aboy Carlés, *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem* (Rosario: Homo Sapiens, 2001); Sebastián Barros, "Radical inclusion and conflict in the formation of the people's populism". *CONfines* 2, n.º 3, (2006): 65-73.

<sup>17</sup> Los cuestionarios apuntaron a recabar información sobre las distintas interpretaciones y posicionamientos que las organizaciones analizadas tuvieron desde su conformación hasta el presente, así como también sobre las trayectorias y tradiciones de la militancia que las compone. Los procesos de conformación y las discusiones en cada coyuntura eran elementos que solo podían recuperarse a través de la entrevista, puesto que los documentos o publicaciones de prensa dan la "visión oficial" de cada una de las organizaciones y no permiten visualizar las tomas de decisión

## Posneoliberalismo: la reconstrucción del proyecto nacional

Luego de los años neoliberales se operó en la sociedad argentina una reconfiguración de fuerzas sociales y políticas, algunas de las cuales reconstruyeron sus identidades retomando o abrevando a un ideario “nacional popular”. La crisis de 2001 marcó el fin de una etapa de predominio de una forma de concebir el orden económico y político de la sociedad que había generado pobreza, concentración e inequidad, y dio lugar a una nueva hegemonía cuestionadora del proceso anterior.

El período abierto en 2003 con la asunción de Kirchner y la implementación de su trama transversal, que incluye a algunos movimientos de desocupados en sus filas, marca importantes mutaciones en las acciones de protesta y en los alineamientos y configuraciones identitarias de varias organizaciones. El cambio del escenario político generó, en efecto, una importante modificación en el modo de vinculación entre el Estado y las organizaciones de desocupados. La estrategia que desarrolló el gobierno de Kirchner fue incorporar a su proyecto político algunas de esas organizaciones, lo que a su vez potenció, reactualizó y resignificó la posibilidad de que ellas se articularan en torno a una identidad “nacional-popular”.

El Movimiento Evita<sup>18</sup> surgió en 2005 de la confluencia de diversos sectores que planteaban la necesidad de articular un movimiento social

---

y los elementos que allí se ponen en juego. Cabe destacar, además, que la identidad de los dirigentes y militantes entrevistados se mantiene en el anonimato por dos cuestiones. Una primera se debe al acuerdo con los entrevistados a fin de que puedan expresarse sin preocuparse por la información y, en segundo término, los testimonios interesan en tanto vivencias de la organización y no tienen tanta relevancia en términos individuales.

<sup>18</sup> Dentro de esta confluencia de organizaciones y movimientos que formarán el movimiento Evita, se encontraban el Movimiento de Trabajadores Desocupados Evita, el MTD Resistir y Vencer, las 4 P (Pan y Poder para el Pueblo), una escisión del Movimiento Patriótico Revolucionario Quebracho (MPRQ), el Movimiento Patriótico 20 de Diciembre (MP 20), la Organización Estudiantil 20 de Febrero (fecha que hace a alusión a la lucha de resistencia a la implementación de la ley de Educación en la Universidad Nacional de La Plata durante febrero de 1996), Peronismo que Resiste y sectores que se habían desprendido del Partido Justicialista. Estas diversas organizaciones compartían la identidad peronista y, al mismo tiempo, la diferenciación respecto del rol del peronismo en los años noventa, identificándose como la resistencia ante el avance del neoliberalismo en el Partido Justicialista.

amplio que aglutinara a distintas organizaciones y militantes que interpretaban que la etapa abierta en 2003, con la llegada de Kirchner al Gobierno, marcaba el cierre del neoliberalismo y la apertura hacia nuevos horizontes políticos y económicos. A su vez, la primera línea del Movimiento de Trabajadores Desocupados Evita (MTD Evita) provenía de organizaciones diversas, en general, todas de trabajadores desocupados que habían tenido un rol importante en la “resistencia al orden neoliberal”. A través de este testimonio, podemos observar cómo se dio el proceso de formación del movimiento con posterioridad al 2001.

En todas las reuniones de la agrupación de universidad, nos dábamos cuenta que era importante seguir luchando fuertemente, pero que el sujeto social que más problemas tenía y que había que organizar era el desocupado, los que se iban quedando fuera del sistema y que, si se organizaba y se potenciaba la pelea, en algún momento iba a estallar. No había forma de contener a todos los que estaban afuera. Ahí empezamos con la idea de construir en el barrio, con la idea de generar una organización que reivindicara al peronismo desde los desocupados. El movimiento de desocupados es parte de nuestra historia, el más fuerte, y tenía que haber una representación genuina del peronismo dentro del movimiento de los desocupados. El PJ era parte del proceso de entrega y nosotros planteamos que no íbamos a regalar las banderas porque el peronismo no es eso.<sup>19</sup>

A finales de 2001, se formó Pan y Poder para el Pueblo, las 4 P que terminó fundando, en el caso de la ciudad de La Plata, el MTD Evita, que planteaba la organización de los desocupados en el contexto de resistencia al modelo neoliberal, “recuperando la identidad nacional y popular que no estaba representada. No había organización que retomara las banderas del nacionalismo revolucionario y la identidad de Evita”.<sup>20</sup>

Esta organización, ligada a la representación de los desocupados y sustentada en el piquete como forma de reclamo ante el Estado, confluyó en una organización de características más amplias que sería luego el Movimiento Evita con aspiraciones a nuclear un frente más extenso, entre los cuales continúa el de Trabajadores Desocupados.

---

<sup>19</sup> Dirigente del Movimiento Evita, entrevistado por Mauricio Schuttenberg, 19 de abril de 2018.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

Este cambio, que marca el paso de una organización de trabajadores desocupados a un movimiento con bases más heterogéneas, tiene que ver con la interpretación de los propios militantes de que la etapa de 2003 con la llegada de Kirchner a la presidencia inaugura un nuevo período que necesitará otra herramienta de acción política. Esto se suma a la dinámica del proceso económico que, por un lado, disminuía el desempleo y, por otro, veía la reaparición de discusiones salariales y reivindicaciones ligadas al plano sindical. De esta forma, la idea de un movimiento que articulara solo a los desocupados se abandonó en busca de horizontes más amplios.

El MTD se incorporó al frente territorial y se denominó Movimiento Evita por Trabajo y Dignidad. Ahora se llamaba así porque ya no solo representaba a los desocupados, o sea que al haberse incorporado más gente al trabajo ya no era solamente de los desocupados. Hay una reactivación, no es nada, pero se empieza a ver una reactivación. Al pensar solamente en los desocupados estaríamos excluyendo a un montón de personas. Un proyecto donde incluir a todos, donde estemos todos y además de un proyecto de lo nacional y popular, cómo hacer patria socialista en el largo plazo.<sup>21</sup>

La idea de construir un movimiento que trascendiera la representación de los desocupados surgió con, por un lado, la aceptación de la democracia como el contexto en el cual se debía desarrollar la lucha por el poder y, por otro, con la idea de la necesidad de crear un instrumento de “transformación” acorde a la etapa histórica. Ambas cuestiones se traducen en la idea de la reconstrucción de un “movimiento nacional y popular, que pueda contener no solamente a los trabajadores y a los desocupados, sino también, a sectores medios del empresariado pequeño y mediano”.<sup>22</sup>

El Movimiento Evita expresa entonces la confluencia de organizaciones de tradición peronista que no se sentían expresadas en lo partidario. Hasta el 2003, existió un proceso de dispersión en el que existieron varias agrupaciones de similar tradición, pero de accionar separado.

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Dirigente del Movimiento Evita, entrevistado por Mauricio Schuttenberg, 4 de junio de 2019.

## **El sujeto político y el proyecto de transformación social**

El sujeto político al que apela el Movimiento Evita es el pueblo. Así, la tradición histórica se articula con la búsqueda de la identidad y de dotar de sentido al accionar, puesto que la lucha del presente se monta sobre todo el bagaje de las anteriores luchas.

No existe liberación nacional posible sin la intervención de la historia. Los movimientos nacionales y populares, artífices de los verdaderos cambios revolucionarios en nuestra tierra latinoamericana no nacen de gajo, se enraízan en la tierra fertilizada por la lucha de nuestros Pueblos.<sup>23</sup>

Así como el pueblo viene estableciendo su lucha desde comienzos del siglo XIX, siempre tuvo que enfrentar al “proyecto extranjerizante”. Cada uno de los avances populares, según esta interpretación, viene inmediatamente proseguido de una respuesta reaccionaria que apunta a consolidar el sistema colonial. El pueblo, en esta interpretación, lucha contra el proyecto opresor a través de todo el curso histórico.

El significativo pueblo está construido en vinculación con el de peronismo. El peronismo es entendido como la representación del pueblo y el pueblo mismo. Sin embargo, ese proyecto político encuentra siempre obstáculos para su consecución. En este marco, el pueblo tendría clara conciencia de que sus intereses estaban ligados al peronismo, puesto que uno y otro son una sola cosa.

El pueblo es parte constitutiva para la articulación de la contradicción central que era la de “nación o factoría”. Así, la idea de nación viene de la mano de la posibilidad de imponer un proyecto industrial que desarrollará el estado de bienestar para la tradición peronista y las condiciones de posibilidad de avanzar en un proceso revolucionario para la de izquierda nacional. Compartían, en esa óptica, la idea de que los sucesivos imperios negaron la posibilidad de conformar ese proyecto. De esta forma, la contradicción nación o factoría se articula con el antiimperialismo, por lo que el camino revolucionario debía escoger, antes que otra opción, el de la lucha antiimperialista como primer paso.

---

<sup>23</sup> Marcelo Koenig, “Memoria y Movimiento”, *Revista Evita* 5 (20 de marzo de 2006): 19.

## La construcción de una herramienta para el campo popular

La asunción de Kirchner se daba en el marco de un proceso previo en el que algunos movimientos de raíz peronista venían teniendo acercamientos, sumados a ciertos grupos que rompían con expresiones de la izquierda partidaria. En 2003, los sectores del kirchnerismo habían convocado a varios encuentros nacionales con el objetivo “de reagrupar a la vieja generación y a los nuevos emergentes generacionales”.<sup>24</sup>

El reagrupamiento de los núcleos militantes y de organizaciones se daba en torno a la premisa de recuperar el “proyecto nacional” que englobaba una serie de posicionamientos entre los que se destaca la recuperación del Estado interventor, la organización de las masas en torno a esa idea, el desarrollo industrial nacional, la justicia social y la independencia económica de los países “del primer mundo”.

Es decir que la etapa que se abría en 2003 era completamente distinta de la de 1976. Esa etapa de 1976 con la dictadura la entienden en los términos de una etapa de resistencia y de avance de los sectores concentrados de la economía, un avance de los enemigos históricos del movimiento nacional que tiene como límite las luchas de resistencia de los años noventa y la crisis política de 2001.

En este sentido, en la óptica de la organización, la “herramienta” para la etapa de avance no podía ser la misma que la de la etapa de resistencia. Era necesario entonces superar la fragmentación “típica de la resistencia” y articular un espacio de confluencia de organizaciones con la intención de insertarse en el proceso político.

La unidad es un concepto a desarrollar siempre, pero sobre todo esta es una etapa donde se da una ofensiva popular. Hoy para nosotros este es un proceso de acumulación de poder popular, de recursos en manos del Pueblo y creemos que la unidad es un elemento central para avanzar. Entonces, primero la unidad de las organizaciones que vienen de la resistencia, y segundo, una unidad mucho más grande, que es la unidad del espacio que hoy expresa Kirchner en lo social. Organizar la esperanza es la tarea principal de la etapa. La tarea principal de Kirchner

---

<sup>24</sup> Dirigente del Movimiento Evita, entrevistado por Mauricio Schuttenberg, 7 de septiembre de 2019.

en esta etapa es la redistribución del ingreso, y la tarea principal nuestra es la organización popular.<sup>25</sup>

Aquí emergen también elementos de la crisis de 2001. Las ideas de crisis política y de crisis en las formas de representación son retomadas también en clave histórica. En este marco, identificaron como las anteriores etapas de avance popular al primer gobierno de Perón y la presidencia de Cámpora en el año 1973. El paralelo con el “45” y el “73” está dado en la confluencia del gobierno o liderazgo y el movimiento nacional, que a su vez motoriza el Estado. En este caso, la lectura de los acontecimientos guarda relación con esta idea de que Kirchner alimenta el intento de reconstrucción del movimiento nacional.

El Movimiento Evita rápidamente se encolumnó detrás del Gobierno con la intención clara de ser parte de la gestión del presidente Kirchner. En este sentido, entendieron que la nueva etapa tomaba las “viejas banderas” del peronismo —la recuperación del Estado y la vinculación con el resto de América Latina— por lo que insertarse tenía más un rasgo de continuidad y de retorno que de ruptura y refundación.

El peronismo, como superficie de inscripción de la identidad del Movimiento Evita, implica una doble identificación. En primer lugar, con una tradición “clásica” en torno a la idea de Estado popular, redistribución del ingreso y, por otro, un puente que articula lo anterior con los años 70, que está dado con la reivindicación de la lucha por los derechos humanos.

En ese marco, la posibilidad de insertarse en el Gobierno fue leída como oportunidad de reorganizar la “dispersión” de las organizaciones provenientes del “nacionalismo revolucionario” o “peronismo de izquierda” y encolumnarse con el objetivo de “reconstruir el movimiento nacional”. La primera discusión que se dio alrededor de los núcleos pre-existentes del Peronismo Revolucionario, u otros que venían de organizaciones piqueteras peronistas, fue la necesidad de rearmar en el nuevo contexto una organización nacional. Kirchner representaba para estos núcleos militantes esa posibilidad. Desde esta concepción, identificaban

---

<sup>25</sup> Emilio Pérsico y Edgardo Depetri, “Entrevista”, *Revista Evita* 1 (14 de junio de 2005): 5.

la necesidad de cambiar el eje de las demandas que venían sosteniendo como Movimientos de Trabajadores Desocupados y ampliar el número de sujetos a los que se deseaba representar a través de una organización capaz de contener un arco político que tendiera a cumplir con el objetivo central que era rearmar el “movimiento nacional”.

Nosotros no teníamos que ser un Movimiento de Trabajadores Desocupados, nosotros queríamos ser un movimiento nacional, expresión política de todos los sectores nacionales y sociales. Fue la primera conclusión que todos aceptamos. Porque nosotros entendíamos que sí es cierto que estaba abierto un proceso de reconstrucción del proyecto nacional y popular en Argentina.<sup>26</sup>

El Movimiento Evita planteaba entonces, como objetivo central, la reconstrucción del “proyecto nacional”, del “movimiento nacional” y la redistribución de la riqueza. Para la concreción de esos objetivos, debía darse una militancia activa dentro de las estructuras del gobierno de Kirchner. El camino para el avance de las reivindicaciones populares que defienden se daba en el acompañamiento del proceso y en insertarse en el Estado para transformar el “Estado neoliberal en un Estado Popular”.

El proceso abierto en 2003 dio la posibilidad, en la lectura de la organización, de que los sectores populares se apropiaran de parte de la gestión del Estado para la continuidad y el desarrollo del poder popular. Aquí trazan un paralelo con los años 70 y reafirman que la idea era apropiarse de un Estado que pertenecería al enemigo mediante la lucha armada. Según los dirigentes del Evita, en el caso de los montoneros la consigna era: “Hay que apropiarse del Estado oligárquico, hay que tomarlo por asalto”. Ahora, en el proceso abierto en el 83 con la democracia y en el 2003, principalmente con Kirchner, este sector afirma que “se abre un proceso progresista, el Estado recupera su condición de jefe, la conducción del gobierno nos convoca, entonces, vamos a formar parte de ese Estado”.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Dirigente del Movimiento Evita, entrevistado por Mauricio Schuttenberg, 17 de septiembre de 2019.

<sup>27</sup> Dirigente del Movimiento Evita, entrevistado por Mauricio Schuttenberg, 7 de septiembre de 2019.

El Movimiento Evita reconstruyó la tradición plebeya del peronismo a través del rescate del ideario de la izquierda peronista. El renacer del campo “nacional y popular” se construyó en la idea de pueblo ligado al peronismo. Inmediatamente, identificaron el discurso de Kirchner como destinado a reconstruir el estado de bienestar y el “proyecto nacional” a partir de un llamamiento al protagonismo del pueblo.

En el Movimiento Evita, existía una sólida identidad sedimentada desplegada en redes heterogéneas de militantes de antiguas experiencias ligadas al peronismo de izquierda que nucleaban a exmilitantes montoneros, expresiones ligadas al peronismo en los años 80 y la vertiente de movimientos de trabajadores desocupados que reivindicaban la identidad peronista. La llegada de Kirchner produjo una reactivación de ese sustrato en un nuevo contexto. Estas redes reconstruyeron el imaginario simbólico del “peronismo de izquierda” en el marco del sistema democrático y confluyeron en el armado del Movimiento Evita como espacio que disputaría al interior del peronismo.

El pasaje operó de forma más directa que en las otras organizaciones, puesto que el acercamiento tenía como fundamento la idea de “recuperación” del peronismo. Desde la organización, se interpretaba que el movimiento peronista volvía a ser lo que históricamente había sido, es decir, un movimiento “transformador y popular”. En ese marco, la participación de la organización en ese espacio “refunda” una tradición persistente.

Asimismo, la organización interpreta a la etapa kirchnerista como otra “cruzada regeneracionista” del peronismo. Así, apelan a la historia y destacan que al igual que otros procesos, como los primeros gobiernos de Perón y su vuelta en el 73, estos se vieron precedidos por etapas “oscuras” previas como lo fue el neoliberalismo en los años 90.

### **Crisis y después del proyecto nacional: la relectura del sujeto y las tareas**

Los primeros años del ciclo kirchnerista transcurrieron con el Movimiento Evita dentro de ese espacio a partir de las interpretaciones desarrolladas en el apartado anterior. A finales del primer mandato de Cristina

Fernández, se da una relectura de algunos ejes que habían sido centrales en los posicionamientos de la organización.

Uno de los planteos centrales se estructuró sobre la discusión del proyecto, es decir cuál debía ser el rumbo hacia el cual la Argentina debía ir y, en ese marco, cuál debía ser el rol del movimiento. En ese marco, se replantea la cuestión de la representación y del sujeto político con el cual construir. La idea de pueblo comienza a entrar en crisis como elemento unificador de lo popular y el diagnóstico del futuro económico es distinto.

En ese contexto, se da una relectura del contexto económico global que repercute en la visión del proyecto nacional. La interpretación de que el capitalismo por su propia dinámica fragmentaría a la clase trabajadora hizo reorientar los esfuerzos y los objetivos de la organización en la representación de los trabajadores de la economía informal.

La pregunta que surge es si es posible una sociedad de pleno empleo. A la salida de la etapa neoliberal, como se mostró anteriormente, la idea de recuperación del Estado implicaba la reconstrucción del estado de bienestar peronista basado en la industrialización, el pleno empleo y el mercado interno. Ahora bien, en el nuevo contexto socioeconómico comienza a revisarse esa idea nodal. ¿Cuáles son entonces y cómo se construyen los nuevos sujetos políticos populares?

La salida de la crisis habilitada por el cambio del modelo de acumulación, el favorable contexto económico que acompañó al gobierno kirchnerista durante los primeros años y la orientación política del gobierno favorable a la recomposición del mundo laboral logró introducir cambios positivos en el mercado de trabajo.<sup>28</sup> En el año 2011, en el gobierno de Cristina Fernández, diversas organizaciones sociales articuladas en torno a actividades laborales precarizadas, no reconocidas o con lógicas productivas de corte cooperativo-comunitario, confluyeron en la conformación

---

<sup>28</sup> Gastón Ángel Varesi, “La Argentina posconvertibilidad: modelo de acumulación”, *Revista Latinoamericana de Economía* 41, n.º 161 (2010): <https://doi.org/10.22201/iiec.20078951e.2010.161.185002010>.

de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP).<sup>29</sup> Se construyó esta organización a partir de la lectura de la necesidad de contar con una nueva herramienta para lograr la unidad de la clase trabajadora ante un escenario de fragmentación y división del campo popular.

La fragmentación social, económica y organizativa de la clase trabajadora ha abierto una brecha que atenta estructuralmente contra la unidad del movimiento obrero y la dignidad de los trabajadores. Pese al fuerte avance del sector laboral en la distribución de la renta nacional durante el período 2003-2011, existen inequidades estructurales que obstaculizan el progreso de los trabajadores en su conjunto e impiden que dicha distribución se transforme en dignidad para todos. Así, más de un tercio de la fuerza de trabajo se encuentra sometida a condiciones de precarización, el 20 por ciento de los trabajadores concentran el 80 por ciento de la masa salarial, casi un millón de jóvenes del pueblo no estudian ni trabajan, millones de familias trabajadoras viven en villas y asentamientos sin la más elemental infraestructura social.<sup>30</sup>

Como bien señala Tóffoli,<sup>31</sup> la conformación de la CTEP puede concebirse como parte de una estrategia conjunta de diversas organizaciones a partir de la convergencia en la caracterización de la etapa. Estas organizaciones, con diferentes trayectorias y experiencias, acordaban en la necesidad de consolidar una herramienta organizativa asentada en una lógica gremial, que se constituyera como forma de vehiculizar el acceso a derechos de los sectores populares, en el marco de una fragmentación de la clase trabajadora, tanto en el plano de sus condiciones laborales como del movimiento obrero organizado. Este diagnóstico abreva en la confluencia del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE), las cooperativas del Movimiento Evita (ME), la cooperativa textil La Alameda y el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas por los Trabajadores que logra expresarse en el acto fundacional de la CTEP, en agosto de 2011.

<sup>29</sup> María Magdalena Tóffoli, "La 'CGT de los excluidos'. La Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) (2011-2016)" (tesis de grado, Universidad Nacional de La Plata, 2017), <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1402/te.1402.pdf>.

<sup>30</sup> Acta fundacional CTEP, [wordpress.com](http://wordpress.com), 2011, <https://laalameda.wordpress.com/2011/08/19/acto-fundacional-de-la-confederacion-de-trabajadores-de-la-economia-popular-ctep/>.

<sup>31</sup> María Magdalena Tóffoli, "La 'CGT de los excluidos'. La Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) (2011-2016)" (tesis de grado, Universidad Nacional de La Plata, 2017): <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1402/te.1402.pdf>.

El conjunto de organizaciones oficiará como consejo promotor para la consolidación de esta central de trabajadores y se reforzará posteriormente con la incorporación del Movimiento Popular La Dignidad, el MPR Quebracho, el Movimiento Popular Patria Grande, Seamos Libres, el Movimiento Nacional Campesino Indígena, el Frente Popular Darío Santillán, el Movimiento 8 de Octubre, la Organización Social y Política “Los Pibes”, el Encuentro de Organizaciones, entre otros. Mediante la definición inicial de consolidar un lazo representativo con *los trabajadores de la economía popular y sus familias*, inserto en el movimiento obrero organizado e *independiente* de la política partidaria, se convoca a organizaciones y trabajadores vinculados a actividades de reciclado, producción textil, ferias, venta ambulante, trabajo artesanal, mensajería, fábricas recuperadas, construcción de vivienda e infraestructura social, producción rural, mejoramiento ambiental, entre otras organizadas de manera autónoma y comunitaria.

El Movimiento Evita hace hincapié en la falta de un espacio organizativo y de representación de los sectores populares excluidos del mundo del trabajo formal. Plantean que, si bien la participación de las organizaciones de tipo gremial en conflictos vinculados al mundo laboral representa un porcentaje considerable con respecto al total, queda por fuera el sector de trabajadores no registrados que, sobre la base de esa condición, no se encontraba organizado dentro de los espacios sindicales.

Con el avance del segundo gobierno de Cristina Fernández, comenzaron a darse algunos procesos que marcarían un rumbo distinto en el movimiento. Por un lado, se amplió el distanciamiento de la organización con la conducción. Por otro, existió un repliegue de las experiencias nacionales y populares a nivel regional y, por último, se dio el surgimiento del liderazgo del nuevo papa Francisco en 2013, que constituyó un nuevo horizonte político de inscripción. Estos acontecimientos comenzaron a reconfigurar el mapa político y generaron una profunda relectura de la etapa kirchnerista.

Un primer aspecto de esta relectura es el replanteo del proyecto “clásico” de la reindustrialización del mercado internista del peronismo. De esta forma, el modelo kirchnerista se comenzó a leer en términos de

“derrame inducido”, frente al macrismo, que era un “derrame de mercado”. Justamente, se puso en escena el lugar de los trabajadores de la economía popular y la imposibilidad de que con cualquier tipo de derrame se lograra incorporarlos en pie de igualdad. Asimismo, se comenzó a cuestionar fuertemente la idea de que el proceso capitalista pudiera impulsar algún tipo de integración social.

Para Néstor, era una cuestión transitoria que se iba a resolver con el crecimiento del mercado. Nosotros creemos que vino para quedarse mientras exista este modelo en el mundo. También hay que estudiar bien lo que son esos nuevos asalariados porque no son los mismos que los del Estado de Bienestar. Este es otro asalariado, que es de clase media. El que tiene un sueldo fijo en una empresa integrada (una empresa multinacional, una empresa que trabaja integrada en el mundo). Los compañeros que fabrican las cajas de cambio (Argentina se ha especializado en fabricar cajas de cambio automáticas gracias a un crédito bicentenario de Cristina), esos compañeros ganan arriba de cien lucas, son clase media, son trabajadores, pero son clase media. Y tienen una mentalidad de irse de vacaciones a Europa. Acuerdan con este gobierno que les da la apertura de la economía. El trabajador del capitalismo integrado termina teniendo la mentalidad de la burguesía, una mentalidad neoliberal por decirlo de alguna manera. Por eso, esos sectores cada vez se movilizan menos y cada vez aparece más la movilización de los sectores populares que saben que la única manera de conseguir algo es la organización y otro modelo. Son sectores que están por el cambio social. Esa es la diferencia. Los sectores integrados se transforman en cada vez más conservadores y estos sectores se transforman cada vez en más radicalizados.<sup>32</sup>

En ese contexto, surge la crítica en torno a la imposibilidad de reconstruir el modelo nacional popular de estado de bienestar. Justamente ese modelo deja claro, en la lectura de la organización, la dificultad para incorporar a la clase trabajadora marginal. “Ya no va más la idea de la sustitución de importaciones”.<sup>33</sup> Ese fraccionamiento destacado en varios documentos es el que impide la formación de un frente policlasista.

El kirchnerismo, en la lectura del movimiento, es una suerte de reformismo que no habría logrado transformar con profundidad las estructuras de poder. Así, el proyecto que impulsan se rearticula tras la idea de un

<sup>32</sup> Emilio Pérsico, “Darle poder a los que no lo tienen”, *Revista Mestiza* (9 de marzo de 2018): 3, <http://revistamestiza.unaj.edu.ar/entrevista-a-emilio-persico/>.

<sup>33</sup> *Ibíd.*

cambio de fondo económico en la construcción de los ejes de la independencia económica y la superación de la democracia liberal. Esa superación está dada por la participación real de los trabajadores en las instituciones políticas.

El *Movimiento Evita* tiene su razón de ser si es una herramienta para darle poder a los que no tiene poder. Nosotros participamos en política. Y queremos que este sector participe en política. Vamos a salir de esta democracia liberal cuando tengamos la misma proporción. El 80 % de los sectores humildes no tienen representación en el Estado. Perón había llegado a que el 50 % de la Cámara de Diputados eran trabajadores. Hoy toda la Cámara de Diputados es de la burguesía prácticamente.<sup>34</sup>

En el plano económico, el proyecto retoma la idea de Perón en torno a que “todos tienen que consumir lo que producen”. Plantean un proceso productivo de baja intensidad, de “mucha mano de obra, de poca energía, de consumo”. “Me acuerdo de un día en que acompañé a Néstor a inaugurar una planta de Honda con una inversión de siete millones de dólares. Iban a trabajar 58 personas. Así no llegamos nunca”.<sup>35</sup>

Se propone una discusión de fondo del sistema económico y del sujeto social que sería necesario construir para llegar a plasmar ese proyecto. En este sentido, es claro que la vieja alianza de clases del peronismo asoma como inviable para la reconstrucción de una nueva economía de baja intensidad. En este plano, el proyecto económico propuesto es una superación del capitalismo para la instauración de un modelo de trabajo extensivo. La gran preocupación es generar el empleo suficiente que la creciente tecnificación de los procesos capitalistas hace imposible.

El punto nodal del discurso es el trabajo. Y en este aspecto, es un elemento más de diferenciación del kirchnerismo. La crítica se centra en que habría ayudado desde el Estado, pero no habría empoderado a las organizaciones populares. Así califican los gobiernos posneoliberales como un proyecto progresista. “¿En qué se distingue un proyecto progresista

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> Emilio Pérsico, “Que esto no reviente es responsabilidad del Gobierno”, *Página 12*, noviembre 20, 2016, 8.

de uno revolucionario o transformador? En que uno le da el poder a los trabajadores y el otro no”.<sup>36</sup>

Quando asumió Cristina en 2007, el Movimiento Evita tenía 25 mil planes. Cuando se fue, 66. El plan termina generando una situación viciosa. Lo ha dicho mucho Francisco: en la política, el organizador social es el trabajo. Es el que garantiza la mesa donde se come. La propia Cristina dijo en un acto que el 47 por ciento de los hogares argentinos recibía más dinero del Anses que de sus propios trabajos. Y ni hablemos si sumabas los ministerios. Está muy bien para la emergencia, y lo digo con enorme agradecimiento a Cristina, porque en ningún otro país de América Latina se destinó un porcentaje tan grande del PBI, del siete por ciento, para los sectores populares. Pero no está bien que el Estado en manos de las corporaciones te robe el trabajo, después la comida, después el estudio y después la política. Los planes sociales me hacen acordar a esas películas de África que te muestran cómo el neoliberalismo destruía todo y después los helicópteros yanquis tiraban comida para que abajo se mataran por ella.<sup>37</sup>

Uno de los aspectos cuestionados del segundo gobierno de Cristina es la falta de articulación que su liderazgo había tenido para con las organizaciones. En cambio, entendían que se habría priorizado un vínculo directo entre el pueblo y el líder, obstaculizando la consolidación de las organizaciones populares. “El ideólogo del kirchnerismo era Laclau, no era Perón. Por lo menos en la última etapa. ¿Qué decía Laclau, o cómo lo traducían acá? Que el proceso se dirimía entre el líder y el pueblo, sin mediación de las organizaciones”.<sup>38</sup>

A esa crítica sobre el escaso lugar que la gestión de Cristina Fernández le daba a las organizaciones, se suma el eje centrado en la cuestión del trabajo, que los vincula, en el discurso, con la figura del papa Francisco. Desde 2013,<sup>39</sup> fecha en la cual Bergoglio accedió al papado, su discurso pasó a tener relevancia en la estructuración del proyecto del Movimiento Evita.

<sup>36</sup> Paula Abal Medina y Mario Santucho, “Puchero a la Evita”, *Crisis* (13 de noviembre de 2016), <https://www.revistacrisis.com.ar/notas/puchero-la-evita>.

<sup>37</sup> Emilio Pérsico, “Que esto no reviente”, 8.

<sup>38</sup> Abal Medina y Santucho, “Puchero a la Evita”, párr. 19.

<sup>39</sup> En el segundo día del Cónclave de 2013, el 13 de marzo, Jorge Mario Bergoglio era elegido sumo pontífice de la Iglesia católica. A los 76 años, Bergoglio se convirtió en el papa número 266.

El planteo es la articulación de un espacio de unidad que abarque un espacio político que incluya a los grupos ligados al peronismo y al nacionalismo popular, hasta espacios de izquierda o el anarquismo más ligados a la idea del contrapoder. Allí se muestran tributarios a la iniciativa del papa Francisco y de Juan Grabois. En ese contexto, la organización de la CTEP se piensa como un espacio potente de negociación con el Estado.

En ese marco, las demandas de tierra, techo y trabajo se fueron articulando en torno a un proyecto que expresara a la organización. De esta forma, quedaron delineados los tres ejes de la economía popular.

TIERRA: por una reforma agraria integral y popular que respete la naturaleza del avance arrollador del monocultivo, la megaminería y extractivismo, reafirmando los derechos de campesinos, agricultores familiares y pueblos originarios. TECHO: por una reforma urbana que garantice una real integración de los 4228 barrios populares de la Argentina para que todos los vecinos de villas y asentamientos puedan gozar de los derechos habitacionales elementales (agua, cloacas, luz, gas) y de un barrio digno (calles, plazas, luminarias, salitas, jardines, transporte público, conectividad, acceso de ambulancias, bomberos, recolección de residuos, etc). TRABAJO: por derechos laborales para todos los trabajadores de la economía popular. Universalización del Salario Social Complementario y pleno acceso a la Seguridad Social (ART, obra social, Jubilación, etc.). Fomento a la producción popular, única alternativa frente al mercado laboral cada vez más excluyente.<sup>40</sup>

Esas demandas articuladas en torno a un programa-proyecto debían canalizarse en torno a un sindicato que era la herramienta que establecería un vínculo formal con el Estado. Esa herramienta “natural” en la disputa por los intereses económicos es el gran desafío, puesto que existe un vacío para las organizaciones populares y los trabajadores de la economía popular. En ese marco, comienza el acercamiento por el reconocimiento de la CGT como representante organizado. El gran objetivo es lograr la solidaridad de los sectores trabajadores incluidos.

Estos posicionamientos ideológicos en lo vinculado al proyecto se tradujeron en distintas posturas políticas. Es decir, interesa también analizar

---

<sup>40</sup> Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, “Sin tierra, techo y trabajo, la reforma es contra los de abajo” (30 de octubre de 2017), <https://ctepargentina.org/sin-tierra-techo-trabajo-la-reforma-los/>.

la dimensión de la táctica política para la concreción de la estrategia *política* o proyecto de largo plazo que la organización plantea.

Para qué queremos gobernar en el 2015 es lo que tenemos que discutir como proyecto de partido. Un punto importante es el de profundizar la integración regional, si no avanzamos en la cadena productiva, en el Banco del Sur, tenemos una limitación. Además tenemos que encarar algunos problemas que tiene el país como que una tercera parte de su fuerza de trabajo no tiene plenitud de derechos. Tenemos que dar una respuesta a esto porque no se da solamente con el crecimiento económico.

El distanciamiento con la conducción de Cristina Fernández siguió profundizándose durante la primera parte del gobierno de Macri. En ese contexto, las tareas que la organización se planteaba tenían que ver con construir fuerza propia y ser tácticos en las alianzas que construyeron con Randazzo. Es decir, el camino hacia la economía social se lo plantearon en un horizonte lejano en la actual coyuntura y el posicionamiento para las elecciones legislativas de 2017 era solo una etapa dentro de esa visión de más largo plazo.

Haremos alianzas, como también vamos con Moyano. Vamos con Randazzo como hicimos la marcha con Moyano. Pero nosotros queremos cambiar todo eso. Son todas cuestiones y alianzas tácticas. Como tampoco lo fue Cristina ni el proceso anterior. Yo fui parte de ese proceso, pero fue una alianza. Yo quiero construir otra cosa. Cristina dice públicamente que está a favor del capitalismo. Yo no estoy a favor de eso. Nos van a ver aliados con distintos sectores, pero queremos construir una cosa diferente. Queremos la economía popular, queremos la economía social, creemos en la construcción de la unidad latinoamericana en base a la unidad de los pueblos, de la integración en serio. Queremos cosas diferentes, queremos construir una sociedad más justa.<sup>41</sup>

El planteo tiene una fundamentación histórica y se sostiene en el hecho de pensar la etapa macrista como de repliegue de las fuerzas populares. En ese marco, las alianzas tienen como objetivo preservar las fuerzas políticas a la espera de coyunturas favorables.

... O puede ser, como pienso yo, que venimos de Cancha Rayada (por la batalla del 19 de marzo de 1818, donde San Martín fue derrotado por las fuerzas realistas en Chile) y estamos construyendo Maipú (en referencia a la batalla del

<sup>41</sup> Emilio Pérsico, "Darle poder a los que no lo tienen", 3.

5 de abril de 1818, el decisivo triunfo de los independentistas en las afueras de Santiago de Chile). En ese caso, nosotros estamos salvando a toda una división del ejército de O'Higgins, tratando de rescatar caballos y la mayor cantidad de armamento, es decir recuperando lo más que podamos del proceso anterior para meterlo en el nuevo proceso. Esa es la tarea que tiene que cumplir el Evita. Es lo que hizo O'Higgins ese día: se despertó a la noche y dijo "no, muchachos, no vamos a pelear". Los levantó y salieron cagando para la montaña. Los que fueron a pelear ese día murieron todos".<sup>42</sup>

En ese marco de retroceso del campo popular, la organización apuntó a obtener ventajas de un Gobierno hostil a los movimientos. Aquí también hay una crítica implícita al sector "kirchnerista" que, según estas lecturas, reclamaba posturas tajantes frente a ciertas complejidades que deben afrontar los movimientos. Así, "... mientras el gobierno dé para este lado, no veo cuál es el problema. Hay un compañero sindicalista que dice yo quiero sacarle todo lo que pueda. Y para eso tengo que estar cerca, le manoteo, le saco".<sup>43</sup> De esta forma, en lo urgente, la postura es de negociación constante con un horizonte de transformación profunda de la economía.

... Necesitamos construir una Argentina más justa, porque venimos de doce años donde se creció, donde se achicó (muy poquito pero se achicó) la brecha entre los más ricos y los más pobres, hubo un gran aumento del consumo. Pero si vos no lográs romper la matriz de extranjerización, e ir avanzando gradualmente hacia un proceso más nacional, para democratizar la economía y salir de la enorme concentración existente, pues el destino está escrito.<sup>44</sup>

En estos párrafos, podemos pensar en un cambio en el horizonte identitario del movimiento. Así, de representar a los desocupados en el marco de un movimiento nacional y popular, comienzan a pensarse como la representación de los excluidos ante el fracaso de la recomposición del estado de bienestar clásico postulado por el peronismo. Por otro lado, la aspiración de representar a ese nuevo sujeto popular de la economía no tiene una relación directa con la inserción de la organización en un proyecto

---

<sup>42</sup> Abal Medina y Santucho, "Puchero a la Evita", párr. 38.

<sup>43</sup> *Ibid.*, último párr.

<sup>44</sup> *Ibid.*

colectivo que plantee o recoja esas demandas ¿Cuál es el proyecto político sobre el que se inserta esa aspiración de representación?

### **Algunas reflexiones finales**

El objetivo del trabajo era mostrar cómo las interpretaciones sobre las diferentes coyunturas fueron conformando y reconfigurando las nociones de proyecto político y del sujeto al cual la organización aspira a representar. Este abordaje implica pensar en términos históricos y procesuales las trayectorias de los movimientos en el marco de los agitados años que el trabajo aborda.

La recuperación de las trayectorias políticas de las organizaciones y las experiencias previas posibilitó reconstruir las tradiciones, las instancias de decisión, reactivación y sedimentación puestos en tensión en las coyunturas analizadas. Esto permitió comprender las diversas articulaciones de los movimientos y sus distintas formas de vinculación con los diversos actores sociales. Estas formas diferenciales que adquirieron los desplazamientos discursivos y los elementos simbólicos que predominarán en cada una de las identidades explican las disímiles maneras de vincularse con el espacio kirchnerista y con el gobierno de Macri.

Así pudimos identificar dos grandes momentos en las lecturas que el Movimiento Evita construyó sobre la representación y el proyecto político. De esta forma, logramos mostrar cómo la tradición peronista clásica, que hegemonizó la mirada que la organización construyó en los primeros años del kirchnerismo, fue dando lugar a un cuestionamiento más profundo anclado justamente en una revisión en torno del proyecto y del sujeto al cual aspiran representar.

De esta forma, la idea de reconstruir el clásico modelo de sustitución de importaciones basado en el mercado interno, sostenido en el pueblo como sujeto, entra en tensión. En ese marco, emerge otro proyecto político en el horizonte identitario del movimiento, en donde la idea del capitalismo nacional ya comienza a ser dejada de lado. En ese contexto, el sujeto al cual aluden comienza o delinarse hacia los excluidos de un sistema capitalista que ya no tendría la capacidad de incorporar al pueblo como antes se visualizaba. La idea de pueblo comienza a entrar en crisis

como elemento unificador de lo popular y se interpreta que el capitalismo, por su propia dinámica fragmentaria de la clase trabajadora, da lugar a construir otro sujeto que se representará anclado en los trabajadores de la economía informal. Así, en 2011, confluyeron, junto a otras organizaciones, en la conformación de la CTEP.

Este giro identitario nos permite comprender los posicionamientos que luego el movimiento irá construyendo hacia el interior del campo nacional y popular y con el liderazgo de Cristina Fernández. Lejos de postular una interpretación pragmática de la organización, el trabajo nos permite visualizar estas lecturas profundas que contribuyen a explicar las trayectorias políticas en los últimos años. La perspectiva teórico-metodológica del trabajo permite aportar evidencia empírica para analizar los imaginarios y la acción colectiva por fuera de las miradas dicotómicas de autonomía-cooptación.

Como cierre, podemos plantear que el proceso de reconfiguración de las identidades no puede pensarse por fuera de las experiencias históricas, ni tampoco rehuendo del espacio de libertad-creación que los actos de identificación generan en las organizaciones en las distintas coyunturas. En este aspecto, queda abierta la agenda de investigaciones para futuros desarrollos en estos agitados años recientes.

Mauricio Schuttenberg  
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales  
IdIHCS- UNLP-UNAJ-CONICET  
Buenos Aires, Argentina  
mauricioschuttenberg@gmail.com

Recibido: 1 de abril de 2020  
Aceptado: 3 de diciembre de 2020



### 3. Contribuciones para un análisis de la universidad desde el pensamiento complejo

Contributions to an Analysis of the University from the Perspective of Complex Thinking

Contribuições para uma análise da Universidade a partir da perspectiva do pensamento complexo

Gonzalo Miguel Mondino

#### Resumen

El propósito de este escrito es el análisis de las estructuras organizacionales inherentes a las instituciones de educación superior desde un marco conceptual específico: la complejidad. El escrito se estructura en torno a la delimitación de algunas tensiones que descubren los principales nodos de discusión sobre las organizaciones universitarias, siempre desde un enfoque complejo. El objetivo es validar argumentos desde la teoría como vector de análisis, de modo que su lectura pueda producir una suerte de heurística sobre el tema.

#### Palabras claves

Universidad — Complejidad — Organización — Sistemas complejos — Análisis

#### Abstract

The purpose of this writing is the analysis of the organizational structures inherent in Higher Education Institutions from a specific conceptual framework: complexity. The writing is structured around the delimitation of some tensions that the main nodes of discussion about university organizations discover, always from a complex approach. The objective is to validate arguments from the theory as a vector for analysis, so that their reading can produce a kind of heuristic on the subject.

#### Key words

University — Complexity — Organization — Complex systems — Analysis

#### Resumo

O objetivo deste trabalho é a análise das estruturas organizacionais inerentes às instituições de ensino superior (IES) a partir de uma estrutura conceitual específica: complexidade. A redação é estruturada em torno da delimitação de algumas tensões descobertas



pelos principais nós de discussão sobre organizações universitárias, sempre a partir de uma abordagem complexa. O objetivo é validar argumentos da teoria como vetor para análise, para que sua leitura possa produzir uma espécie de heurística sobre o assunto.

### Palavras-chave

Universidade — Complexidade — Organização — Sistemas complexos — Análise

“La complejidad no es un fundamento, es el principio regulador que no pierde nunca de vista la realidad del tejido fenoménico en la cual estamos y que constituye nuestro mundo”.<sup>1</sup>

El propósito de este escrito es el análisis de las estructuras organizacionales inherentes a las instituciones de educación superior, en particular de las universidades, pero desde un marco conceptual específico: la complejidad. Se puede decir, *prima facie*, que esta es una macroteoría con un altísimo potencial para la interpretación de objetos, sujetos y fenómenos desde las dimensiones filosófica, epistemológica, antropológica, gnoseológica y formal (matemática).

Entre los máximos exponentes de esta teoría, se encuentran Roger Lewin y Edgar Morin. El primero ha esbozado una versión radicalmente “dura” (tratamiento cuantitativo) aplicable a objetos y eventos de las ciencias naturales, por lo que su versión de la complejidad se caracteriza por un alto grado de formalización matemática (se soslaya para el análisis que aquí se pretende) muy utilizada para el estudio, por ejemplo, de los sistemas biológicos complejos. El segundo autor aporta categorías más “blandas” (tratamiento cualitativo), conceptuales, útiles para el análisis de fenómenos sociales y subjetivos, las que en definitiva habilitan interpretaciones en términos del lenguaje ordinario, es decir, no matematizables.

---

<sup>1</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2004), 146. A propósito del epígrafe y del título, cabe señalar que, si bien suele concebirse la complejidad como un paradigma, la intención de Morin ha sido siempre la de aportar principios reflexivos y un esquema de pensamiento en orden a habilitar una heurística aparentemente inagotable, soslayando así la necesidad (y ortodoxia) de un paradigma, evidente a lo largo y a lo ancho de sus obras, en las que destacan los conceptos rectores de *pensamiento, posicionamiento, enfoque, principios*, entre otros.

Aquí se exponen principalmente las tesis formuladas por Edgar Morin, aunque se mencionarán también las características que poseen los sistemas complejos según Lewin, con el objeto de mostrar una cierta correspondencia conceptual entre ambos autores.

El escrito se estructura en torno a la delimitación de algunas tensiones, en las cuales se incluye —en primer término y a modo de introducción— el argumento que funda este análisis, pensar las instituciones superiores como sistemas complejos, lo que implica tomar un posicionamiento con relación a sus dimensiones esenciales o estructurantes; en segundo lugar, se esboza una descripción del contexto en que se halla la universidad; seguidamente, se analizan los siguientes tópicos (tensiones): los modelos de universidad emergentes, la disyuntiva entre *reproducción y transformación social*, la dialógica entre autonomía y heteronomía, en el gobierno de la Universidad, cultura científica y cultura humanística, de las formas de organización del saber (entre la *cátedra* y el *departamento*).

Cabe aclarar que no se pretende esbozar un análisis acabado, sino contribuir a pensar esas tensiones o tópicos desde la perspectiva de la teoría de la complejidad y que, en efecto, hasta puede resultar en hipótesis ya conocidas y sostenidas por otros autores (como las de Burton Clark).<sup>2</sup> En cualquier caso, el objetivo es validar los argumentos desde la teoría como vector de análisis, de modo de que su lectura pueda producir una suerte de heurística sobre el tema.

### La universidad, un sistema complejo

Un asunto nodal y primario subyace —en las ciencias de la complejidad— en la pretensión de aportar entendimiento sobre los sistemas sociales: ¿cómo caracterizar las organizaciones en tanto sistemas complejos? Al respecto, datan de un veintenar de años los principales estudios abocados a los sistemas sociales desde la complejidad, los que recogen

---

<sup>2</sup> Cf. Burton Clark, *El sistema de educación superior: una visión comparativa de la organización académica* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1983).

aplicaciones teóricas y epistémico-metodológicas y sobre el tratamiento de datos sociales con aplicaciones directas a la ciencia política y al *management*.<sup>3</sup>

En este sentido, y no ajena a los atributos socioorganizacionales más comunes que cualquier análisis institucional o sociológico pretenda en general, la universidad constituye un complejo entramado relacional-funcional que amerita un desglose a partir del cual iniciar esta posible hipótesis para su comprensión. No obstante esta finalidad y, en primer lugar, es necesario acercarse a una descripción de los sistemas complejos.

Según Lewin,<sup>4</sup> los sistemas complejos comportan, al menos, diez características precisas:

1. **Comportamiento impredecible.** El sistema deriva azarosamente debido a la dependencia sensible de las condiciones iniciales y la sensibilidad a ciertas situaciones.
2. **Numerosas partes constitutivas y una densa red de interacciones y sutiles mecanismos de retroalimentación positiva y negativa.**
3. **Puntos de control del sistema.** Están dispersos, difusos, en toda la estructura del sistema.
4. **Conectividad.** Las partes de un sistema complejo se afectan mutuamente, aunque no tengan relación directa.
5. **Autoorganización.** Tendencia constante y espontánea para generar patrones de comportamiento global a partir de la interacción entre sus partes y con el entorno.
6. **Organización jerárquica.** Cualquier cambio que afecte a un elemento o componente del sistema complejo afectará también a cada uno de los elementos restantes y al conjunto jerárquicamente organizado.

---

<sup>3</sup> Cf. Elías Khalil y Kenneth Boulding, *Evolution, Order and Complexity* (New York: Routledge, 1996); también véase Raymond Eve, Sara Horsfall y Mary Lee, *Chaos, Complexity and Sociology: Myths, Models, and Theories* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1997).

<sup>4</sup> Cf. Roger Lewin, *Complejidad: el caos como generador del orden* (Barcelona: Tusquets, 1995).

7. **Sistemas contexto-dependientes.** Varían para adecuarse al medio externo, y adquieren propiedades diversas según el entorno para poder sobrevivir.
8. **Sistemas histórico-dependientes.** Adquieren características estructurales y de funcionamiento en estricta dependencia del tiempo, es decir, de las variaciones que acaecen en su transcurso.
9. **Irreductibilidad.** Son sistemas cuyo nivel de riqueza estructural y organizacional no puede simplificarse en un análisis de las partes.
10. **Cantidad de información.** La complejidad de un sistema está en estrecha relación con la cantidad de información que el sistema posee. A mayor cantidad de información, mayor complejidad.

Estas diez características son cualitativamente generalizables<sup>5</sup> a la organización de la universidad. La *impredictibilidad* hace referencia a que no es posible de ningún modo controlar en su totalidad las variables del sistema de las que depende su evolución, lo que hace de este un sistema altamente inestable, lo cual no implica un anarquismo organizacional, sino que la deriva del sistema. Puede obedecer (y de hecho lo hace) a causas no programáticas o previstas. Por ejemplo, la emergencia de sectores o áreas nuevas puede responder a la necesidad de adaptación al entorno (para contrarrestar los efectos del desorden que se importa desde el medio). En este sentido, cabe mencionar los relativamente nuevos departamentos de orientación y tutorías pedagógico-didácticas que surgen con la finalidad de revertir una (causa) falencia ajena a la organización.

El punto dos puede resultar más intuitivo o evidente que los restantes. Basta con representarse mentalmente la cantidad de dependencias interorganizacionales que interactúan entre sí para el desarrollo de la actividad académico-administrativa, y los efectos positivos o negativos que esos vínculos pueden producir (según innumerables factores personales e institucionales — estrictamente organizacionales—).

En los sistemas complejos, los puntos de control son aquellos que dan origen al comportamiento y al funcionamiento del sistema. En la

---

<sup>5</sup> Originalmente, estos principios fueron pensados para sistemas matematizables.

organización, no debe entenderse este punto como la deliberación consciente de quienes depende la toma de decisiones. Los puntos de control son el sustrato de representaciones que habilitan a cada actor para contribuir al funcionamiento de la universidad o, más precisamente, a un determinado modo de comportamiento organizacional. Más adelante en el texto, se referencia la idea (no propia) según la cual la cultura académica de los profesores deviene en ciertas prácticas y modos de concebir la universidad. Ciertamente, esa cultura constituye un punto de control (disperso).

Si se entiende la organización como un organismo viviente, la *conectividad* viene a implicar que la afección de una parte, por más imprescindible que aparezca con relación a las funciones prioritarias, pondrá en evidencia que existe una conexión entre todas las partes, ya que se verán afectadas. Esta característica está muy relacionada con la de *organización jerárquica*: del mismo modo que una célula forma un tejido, el cual a su vez forma un órgano y el conjunto de estos un sistema, ocurre en la universidad. Piénsese, por ejemplo, en cada uno de los integrantes de algún consejo de facultad, instituto o departamento, los que a su vez forman parte de las facultades, las que junto con otras dependencias constituyen la universidad en su totalidad. Es por eso que los cambios más ínfimos (célula, persona) pueden producir efectos en los más altos niveles de la organización (organización jerárquica y conectividad).

Las características de *autoorganización* y *contexto-dependientes* pueden explicarse mediante el concepto de autoecoorganización, el que —según Morin (más adelante también citado y desarrollado)— denota los altos niveles de autonomía de los sistemas complejos para organizarse y funcionar por sí mismos, en estricta dependencia del medio externo (eco). Si bien es cierto que en los ámbitos universitarios existen ciertas normativas ordenadoras, la autonomía ha sido —y es aún— una nota constitutiva que atraviesa el sustrato institucional desde los niveles más básicos (cátedra, por ejemplo) hasta los más elevados o jerárquicos (gobierno

institucional). Pero ninguna de las organizaciones universitarias se erige con una autonomía desincardinada, sino más bien contextualizada.<sup>6</sup>

Con relación a lo *histórico-dependiente*, la organización universitaria no tiene una acción y una estructura homogénea durante cierto período ordinario (puede considerarse un año o ciclo lectivo). Por ejemplo, el tamaño estructural —dentro los límites concretos del establecimiento— es variable (cíclicamente) según el período de clases o exámenes, y los mecanismos internos —acciones, funciones y energías empleadas— son diversos en los diferentes ámbitos según esos períodos. Pueden pensarse así otras estructuras que manifiesten esta característica, como las transformaciones organizacionales que generan los cursos de ingresos, o la difusión de carreras, los concursos, los procesos de acreditación cada cierto tiempo, etc. En definitiva, se trata de estructuras preconcebidas, pero no estables, como emergentes temporales o cíclicos.

La *irreductibilidad* refiere a que su riqueza estructural no es igual a la suma de cada una de las partes, sino que es producto de la complejidad de sistema. Y en todo caso, el análisis unidimensional de la parte no permitiría captar esa riqueza. Los estudios de Burton Clark, por ejemplo, ponen de manifiesto esta y otras características, ya que no dedica su esfuerzo al análisis de unidades aisladas, sino que intenta —y logra— abordar la complejidad de los fenómenos que analiza, es decir, los conecta estructuralmente.<sup>7</sup>

Por último, *la cantidad de información* consiste sencillamente en el procesamiento de la información necesaria para que el sistema funcione. Sin duda, esta nota define la universidad como sistema complejo, puesto que la información necesaria para su funcionamiento puede llegar a niveles incalculables. Esa información consiste en los datos que circulan para ordenar las acciones, para poner en funcionamiento el sistema. Cada

---

<sup>6</sup> Sirva esta última aclaración para comprender la aparente paradoja que puede leerse en la idea anterior: *autonomía en estricta dependencia del medio externo*.

<sup>7</sup> Este autor presenta una definición de sistema abierto y flexible, en permanente intercambio con el contexto, absolutamente compatible con las ideas aquí expuestas. Cf. Burton Clark, *El sistema de educación superior: una visión comparativa de la organización académica* (México: Nueva Visión, 1993).

parte de la organización necesita la información pertinente para operar. Luego, si nos representamos la cantidad de partes y las multiplicamos por la cantidad de información<sup>8</sup> (se puede cuantificar mediante una fórmula que mide precisamente la cantidad de información) de la que necesita disponer cada uno de los miembros de las diferentes partes, el resultado sería astronómico.

En contraste, pensemos en una empresa simple de transporte de encomienda. La información que se necesita es muy básica: remitente, destinatario, el paquete, el costo, la distancia y el tiempo de entrega. Ahora pensemos en la diversidad de tareas, por área, en la cantidad de áreas que configuran la red de funcionamiento de cada sector (por ejemplo, el de personal o recursos humanos) y todos los sectores que constituyen la empresa universitaria. Valga este contraste para poner en evidencia la cantidad de información que caracteriza a los sistemas complejos.

Estas características han sido transpoladas de modo cualitativo-conceptual y, seguramente, cualquier reparo —u objeción— tiene cabida, puesto que la interpretación lingüístico-semántica que se hizo carece de la exactitud matemática sobre la base que el mismo Lewin las propone. En definitiva, parece plausible una aplicación de estos principios a la estructura y el funcionamiento de la organización universidad, por lo que se puede afirmar que, sin lugar a duda, estamos frente a un sistema altamente complejo.

### Breve descripción del contexto global

Si hay un signo que caracteriza este momento histórico<sup>9</sup> en contraste con épocas pasadas es la desconfianza y el descrédito en las instituciones sobre las cuales se construyó la *modernidad* (la nación, la justicia,

<sup>8</sup>  $C_i = \log_2 1/P$  (logaritmo en base dos de la inversa de la probabilidad).

<sup>9</sup> En relación con el período histórico actual, Morin demarca algunas problemáticas identitarias: la planetarización del malestar social; la ambivalencia que revelan la ciencia, la técnica y el desarrollo económico como motor de un progreso seguro; la privatización de los males, indicador de una sociedad sometida a la atomización, al anonimato, a las restricciones mecánicas y mutilantes, a la pérdida de sentido y a la degradación moral que conlleva la pérdida de responsabilidad. La occidentalización del mundo ha sido el resultado de la primera mundialización impulsada por el cuatrimotor: ciencia, técnica, industria e interés económico. Cf. Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl Motta, *Educación en la era planetaria* (Barcelona: Gedisa, 2003).

la familia, la escuela, la iglesia, entre las principales). Sin embargo, y frente a esa crisis, la universidad se ha preservado como una de las instituciones sociales que con mayor atino puede todavía dar respuestas a las demandas sociales, tal vez porque ha logrado sostener las funciones que le dieron identidad en ese período histórico y, aún, otras de carácter más original. Estas funciones son las necesarias —y excluyentes— para la constitución de tal empresa:

1. el cultivo y la difusión del saber superior,
2. la presencia de la investigación,
3. la formación de profesionales,
4. la docencia universitaria como difusión del saber.<sup>10</sup>

El ideal moderno del determinismo, al que se contribuyó con gran esmero desde los ámbitos universitarios, signado por el orden y el progreso, entró en crisis por la emergencia de un paradigma que conceptualiza las anomalías como un nuevo modo de entender la realidad, el contexto y lo global: gobierna la incertidumbre, lo inacabado, la no linealidad (lo recursivo), se reintroduce el sujeto. Es la concepción compleja de un mundo globalizado.

En este contexto de cambio y transformación, la universidad, entendida como institución social, debe enfrentar el reto de asumirse como una empresa compleja, lo que implica una autorregulación mediante principios, concepciones y racionalidad propias. Ya no se trata de concebir sobre la base de un linaje de causalidad lineal que, ante ciertos problemas, determinadas causas producirán tales efectos. Esta es la lógica con que suele pensarse el trinomio sociedad-universidad-individuo, visión según la cual no hay sujeto, no hay conciencia ni autonomía.

Desde la óptica de la complejidad, la universidad se halla inmersa en un proceso recursivo (con la sociedad y el sujeto) en donde los efectos y los productos son necesarios para el proceso que los genera. El producto

---

<sup>10</sup> No es objeto de este trabajo discurrir en detalle en torno a dichas funciones, pero en caso de que al lector le resulte necesaria o interesante esta cuestión, se sugiere ver el texto de Ciro Parra Moreno, “La universidad, institución social”, *Estudios sobre educación* 9 (2005): 145-165.

es productor de aquello que lo produce.<sup>11</sup> Más allá del juego de palabras, el ángulo de la causalidad recursiva<sup>12</sup> permite entender que toda empresa de carácter social es un sistema en permanente intercambio con el entorno, y en ese intercambio se ven afectadas todas las partes: individuo y empresa, entendida esta última como la condición de posibilidad del sujeto.<sup>13</sup> Así, la universidad, organismo viviente, se autoorganiza y realiza su autoproducción. Al mismo tiempo, realiza la autoecoorganización y la autoecoproducción.

Relacionado directamente con el principio hologramático<sup>14</sup> según el cual la información del todo se encuentra en cada una de las partes y el todo tiene la misma forma (isomorfismo) que cada una de las partes, el concepto de autoecoorganización tiene valor muy particular:

Estamos frente a sistemas extremadamente complejos en los que la parte está en el todo y el todo está en la parte. Esto es válido para la empresa que tiene sus reglas de funcionamiento y, en cuyo interior, juegan las leyes de la sociedad en su totalidad.<sup>15</sup>

Es en este sentido que se puede sostener que el orden social (global) subyacente es producto y productor de la acción específica que compete a la universidad como institución social, y viceversa.

---

<sup>11</sup> Cf. Edgar Morín, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2004).

<sup>12</sup> La idea de recursividad es, entonces, una idea que rompe con la idea lineal de causa/efecto, de producto/productor, de estructura/superestructura, porque todo lo que es producido reentra sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo autoconstitutivo, autoorganizador y autoproducido. La recursividad constituye así uno de los siete principios del pensamiento complejo (según Morín).

<sup>13</sup> La *reintroducción del sujeto epistémico en el objeto de conocimiento* es un principio con el que Morín caracteriza el pensamiento complejo. En los procesos educativo-formativos, como los que se producen en el seno de las universidades, el sujeto es un conceptuador-observador-estratega, inmerso en la realidad con un rol activo, creador. Cf. Edgar Morín, et al., *Educación en la era planetaria*, cap. II, 49-74.

<sup>14</sup> Cf. Edgar Morín, *El Método III: el conocimiento del conocimiento* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1988).

<sup>15</sup> Morín, *Introducción al pensamiento complejo*, 125. El principio hologramático es otro de los siete principios del pensamiento complejo.

## La universidad emergente

La universidad, como todo fenómeno organizacional y, por cierto, viviente, tiende a transformarse, a mutar, a cambiar en pos de sobrevivir.

El fenómeno de la desintegración y de la decadencia es un fenómeno normal. [...] La única manera de luchar contra la degeneración está en la regeneración permanente, dicho de otro modo, en la aptitud del conjunto de la organización de regenerarse y reorganizarse haciendo frente a todos los procesos de desintegración.<sup>16</sup>

Esto es válido a todo nivel. Si consideramos que en la universidad existe producción, intercambio y socialización, entramos a pensar una reorganización o regeneración que no puede obviar el marco según el cual se establecen los intercambios y en el que las producciones (productos) adquieren valor social: el mercado. Es por esto que una empresa se auto-ecoorganiza en torno a su mercado.

Frente a la desterritorialización y la expansión planetaria del mercado, la universidad pasa a tener una doble función: por un lado, debe adaptarse a los avances científicos e integrarlos; corresponder la demanda de formación, no solo local sino mundial, proporcionando profesores para nuevas profesiones; y, por otro lado, ser capaz de aportar una cultura, es decir, de brindar una educación metaprofesional. En acuerdo con Morin,

... la universidad tiene que adaptarse, simultáneamente, a las necesidades de la sociedad contemporánea y llevar a cabo su misión trans-secular de conservación, transmisión, enriquecimiento de un patrimonio cultural sin el cual no seríamos más que máquinas que producirían y consumirían.<sup>17</sup>

En el marco de la dialógica de los condicionantes contextuales y organizacionales degeneración/reorganización/globalización, no es de extrañar que las empresas universitarias hallen como alternativa viable, ya no solo para la subsistencia, sino más aún para un mejor posicionamiento

---

<sup>16</sup> Ibíd., 126. Análoga a la *autoorganización* propuesta por Lewin.

<sup>17</sup> Edgar Morin, *La cabeza bien puesta: repensar la reforma, reformar el pensamiento* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 87.

en el mercado del conocimiento, las ofertas de educación a distancia, las sedes o franquicias, los programas articulados y los convenios.<sup>18</sup>

Otro concepto que, desde el ámbito de los estudios de las instituciones de educación superior puede esclarecer la tesis que se sostiene, es el de la *universidad emprendedora*, aportado por Burton Clark. Así denomina este autor a las universidades que de modo más exitoso han logrado adaptarse al entorno.

La Universidad Emprendedora realiza modificaciones en su cultura y en su estructura organizacional, con el ánimo de generar una respuesta más proactiva, innovadora y ágil, que dé origen a una diversidad de líneas de estudio, nuevas áreas de investigación, nuevos centros de investigación y otras instancias que gestionan la relación entre la universidad, la economía y la sociedad. [...] Se trata de un tipo de universidades que durante la última década del siglo pasado asumieron de manera exitosa los procesos de ajuste al nuevo entorno a través de la adopción de cambios que hicieron posible aumentar su capacidad de respuesta y adaptación al mismo.<sup>19</sup>

No obstante todo ello, es un gran desafío para las universidades la consolidación de su identidad institucional, puesto que los procesos de readaptación, integración y desintegración, localización y desterritorialización, no son más que ensayos estratégico-organizacionales de respuesta a un contexto en el que las demandas de adaptación y cambios son tan frecuentes como profundas. Si bien es cierto que como toda empresa las instituciones de educación superior disponen de ciertos documentos internos y de propaganda donde se explicitan, entre otras notas, la misión y la visión, esa consolidación identitaria, más que un discurso, refiere a una operatoria institucional o modo de producción de las actividades, servicios y procedimientos que evidencia y que *se traducen* en cada una de las dependencias y tareas, de arriba hacia abajo y a lo ancho de las

<sup>18</sup> Para un acercamiento a la temática de las modalidades o nuevas ofertas educativas universitarias, se sugiere el texto de Carmen García Guadilla, "Complejidades de la globalización e internacionalización de la educación superior. Interrogantes para América Latina", Cuadernos del CENDES 22, n.º 58 (enero-abril 2005): 1-22, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40305802>.

<sup>19</sup> Edwin Tarapuez Chamorro, Hugo Osorio Ceballos y Ramiro Parra Hernández: "Burton Clark y su concepción acerca de la universidad emprendedora", *Tendencias* XIII, n.º 2 (julio-diciembre de 2012): 109, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4242056>.

estructuras organizacionales —esto es, a todo nivel—, un sello, una marca organizacional.

Por ejemplo, la puesta en práctica de ciertos valores institucionales, asumidos como identitarios, con coherencia y pertenencia en cada uno de los sectores en que se manifiestan (sin exclusividad de los sujetos o áreas) constituye un hito fundamental en lo atinente a la identidad. Esto implica que, a diferencia de una visión segmentada y parcelada de la institución, en la que la identidad se ofrece en cuanto producto, es necesario recuperar una visión hologramática según la cual no solo cada parte hace al todo, sino que el todo está también inscripto en cada parte: la identidad es, a la vez, un todo institucional presente en cada parte, y esa totalidad —como tal— integra cada parte. En palabras de Morin:

... la organización compleja del todo (holos) necesita la inscripción (engrama) del todo (holograma) en cada una de sus partes que sin embargo son singulares; de este modo, la complejidad organizacional del todo necesita la complejidad organizacional de las partes, la cual necesita recursivamente la complejidad organizacional del todo. Las partes tienen su singularidad cada una, pero no por ello son puros elementos o fragmentos del todo; al mismo tiempo son micro-todo virtuales. De ahí la riqueza de las organizaciones hologramáticas: a) las partes pueden ser singulares u originales al mismo tiempo que disponen de los caracteres generales y genéricos de la organización del todo; b) las partes pueden estar dotadas de relativa autonomía; c) pueden establecer comunicaciones entre sí y efectuar intercambios organizadores; d) pueden ser eventualmente capaces de regenerar el todo.<sup>20</sup>

Aunque, como ya se afirmó anteriormente, Morin no fijó su atención en las organizaciones sociales ni mucho menos en la universidad (al menos en lo relativo a la exposición sobre este principio de la complejidad), su concepto es fácilmente extrapolable en este análisis, y puede incluso erigirse como rector de cualquier política institucional que pretenda esa consolidación de la identidad.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Morin, *El Método III: el conocimiento del conocimiento*, 113.

<sup>21</sup> Puede recurrirse, también, al concepto de “individuo holográfico” para profundizar sobre estas nociones, pero en relación directa con la identidad. Cf. Morin, *El método V: la humanidad de la humanidad, la identidad humana*, 257.

## La disyuntiva entre reproducción o transformación social

Tecnicidad y especialización son dos factores que, desde la óptica de la complejidad, contribuyen a la reproducción del *statu quo* predominante. Esto es así porque nuestra cultura encarna esos modos de hacer y conocer, modos que, por cierto, encuentran legitimidad social en los ámbitos académicos de la universidad. En otras palabras, la arqueología del saber pone de manifiesto que el modo en que se han organizado de un tiempo a esta parte los conocimientos ha contribuido con gran éxito y esmero a la construcción y a la reproducción de los modelos sociales actuales, por ejemplo, la hiperespecialización contribuye directamente a la división del trabajo. La experticia y la tecnificación devienen en una inaptitud para concebir la totalidad, y así el ciudadano pierde el derecho al conocimiento, lo que impide el desarrollo de un espíritu escéptico y crítico.<sup>22</sup> Así es que el desposeimiento del saber plantea el problema histórico y capital de la necesidad de la democracia cognitiva.

Según Morin, en la aprehensión de la cultura operan dos procesos: el *imprinting* y la normalización. La cultura llega a inscribir en el individuo su *imprinting*, impronta matricial frecuentemente sin retorno que marca a los individuos en su modo de conocer y de comportarse desde la tierna infancia y que se profundiza con la educación familiar y luego escolar. El *imprinting* se acompaña de una normalización que acalla toda duda o impugnación de sus normas, verdades y tabúes. De ahí el carácter aparentemente implacable de los determinismos interiores al espíritu.

Se puede decir que es en la universidad donde —en esencia— se producen (y reproducen) los modos de conocimiento —*imprinting*— (o el lugar donde se legitima el modo de conocimiento que corresponde a la ciencia), esto es, donde se gesta la cultura: “Una cultura produce modos de conocimiento entre los humanos sometidos a esa cultura, quienes, por

---

<sup>22</sup> En Morin, el saber y el conocimiento son tales cuando habilitan la posibilidad de concebir totalidades, relaciones de las partes en un todo. El conocimiento o saber no es meramente la capacidad de aplicar o generalizar informaciones, sino que lo son esencialmente cuando dan lugar al sujeto, capaz de tomar distancia de los procesos originales de *imprinting* y normalización.

su modo de conocimiento, reproducen la cultura que produce esos modos de conocimiento”.<sup>23</sup>

Otro concepto clave para entender la posición de Morin sobre esta disyuntiva (reproducción vs. transformación) es el de *intelligentsia*. Afirma al respecto:

... la inserción contemporánea de la intelligentsia técnica y científica en las instituciones, los consejos y las comisiones atenúa, suprime incluso, su desarraigo relativo al mismo tiempo que la encierra en los saberes parcelarios y tabicados y en un mundo unidimensional. Esta intelligentsia está por naturaleza profesionalizada, burocratizada, corporativizada, y cada vez más pertenece a los estatus que le pertenecen.<sup>24</sup>

El *desarraigo* en este contexto viene a significar la posibilidad de autonomía y transformación, o cambio respecto de lo impreso y normalizado por la cultura (universitaria).

Frente a este estado actual de la cuestión, la concepción epistemológica y antropológica que organiza la actividad en la universidad conlleva inevitablemente a la reproducción, pues pensar la complejidad implica un cambio radical, en el que la transformación social no consiste solo en la movilidad de clase o en el acopio de capital cultural, sino que es esencialmente plantear una reforma a todo nivel, en términos dialógico-recursivos: la reforma de la enseñanza debe dar lugar a la reforma del pensamiento, y la reforma del pensamiento debe conducir a la reforma de la enseñanza. En relación con la universidad, sostiene Morin:

La reforma de la universidad no debería conformarse con una democratización de la enseñanza universitaria y con la generalización del estado de estudiantes. Se trata de una reforma que concierne a nuestra aptitud para organizar el conocimiento, es decir, para pensar.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Edgar Morin, trad. por Ana Sánchez, *El método IV: las ideas* (Madrid: Cátedra, 1972) p. 28.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>25</sup> Morin, *La cabeza bien puesta*, 88.

## **Dialógica entre autonomía y heteronomía en el gobierno de la Universidad**

Una síntesis de algunas ideas fuerza anteriores pueden conducirnos a posicionarnos correctamente, desde la complejidad, con relación a la forma de gobierno que conviene a la universidad en el contexto actual.

En primer término, es menester retomar el concepto de autoecoorganización. Toda empresa se autoecoorganiza o, en principio, toda aquella que sea compleja. Esto quiere decir que posee un grado aceptable de autonomía, pero que al mismo tiempo depende del entorno (en el caso de la universidad, se propuso como contexto de desarrollo global del mercado), es decir, que interacciona, que instaura una sinergia entre entorno y organización.

Según Morin, la posibilidad de una empresa radica en la capacidad de contextualizar su actividad, al mismo tiempo que se autoproduce. En este sentido, defiende una forma de gobierno autónoma-dependiente (valga el oxímoron).

Por otro lado, se han expuesto algunas ideas que dejan entrever la infertilidad de los modos de conocer —y luego de gobernar— que podrían devenir en heteronomía, ya que de este modo se opacaría la autonomía (o la presencia del sujeto).

En todos los casos, la autonomía en el gobierno universitario permitiría situar la acción de la universidad en un contexto de límites flexible (de lo local a lo global, de lo micro a lo macro), trascendiendo de este modo el arraigo territorial que los Estados imprimen sobre las políticas heterónomas. No es menor que, para Morin, la formación ciudadana debe circunscribirse al mundo entero (ciudadanos del mundo) y no necesariamente a los Estados nacionales.

## **Cultura humanística y cultura científica**

Quien desee indagar acerca de los grandes interrogantes del hombre, sobre el bien, el mal, la justicia, la trascendencia del ser entre otros, recurrirá seguramente a fuentes bibliográficas del siglo XVIII hacia atrás, puesto que esta cultura humanística se extendió, principalmente, en el período

que va desde el Renacimiento hasta ese siglo XVIII. En ese contexto de reflexión humanística, tuvieron lugar los grandes problemas fundamentales sobre la existencia del hombre y de Dios, sobre la naturaleza humana y el sentido de la vida.<sup>26</sup> En adelante, comienza a surgir una nueva perspectiva científica apoyada en los principios del determinismo y el mecanicismo, pilares de una física incorruptible. Producto del viraje epistemológico, las culturas académicas comienzan a dejar de lado esa imperiosa necesidad de esclarecer la condición humana y su conducta, la preocupación por la situación del hombre en el mundo, por el bien, el mal, por la sociedad. Incapaz de responder a los interrogantes más fundamentales, aquellos que fueran su estandarte durante su apogeo, la cultura humanista no solo pierde su hegemonía, sino también su pertinencia.

En contraste con el carácter general de esa cultura, la cultura científica se caracteriza por el desarrollo de las disciplinas especializadas, cuyos conocimientos, que aumentan exponencialmente desde el siglo XVIII en adelante, se organizan sobre la base de tres operaciones restrictivas (desde el punto de vista epistemológico): (a) la formalización, que permite reescribir el mundo en un lenguaje lógico-matemático, preciso, exacto y valedero para todo tiempo y lugar (universalidad); (b) la reducción, que permite inscribir los conocimientos en disciplinas cada vez más especializadas al desintegrar los fenómenos complejos en sus partes más simples (por ejemplo, la reducción de lo humano a lo biológico); y (c) la disyunción, que excluye cualquier vínculo entre las entidades separadas por la clasificación, y entre la naturaleza y el hombre.<sup>27</sup>

Indudablemente, la ruptura entre estas dos culturas es radical y el predominio de la científica sobre la humanista, evidente (basta con tomar

---

<sup>26</sup> Cf. Morin, *El método IV: las ideas*.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 72. Asimismo, estas características son casi análogas a los principios del pensamiento simplificador (inherente a esas operaciones mencionadas), a saber: (a) analítico-abstractivo: el todo se separa en partes y se abstraen los elementos comunes, en detrimento de lo particular-concreto y de lo integral-organizativo; (b) reductivo: la complejidad cualitativa integral se reduce a los elementos más básicos o simples, en detrimento de las “propiedades emergentes” del nivel superior de organización; y (c) disyuntivo: los opuestos se excluyen como contradictorios en detrimento de la complementariedad y la unión del todo.

conocimientos sobre los costes del financiamiento que, para investigación, reciben una u otra para corroborar esta última afirmación).

Las consecuencias de esta fragmentación se manifiestan en dos niveles. El primero, y más general (o amplio), es el sociocultural. El obstáculo principal que genera la producción y la acumulación de un conocimiento cuantitativo y parcelado es una cierta incapacidad para la reflexión. No hay reflexión sobre lo que se encuentra disjunto. Este proceso de pensamiento necesita de la contextualización y el conocimiento del todo, del sujeto que pretende conocer su conocimiento. En este sentido, Morin sostiene:

... el conocimiento científico no se conoce a sí mismo, no conoce su papel en la sociedad, no conoce el sentido de su devenir, ignora las nociones de consciencia y de subjetividad, y con ello se priva del derecho a la reflexión... Con esa crisis de reflexividad viene aparejada la crisis de las ideas, ideas generales que están cada vez más incardinadas de la cultura humanista... el especialista recusa las ideas generales por que las cree necesariamente huecas.<sup>28</sup>

Como consecuencia de ello, el hombre es invalidado, reemplazado por “el experto”, quien se halla en la cima de la competitividad.

Por otro lado, en el nivel institucional —de menor extensión e incluido en el anterior— ocurre que si cada disciplina posee una determinada matriz, la que agrupa el conjunto de teorías, principios, métodos y técnicas específicos, esa matriz cristaliza un cierto estilo intelectual y un posicionamiento epistemológico con relación al saber, construyendo en torno de la práctica una cultura particular o característica de la disciplina. Este no es un dato menor puesto que, además de la dimensión epistemológica, esos estilos se encuentran atravesados por una dimensión axiológica y de creencias, inherente a la matriz.

Estudios como los de Burton Clark y Toni Becher señalan que esas creencias son imprescindibles al momento de interpretar el significado de las tendencias sociales y de producir respuestas consideradas adecuadas.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>29</sup> *Cf.* Burton Clark: *El sistema de educación superior*; Tony Becher, “Las disciplinas y la identidad de los académicos”, *Pensamiento Universitario* 56 (1993).

En todos los casos, esos procesos de *interpretación* y *adecuación* quedarán subsumidos en las concepciones filosóficas y antropológicas en que se fundan cada una de las disciplinas. Además, según Clark, el conocimiento tiene serias implicancias en la organización. No es una extrañeza entonces que las decisiones de los académicos, muchas veces, en el gobierno de las instituciones educativas superiores, encuentren argumento en las creencias, en la cultura académica. En esta línea de argumentación, sería lógico que profesores universitarios a cargo de disciplinas enmarcadas en la cultura científica, obedientes al trinomio división-especialización-competitividad planteen con sobrados argumentos la cuestión de la selectividad y la restricción, mientras que la contraparte, desde una concepción más humanista, bien podría sostener la necesidad de democratizar el acceso. En términos generales, existe una presión sobreadaptativa que lleva a adaptar la enseñanza y la investigación a las demandas económicas, técnicas, administrativas del momento, a adaptarse a los últimos métodos, a las últimas recetas del mercado, a reducir la enseñanza general, a dejar al margen la cultura humanística.

Una opción concreta propuesta por Morin, en aras de romper la escisión cultura humanista/cultura científica, consistiría en instituir en todas las universidades y facultades *un diezmo epistemológico o transdisciplinario*, que preservaría el diez por ciento del tiempo de los recursos para una enseñanza común que trate sobre los presupuestos de los diferentes saberes y sobre las posibilidades de comunicación entre ellos. De esta manera, el diezmo podría dedicarse a:

1. el conocimiento de las determinaciones y los presupuestos del conocimiento;
2. la racionalidad, la científicidad, la objetividad, la interpretación;
3. la argumentación;
4. el pensamiento matemático;
5. la relación entre el mundo humano, el mundo viviente, el mundo físico-químico, el cosmos;
6. la interdependencia y las comunicaciones entre las ciencias;

7. los problemas de la complejidad en los diferentes tipos de conocimiento;
8. la cultura de las humanidades y la cultura científica;
9. la literatura y las ciencias humanas;
10. la ciencia, la ética y la política, etcétera.

Será oportuno cerrar este apartado, más que con una afirmación conclusiva, con un interrogante que se plantea Morin, el cual reescribo de la siguiente manera: ¿cómo abordar conjuntamente el problema de la reestructuración de los principios del conocimiento y el de la reestructuración de la escuela y la universidad, esto es, de la organización sociocultural de la producción y transmisión de los conocimientos?<sup>30</sup>

### **De las formas de organización del saber (entre la cátedra y el departamento)**

Indudablemente, quien pretenda instituir de alguna forma el pensamiento complejo en la universidad, no podrá hacerlo desde esa organización básica que representa la *cátedra*, pues esta constituye la suma de las contraindicaciones para la promoción de un pensamiento complejo: en primer lugar, se destaca la imposibilidad de “diálogo académico”, puesto que la autoridad es unipersonal; en segundo orden, la experticia o especialización, que no permite la visión de conjunto, con la consecuente reducción del campo de conocimiento; en suma, el aislamiento y la fragmentación cognoscitiva, muchas veces privativa del contexto.

Asimismo, lo antedicho tampoco implica que la opción radical para el desarrollo de una concepción compleja sea el *departamento*. En esencia, ambas formas de organización académica (la cátedra o el departamento) no conllevan determinaciones epistemológicas, sino que constituyen diversos modos de administración o gestión de la autoridad con relación al conocimiento, la práctica educativa o la investigación. En efecto, existen departamentos que, aún sobre la base de un liderazgo compartido y de

---

<sup>30</sup> Cf. Morin, *El método IV: las ideas*.

responsabilidades distribuidas entre los académicos, continúan asistiendo a la parcelación y especialización del saber, esto es, a una lógica disciplinaria.

Sin embargo, no puede negarse que la estructura más flexible y democrática del departamento puede facilitar el acceso a la inter, pluri, multi y transdisciplinariedad.<sup>31</sup> En acuerdo con esto, Toribio señala:

... en algunas universidades norteamericanas frente al aislamiento a que había llevado la estructura departamental, han surgido otras unidades, como los institutos, los centros, las escuelas interdisciplinarias o los departamentos basados en problemas específicos, cuyo denominador común es la reunión de académicos de diferentes disciplinas. En Alemania, desde la década del '60, a través de diferentes iniciativas, se ha tratado de combatir el exceso de especialización y promover la cooperación interdisciplinar. Una de ellas, la creación de áreas temáticas para reemplazar las facultades.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mientras los prefijos *multi* y *pluri* denotan cantidad, los prefijos *inter* y *trans* denotan relaciones, intercambio e interdependencia. Asimismo, cabe aclarar que constituye un error considerar esas derivaciones lingüísticas como sinónimos. Según Nicolescu (físico teórico del Centre National de la Recherches Scientifique y presidente del CIRET, que ha investigado el nacimiento del término “transdisciplinariedad”), la transdisciplinariedad presenta significativas diferencias con respecto a la interdisciplinariedad y a la pluridisciplinariedad. Esta última consiste en el estudio de un objeto particular o fenómeno desde la óptica de varias disciplinas a la vez, es decir, que ese objeto ya estudiado por alguna disciplina especializada puede ser profundizado por el aporte de otras. Por su parte, la interdisciplina consiste en el intercambio de métodos y técnicas de una disciplina a otras de diversa índole. Si bien la interdisciplina desborda la disciplina y puede contribuir al nacimiento de una nueva, se sigue inscribiendo en el marco y los objetivos de la investigación disciplinaria. En cambio, la transdisciplinariedad (la que mayor fuerza posibilitaría el pensamiento complejo) tiene por finalidad la comprensión del mundo presente desde el imperativo de la unidad del conocimiento. Su interés es la dinámica de la acción inscrita en distintos niveles de realidad, y se apoya en la existencia y la percepción de distintos niveles de realidad, en la aparición de nuevas lógicas y en la emergencia de la complejidad. Por esta razón, la transdisciplinariedad surge, en forma, relacionada con el desarrollo de la física cuántica y los interrogantes elaborados por Niels Bohr sobre la unidad del conocimiento. En especial los trabajos de Bohr vinculados con conceptos como “no divisibilidad”, “correspondencia” y “complementariedad”, en donde existe una posible vía para comprender las relaciones entre aspectos contradictorios y en donde juega un papel importante el problema de la articulación entre distintos niveles de realidad. Cf. Basarab Nicolescu, “Complejidad, educación y transdisciplinariedad”, citado en Raúl Raúl Motta, *Polis* 1, n.º 3 (2002), <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510313>.

<sup>32</sup> Daniel Eduardo Toribio, *La evaluación de la estructura académica*, CONEAU (1999), <http://www.coneau.gov.ar/archivos/1323.pdf>.

La alternativa que propone Morin, la que podría considerarse plausible en virtud de resolver esta tensión (siempre teniendo como marco el pensamiento complejo), consiste en generar una reorganización general a través de la instauración de facultades, departamentos o institutos dedicados a las ciencias que ya hayan experimentado una unión de campos pluridisciplinar alrededor del núcleo organizador sistémico. La preocupación de este autor gira en torno a la posibilidad de una reforma del pensamiento, por ello concluye esta idea hipotetizando la creación de una Facultad del conocimiento, que agrupe epistemología, filosofía del conocimiento y ciencias cognitivas.<sup>33</sup>

### Comentarios finales

Los anteriores desarrollos no agotan en absoluto las posibles aplicaciones de la teoría de la complejidad (en cualquiera de sus versiones) a la universidad como organización/sistema complejo. En efecto, cada punto abordado podría contener, con un análisis más pormenorizado y profundo, la misma extensión que la totalidad del escrito. Retomo en este sentido la intención que funda el texto producido: posibilitar una mirada “diferente” sobre la universidad para contribuir de ese modo al debate de algunos nodos organizacionales e institucionales. Es importante al respecto destacar que la apropiación de las categorías descriptoras y el énfasis en sus aplicaciones durante el escrito corresponden a un recorrido subjetivo, y es posible cualquier otro sobre la base de la capacidad explicativo-reflexiva del pensamiento complejo.

En segundo lugar, las tensiones (o tópicos) identificadas, en virtud de las cuales se estructura el trabajo, tampoco abarcan la totalidad de las problemáticas que circundan la organización, pues la selección se realizó sobre la base de aquellos que con mayor frecuencia son objeto de análisis e investigaciones.

En tercer lugar, si bien es evidente que ni la teoría de la complejidad ni el pensamiento de Morin tienen por objeto el análisis organizacional o institucional de la universidad, no puede negarse que las reformas

---

<sup>33</sup> Morin, *La cabeza bien puesta*, 88-89.

epistemológica y cognoscitiva que implican pensar en clave de complejidad no solo afectaría sustancialmente la infraestructura de la universidad, sino que, además, podría ser esta la institución encargada de diseminar esta forma de pensamiento en el despliegue de sus funciones esenciales de docencia, investigación y extensión.

Gonzalo Miguel Mondino  
Universidad Católica de Santa Fe  
Complejo Educativo Beato Luis María Monti  
Santa Fe, Argentina  
gonzalomondino@gmail.com

Recibido: 15 de mayo de 2020  
Aceptado: 27 de octubre de 2020



## 4. Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion

Thinking God from the Mediations of the Face and the Flesh according to Jean-Luc Marion's Phenomenology

Pensar Deus a partir das mediações do rosto e da carne de acordo com a fenomenologia de Jean-Luc Marion

Alberto F. Roldán

“Al fin, no solamente descubro que otro me amaba antes de que yo lo ame, pues ese otro ya se había hecho amante antes de mí, sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios”.

“La toma de carne, comprendida como la última postura fenomenológica del *ego*, abre entonces al menos una *posibilidad* de pensar razonablemente la Encarnación teológica”.

Jean-Luc Marion

“... Porque la vida se manifestó [ἐφανερώθη], nosotros la vimos y damos testimonio...”

1 Juan 1,2 Nueva Biblia Española

### Resumen

En el presente trabajo, se analiza el modo en que Jean-Luc Marion propone en su fenomenología tomar en cuenta el rostro del prójimo y la carne como mediaciones para pensar a Dios desde lo humano. En primer lugar, el autor se refiere a una cuestión de los “fenómenos saturados”. Luego, analiza el tema del rostro del prójimo como fenómeno saturado. En tercer lugar, expone el tema de la carne, como otro fenómeno saturado. El trabajo finaliza con unas conclusiones que toman en cuenta los espacios del rostro del prójimo y la carne como posibilidades para pensar a Dios desde la encarnación del Logos.



### **Palabras claves**

Fenomenología — Marion — Rostro — Carne — Dios

### **Abstract**

This paper analyzes the way in which Jean-Luc Marion, in his phenomenology, proposes the consideration of the face of one's neighbor —and the flesh— as mediations to regard God from the human perspective. First, the author refers to the issue of the “saturated phenomena”. Then, he analyzes the issue of the face of the neighbor as a saturated phenomenon. In the third place, he presents the issue of the flesh as another saturated phenomenon. The paper finishes with a few conclusions that consider the spaces of the face of the neighbor and the flesh as possibilities to regard God from the incarnation of the Logos.

### **Keywords**

Phenomenology — Marion — Face — Flesh — God

### **Resumo**

Nesta obra, é analisada a forma como Jean-Luc Marion propõe em sua fenomenologia levar em conta o rosto do próximo e a carne como mediações para pensar Deus do ponto de vista humano. Antes de tudo, o autor se refere à questão dos “fenômenos saturados”. Em seguida, analisa o assunto do rosto dos outros como um fenômeno saturado. Terceiro, expõe o assunto da carne, como outro fenômeno saturado. A obra termina com algumas conclusões que levam em consideração os espaços do rosto do próximo e da carne como possibilidades para pensar Deus a partir da encarnação do Logos.

### **Palabras-chave**

Fenomenología — Marion — Rostro — Carne — Deus

Jean-Luc Marion es uno de los más importantes filósofos actuales de la escuela francesa. Retoma el camino de la fenomenología iniciado por Husserl y seguido por Heidegger. Como señala Pommier, “se distingue por su método de investigación que hereda tanto del estilo fenomenológico como de su formación en la escuela francesa...”<sup>1</sup> Si bien todo el planteo

---

<sup>1</sup> Eric Pommier, “Introducción: el don del filósofo”. En Eric Pommier, comp., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 21. Para una visión general de la fenomenología francesa, véase Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada (Buenos Aires: UNSAM-Jorge Baudino Ediciones), 2009.

de Marion es de naturaleza filosófica, tiene indudables repercusiones e influencias para el replanteo de la teología en tanto discurso sobre Dios. En su aproximación al tema, Vinolo sostiene que desde la filosofía se ha puesto a la teología en crisis...

... con la declaración de la muerte de Dios en los textos de Nietzsche y con los filósofos de la sospecha. En fin, es posible mostrar con Heidegger que la crisis de la teología proviene de un error conceptual fundamental que afecta su mismo objeto de estudio, y de manera más precisa, que surge de la confusión entre Dios y la posición de Dios...<sup>2</sup>

En el presente trabajo, se analiza el modo en que Jean-Luc Marion propone en su fenomenología tomar en cuenta el rostro del prójimo y la carne como mediaciones para pensar a Dios desde lo humano. Su planteo es eminentemente filosófico, aunque roza de algún modo la teología. Las imágenes del rostro y la carne son tomadas de Emmanuel Lévinas y Michel Henry, respectivamente, como lugares desde los cuales pensar a Dios. Se trata de un intento por superar la metafísica que tiende a confundirlo como un ente del Ser, y transformarlo entonces en un ídolo.

Nuestro procedimiento seguirá el siguiente camino: en primer lugar, nos referimos a una cuestión clave para entender la fenomenología de Marion como lo son los “fenómenos saturados”. Luego, analizamos el tema del rostro del prójimo como fenómeno saturado, planteo que recibe su impronta de la fenomenología de Lévinas y es profundizada por la reflexión del filósofo francés. En tercer lugar, exponemos el tema del cuerpo de carne como otro fenómeno saturado, el cual también se puede considerar como una posibilidad de acceso a Dios. En esta sección, pondremos de manifiesto la osadía de Marion en relacionar de modo profundo el fenómeno erótico como metáfora viva de la relación íntima entre el ser humano y Dios, de la cual dan cuenta los místicos cristianos. Finalizamos con unas conclusiones que se desprenden de la exposición y que tienen mucha relevancia para tomar en cuenta los espacios del rostro del prójimo y el cuerpo de carne como posibilidades para pensar a Dios desde la encarnación del Logos y del cual dan testimonio los apóstoles.

<sup>2</sup> Stéphane Vinolo, “Jean-Luc Marion y la teología, pensar desde el amor”, *Theologica Xaveriana* 186 (julio-diciembre de 2018): 2.

## ¿Qué son los fenómenos saturados?

Como hemos dicho, Marion retoma el desafío del iniciador de la fenomenología postulada por Edmund Husserl, pero enfatizando el hecho de que el fenómeno se da. Dice:

... si el fenómeno se define como lo que se muestra en y desde sí mismo (Heidegger), en lugar de dejarse constituir (Husserl), ese sí mismo sólo puede atestarse en la medida en que el fenómeno, primeramente, se da. [...] Sólo una fenomenología de la donación puede volver a las cosas mismas porque, para volver a éstas, hay de entrada que verlas, verlas pues venir y, finalmente, soportar su arribo.<sup>3</sup>

De modo rotundo, Marion considera que los intentos por definir a la filosofía como ciencia rigurosa o teoría de las ciencias —como lo planteaba Husserl— “han fracasado estrepitosamente de manera regular; sin duda por buenas razones: la filosofía permite la existencia de las ciencias exactas, pero justamente a condición de no pretender convertirse en una de ellas...”<sup>4</sup>

Si esos intentos han fracasado, ¿cómo resituar entonces a la filosofía en un mundo donde los objetos (técnicos) parecen dominar toda la realidad? No hay otro camino, sostiene Marion, que volver a lo que planteaba Heidegger, en el sentido de que el fenómeno es “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo, lo manifiesto”<sup>4</sup>. Partiendo de ello, Marion entiende que solo pueden manifestarse los entes no objetivables, por caso, el *Dasein* o el mundo en tal como lo define Heidegger: *In-der Welt-sein*. Se trata, entonces, en un horizonte ontológico. A ese planteo heideggeriano, el filósofo francés le formula dos preguntas: “¿Cómo podría un fenómeno disponer de sí, si no dispone en sí mismo de ningún *ser*? ¿Cómo comprender el ser de un fenómeno que no sea un *ego*?”<sup>5</sup> Marion dice que solo se pueden

<sup>3</sup> Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, trad. por Javier Bassas Vila (Madrid: Editorial Síntesis, 1998), 34.

<sup>4</sup> Martín Heidegger, *Sein und Zeit*: 28, cit. por Marion en *ibíd.*, 41. Dice Heidegger: “La confusa variedad de los ‘fenómenos’ nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación solo se deja desembrollar cuando sea comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”. *Ser y Tiempo*, 5.<sup>a</sup> ed., trad. por Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015), 56.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, (cursivas originales).

responder esas preguntas eliminando los horizontes del objeto y del ser y, en sustitución, otorgar a este último de donación.

Comenta Marion:

La “donación de sí mismo, *Selbstgebung*” indica que el fenómeno se da en persona, pero también, y sobre todo, que se da desde sí mismo y a partir de sí mismo. Sólo esta donación originada en sí misma puede dar el sí mismo del fenómeno e investir la evidencia de la dignidad de vigilante de la fenomenicidad, arrancándola así de su muerte idolátrica.<sup>6</sup>

Marion sostiene que lo dado no se inscribe en una posible entidad, sino que se descubre como algo que se da y que es en tanto se da. Explica:

Con un mismo gesto, lo dado conquista su donación y el ser (étant en el sentido verbal) desaparece así cumpliéndose. Aquí, lo dado despliega pues verbalmente, en él, su donación —lo que llamaremos el pliegue de lo dado—, y el ser auxiliar se somete a la donación, sirviéndola. “Étant *donné*” anuncia lo dado en tanto que dado.<sup>7</sup>

Por “fenómenos saturados” Marion quiere decir que desbordan nuestra capacidad de captación y se caracterizan por el exceso. Ellos son, no porque nosotros les demos entidad, sino que son en tanto se dan. Siguiendo a Kant, Marion<sup>8</sup> sostiene que el fenómeno saturado excede las categorías enunciadas por el filósofo alemán, a saber, no mutable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación e inmirable según la modalidad. Para Marion, el fenómeno saturado se caracteriza por el exceso de intuición que es previa a toda intención. Explica:

Y así, dándose absolutamente, el fenómeno saturado se da también como absoluto —libre de toda analogía con la experiencia ya vista, objetivada, comprendida. Se libera de ella porque no depende de ningún horizonte. En cualquier caso, no depende de esa condición de posibilidad por excelencia —el horizonte, sea cual sea. Lo llamaremos pues un fenómeno incondicionado.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 59 (cursivas originales).

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 31 (cursivas originales).

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 330.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 344-345.

El fenómeno saturado se opone o se resiste a todo tipo de objetivación. Hay una oposición manifiesta entre el fenómeno saturado y la construcción de un objeto. Vinolo la explica en estos términos:

... el fenómeno saturado es opuesto a la lógica de la construcción del objeto y de su aparecer. No por esto deja de tener una relación con la fenomenicidad corriente o con la fenomenicidad pobre. De hecho, empuja a la donación a sus límites más extremos y se hace visible, de alguna manera, en todos los fenómenos, cualesquiera que estos sean...<sup>10</sup>

Por su parte, Carlos Restrepo interpreta que los fenómenos saturados no carecen de intuición, pero su grado de intuición sobrepasa limitaciones “ofreciendo en cambio un modo de donación cuya intensidad deshace las ‘condiciones de posibilidad de la experiencia’ por tratarse de un exceso de donación, a cuya conmoción paradójica Marion designa con el concepto de *saturación*”.<sup>11</sup>

Concretamente, según Marion, esos fenómenos saturados son cuatro:<sup>12</sup> el acontecimiento, el ídolo, el cuerpo y el rostro del prójimo. Cada uno de ellos adviene a nuestra experiencia y nos deja sin posibilidades de conceptualización a causa, precisamente, de su exceso de intuición que satura nuestra comprensión de ellos.

### Pensar a Dios desde el rostro del Otro

Para Marion, el rostro del prójimo es un fenómeno saturado de intuición que “se sustrae a la visibilidad inerte de un objeto subsistente en el mundo [...] que me provoca y convoca a través de una intencionalidad

<sup>10</sup> Stéphane Vinolo, *Jean-Luc Marion: la fenomenología de la donación como relevo de la metafísica* (Quito: FCE, 2019), 106.

<sup>11</sup> Carlos Enrique Restrepo, “Relectura de los fenómenos saturados”. En Jorge Luis Roggero, *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb, 2017), 158 (cursivas originales).

<sup>12</sup> Habría un quinto fenómeno saturado que es la “revelación”. Al respecto, véase el análisis de José Daniel López. En “Reducción fenomenológica y reducción teológica”, Jorge Luis Roggero, *ibid.*, 61-68, y el texto que recoge las ponencias de Gifford Lectures a cargo del propio Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, trad. por Stephen E. Lewis (Oxford: Oxford University Press), 2016.

invertida que ahora va de él hacia mí”.<sup>13</sup> Por supuesto, hablar del rostro del prójimo como fenómeno saturado que nos rebasa evoca inmediatamente la amplia y profunda perspectiva desarrollada por Emmanuel Lévinas.

Opuesto al planteo ontológico de Heidegger, el filósofo judío sostiene que lo primero que adviene a la experiencia como fenómeno es la irrupción del rostro del Otro, del prójimo. Su necesidad, su desnudez, suscitan mi acción solidaria, de modo que se torna en una llamada a la ética de la proximidad, es decir, volcada al Otro en tanto próximo. Siguiendo esa misma línea de argumentación, Marion dice que “el conocimiento del prójimo jamás debería aspirar a la certeza como fin último, ya que el prójimo implica la indeterminación de su libertad, a falta de lo cual nunca podrá reemplazar el rol de mi *otra* otredad...”.<sup>14</sup> Para Lévinas, la totalidad se da cuando el prójimo no es sujeto, sino más bien objeto abarcable y, por ello, insta a ascender a partir de esa totalidad:

... a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia del rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito.<sup>15</sup>

La totalidad está entonces en las antípodas de lo infinito. La primera cosifica al ser humano, lo toma como un medio para un fin y no un fin en sí mismo. De ese planteo totalitario, hay que subir, dice Lévinas, hacia lo infinito, que se da como trascendencia en el rostro del prójimo. Todo el desarrollo de la filosofía del Otro en Lévinas es tan amplio que, como hemos expuesto en otro trabajo,<sup>16</sup> el carácter multifacético del planteo levinasiano implica por lo menos que el rostro del prójimo sea una epifanía

<sup>13</sup> Jean-Luc Marion, “Los límites de la fenomenalidad”. En Eric Pommier, *La fenomenología de la donación*, 43-44.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 45 (cursivas originales).

<sup>15</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. por Daniel E. Guilloit (Madrid: Biblioteca Nacional, 2002), 55.

<sup>16</sup> Alberto F. Roldán, “El carácter multifacético de la epifanía del rostro en Emmanuel Levinas: ética, diálogo, infinitud y concreción”. En *Hermenéuticas y éticas: del texto interpretado a la acción responsable*, cap. 6 (Oregon: Publicaciones Kerigma, 2021).

que irrumpe sin llamarla, un deber ético irrenunciable, el diálogo que suscita y la infinitud misma.

Finalmente, para Lévinas, Dios es mediado en el rostro del prójimo, como lo demuestra la tradición judeocristiana que, en los profetas, implica que conocer a Dios es practicar la justicia con el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero y, según Jesús de Nazaret, él mismo está en el rostro del prójimo que tiene hambre, sed, está preso o desnudo; hacer bien a ese prójimo es hacerle bien a él mismo: “a mí lo hicisteis” (Mt 25.31-40 RV 1960). Significativamente, el propio Lévinas cita ese pasaje del Evangelio de Mateo y comenta:

La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros. El sujeto está, en su psiquismo, *inspirado* por el Infinito, de modo que contiene más de lo que puede contener.<sup>17</sup>

Que Marion haya recurrido al camino elaborado por Lévinas y lo haya seguido es detectado también por Luis Mariano de la Maza, cuando en su análisis del amor erótico que plantea el filósofo francés comenta que en ese amor hay que experimentar la alteridad radical del otro y de nadie más, es decir, con exclusión de terceros.

Esa significación me llega desde otro lugar que no me pertenece: el *rostro* del otro, que no aporta ninguna intuición nueva, y no obstante retiene mi atención como ninguna otra cosa. El rostro me impone una significación que prueba su exterioridad y trascendencia respecto de mis propios actos de significar: me impone la prohibición de matarlo.<sup>18</sup>

Marion amplía el planteo levinasiano del amor al prójimo. Comienza dejando constancia de que hay un gran silencio sobre el amor en la filosofía de hoy. Ya no se dice nada del amor, ya que ella es, según su propia etimología, “amor a la sabiduría”. Al dedicarse casi exclusivamente al ser,

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, María Luisa Rodríguez Tapia (Barcelona: Altaya, 1999), 238 (cursivas originales). Clase impartida por Lévinas en París el viernes 22 de abril de 1976.

<sup>18</sup> Luis Mariano de la Maza, “El amor según Marion”. En Pommier, *Fenomenología de la donación*, 163. En nota al pie, el autor indica que en ese tema Marion sigue a Lévinas remitiendo al lector a *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1977), 211-214.

a la ontología, la filosofía ha perdido el amor al amor y ha sacrificado lo erótico. “La filosofía no ama el amor, que le recuerda su origen y su dignidad, su impotencia y su divorcio. Entonces lo pasa por alto, cuando no lo odia abiertamente”.<sup>19</sup> Porque se trata, planteando una hipótesis, de un odio amoroso, pese a la aparente contradicción de términos. Al derivar a la supremacía casi excluyente del ser, la filosofía rechazó la primacía del amor y ese rechazo implicó también una distinción entre *eros* y *agape*. La unicidad<sup>20</sup> del amor muestra la influencia que ejerció sobre Marion su maestro y amigo Hans von Balthasar. Dice Marion:

De entrada, se debilita y compromete todo concepto del amor en la medida en que se permite distinguir obstinadamente acepciones divergentes, e incluso irreconciliables, por ejemplo, si se oponen desde un principio, como una evidencia indiscutible, el amor y la caridad (ἔρος y ἀγάπη), el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita, el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional.<sup>21</sup>

La renuncia a plantearse la pregunta “¿me aman?” significa para Marion renunciar a lo humano de uno mismo. Por eso es que apunta a producir una reducción erótica. Por eso propone a la reducción epistémica que conserva de una cosa lo que es irrepetible y permanente y una reducción ontológica que conserva el estatuto del ente a ir a una reducción erótica. No es suficiente, argumenta Marion, que yo me reconozca como un ego o como un ente propiamente tal, sino que “haría falta que me descubriera como un fenómeno dado (y dedicado), de manera que se confirme como

<sup>19</sup> Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005), 9.

<sup>20</sup> Roberto Walton se refiere a la univocidad del amor que se une a la equivocidad de los modos de su ejercicio y, desde allí, reflexiona sobre la lógica unívoca del amor en la cual destaca cuatro aspectos: (a) la certeza, (b) la posibilidad, el conocimiento, y (d) a alteridad. Concluye diciendo: “Dios manifiesta la lógica del amor, por ejemplo, en el avance de amar primero. Ama a los que no lo aman y también a lo que no es y que extrae *ex nihilo*. [...] Así, el amor no se apoya en un ente para hacerse amar por él sino que suscita al ente en su amor unilateral”. Roberto Walton, “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”. En Jorge Luis Roggero, ed., *Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb editorial, 2017), 79 (cursivas originales).

<sup>21</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 11.

un dato exento de vanidad”.<sup>22</sup> Es allí donde se inicia la reducción erótica. Dejamos de lado, por el momento, la reflexión de Marion en lo atinente a la carne propia, para centrarnos en lo erótico como relación del prójimo en tanto amante.

De la pregunta inicial “¿Me aman?”, Marion pasa a otra pregunta acaso más decisiva y comprometedora: “¿Puedo yo amar primero?”. Eso sería “comportarme como un amante que se entrega, en vez de un amado que da lo mismo que recibe”.<sup>23</sup> Aún en el caso de que nadie me ame, eso no sería obstáculo que imposibilite que yo ame, en que yo me convierta en amante. Y aquí está el gran descubrimiento acaso contradictorio: que quien ama nunca pierde. El amante nunca tiene nada que perder porque “cuanto más da, más pierde y más derrocha, menos pierde a sí mismo, puesto que el abandono y la pérdida definen el carácter único, distintivo e inalienable de amar”.<sup>24</sup> El amante se da, derrocha amor y cuanto más lo hace “más gana (porque sigue amando). En la reducción erótica, el amante que se pierde se sigue ganando a sí mismo en tanto que amante”.<sup>25</sup> Apelando al lenguaje paulino, sin citarlo, Marion dice después que “el amante *crea todo*, tolera todo e insiste sin límite ni auxilio con la soberana potencia de aquel que ama antes de saberse amado o de preocuparse por ello”.<sup>26</sup>

Siguiendo, como ya hemos señalado, las orientaciones de Lévinas, Marion dedica en *El amor erótico* una amplia y profunda reflexión al tema del rostro. Se pregunta cómo puede afectarle la significación del otro y conmovirlo hasta el punto de convertirse él en amante. Y responde:

De hecho, lo sé desde hace tiempo –desde que empecé a contemplar el rostro del otro. El rostro-de otro: se trata de una tautología, pues sólo el otro me impone un rostro y ningún rostro desemboca en una prueba que no sea la de la alteridad.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Ibid., 31.

<sup>23</sup> Ibid., 86.

<sup>24</sup> Ibid., 87.

<sup>25</sup> Ibid., 89.

<sup>26</sup> Ibid., 103 (cursivas originales).

<sup>27</sup> Ibid., 117.

Ese rostro, único, definible, distinguible de todos los demás, es el que suscita mi atención y me atrae por su mirada. Es el rostro del prójimo, que se lo puede ignorar, poseer y hasta matar. Pero esto ya es el límite infranqueable: “Porque sólo el rostro me expresa, hablando o en silencio: ‘No matarás’”.<sup>28</sup> Esto es estrictamente levinasiano, ya que el pensador judío oponiendo totalidad e infinito, expresa: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra, ‘no matarás’”.<sup>29</sup> Puede ser que el otro no oponga resistencia física, pero sí opone resistencia ética. Es “la resistencia del que no presenta resistencia, la resistencia ética”.<sup>30</sup> Marion deja planteado el interrogante referido a si el “no matarás” es una prohibición que corresponde más al plano de la ética que al de la erótica y cómo una significación ética puede fijar la intuición erótica del amante. Se trata, reflexiona, de dos litigios “que no han dejado de asediar al amante, que no se conquista a sí mismo más que procurando zanjarlos”.<sup>31</sup>

### **Pensar a Dios desde el amor expresado en la carne**

En sus reflexiones fenomenológicas, Marion dedica un espacio central y reiterado al cuerpo. Siempre distingue entre cuerpo físico, inerte, y mi propio cuerpo. En *El fenómeno erótico*<sup>32</sup> contrasta los cuerpos extensos del mundo físico que, si bien son cuerpos y ocupan un lugar o espacio, no son sintientes. Esos cuerpos no sienten, no son afectados. Por contraste, el cuerpo humano que es de carne (o que es carne) es afectado y siente al mero toque de otro cuerpo.

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>29</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito*, 227 (cursivas originales).

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 120.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 50. Esta diferenciación proviene de un estudio profundo que hace Marion de la sexta meditación de Descartes sobre el pensamiento pasivo. Dato proporcionado por gentileza de Stéphane Vinolo. Respecto a la diferencia entre cuerpo y carne, que Marion toma del planteo de Husserl, véase Jean-Luc Marión, *Retomando lo dado*, trad. por Gerardo Raúl Losada (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2019), 70.

La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). [...] Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella.<sup>33</sup>

En otro texto,<sup>34</sup> Marion insiste en que el cuerpo debe ser considerado como un fenómeno saturado y que se trata no simplemente de cualquier cuerpo, sino de “*mi* cuerpo”, con el cual experimento el sentir el cual produce mi autoafectación, de modo que ese cuerpo, que es mío, no admite ningún tipo de conceptualización ni entra en relación con nada más que mí mismo. En otras palabras, me identifico a mí mismo con mi propio cuerpo; soy cuerpo. Esto, dicho sea de paso, coincide con la visión judeocristiana del cuerpo que afirma que no tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo o, más literalmente aún, somos carne.<sup>35</sup> Es lo que dice el propio Marion cuando afirma: “Ya que sólo la carne o más bien *mi* carne —no tengo carne, soy mi carne, que coincide absolutamente conmigo— me designa a mí mismo y me entrega como tal mi individualidad radicalmente recibida”.<sup>36</sup>

Pero ¿qué tiene que ver el hecho de que soy de carne con el mundo, con lo que me rodea, con el prójimo y, aún, con Dios? El propio Marion niega la posibilidad de que haya mundo sin una carne que lo sienta. “Mi carne rodea, recubre, protege y entreabre el mundo —no a la inversa. Cuanto más siente mi carne, y por lo tanto se experimenta a sí misma, más se abre al mundo —no a la inversa”.<sup>37</sup> La carne es entonces como una puerta que se abre al mundo, sin la cual no hay percepción del mundo que me rodea

<sup>33</sup> Ibíd. Sobre las condiciones fenomenológicas de la revelación, véase Raúl Zegarra, “Una fenomenología (hermenéutica) de la revelación para una teología de la liberación”. En Jorge Luis Roggero, ed., *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb editorial, 2017), 24-29.

<sup>34</sup> “Los límites de la fenomenalidad”. En Pommier, *La fenomenología de la donación*, p. 43.

<sup>35</sup> Cf. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. por Severiano Talavera Tovar (Salamanca: Sígueme, 1975); John A. T. Robinson, *El cuerpo: estudio de teología paulina*, trad. por Natalio Fernández Marcos (Barcelona: Ariel, 1968).

<sup>36</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, p. 132.

<sup>37</sup> Ibíd., 134.

o, más enfáticamente, no hay mundo. Con reminiscencias heideggerianas, Marion comenta después que es mi propia carne que “me hace comprobar entonces que no comprendo el mundo, sino que estoy comprendido en él: de acuerdo con el ser, soy precisamente en tanto que comprendido”.<sup>38</sup> La carne se torna, entonces, en vehículo de la comprensión del mundo del cual forma parte como ser-en-el-mundo, como *Dasein*.

A partir de estas premisas, la reflexión de Marion adquiere una inusitada osadía porque va a extremar las metáforas descriptivas del encuentro erótico-sexual. Define al placer como “mi recepción de parte de la carne ajena, tal como ella me brinda su propia carne. Dicho placer aumenta a medida que recibo más profundamente mi carne de la carne ajena y mi carne se incrementa por esa no-resistencia...”.<sup>39</sup> Es la pasividad como un modo de no resistencia, de entrega. Con referencia a la “erotización del rostro”, dice luego Marion que “el otro me da lo que no tiene —mi propia carne. Y yo le doy lo que no tengo —su carne”.<sup>40</sup> La carne propia “me adviene y aumenta en la medida en que la carne del otro la provoca”.<sup>41</sup> En cuanto al gozo de los amantes, Marion dice sin ambages que puedo gozar del otro en lugar de usarlo. Se usan las cosas para interés propio “mientras que en este caso adhiero al otro por él mismo, en tanto que su carne ya no pertenece al mundo de las cosas”,<sup>42</sup> con lo cual podemos decir que el amor es el mejor antídoto en el uso de las personas como objetos o como medios y no como fines. La culminación del gozo es cuando yo no gozo de mi propio placer, sino del otro. La entrega del amor más íntimo permite olvidarnos de nosotros mismos y gozar del gozo del otro. Al hacer el amor —que para Marion tiene un solo

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 139-140.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 142. La reflexión sobre el erotismo ya está esbozada en Michel Henry cuando se refiere al placer que proviene tanto del otro como de uno mismo, quien expresa: “En todo caso es un hombre y su cuerpo de hombre o de mujer el que está en el origen de todo lo que experimenta y, especialmente del placer que se da a sí mismo o por la mediación de otro que es como él”. Michel Henry, *Yo soy la verdad*, trad. por Javier Teira Lafuente (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 238.

<sup>42</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 149.

sentido— el amante se encuentra o, más bien, se reencuentra “frente a la mirada erotizada del otro en su carne misma”.<sup>43</sup> La carne, al ser un fenómeno saturado, se muestra tal como es y se da tal como es, “porque se da sin límites. Se da entonces en carne y hueso, en persona”.<sup>44</sup> Es un fenómeno distinguible de otros porque afecta a los amantes y provoca la mutua y absoluta donación.

El amor erótico tiene para Marion dos tiempos: uno futuro y otro presente. Cada uno de esos tiempos se define en dos expresiones: “En el futuro erótico ‘¡Aquí estoy!’ se dice ‘¡Ven tú!’”.<sup>45</sup> “En el presente erótico ‘¡Aquí estoy!’ se dice ‘¡Voy!’”.<sup>46</sup> Y, refiriéndose sin remilgos al orgasmo, Marion dice que lejos de ser una especie de cumbre de la cual se baja por niveles, “se parece en todo a un acantilado que desemboca en el vacío, donde caemos de golpe”.<sup>47</sup> Y es allí, en ese punto culminante, donde el fenomenólogo francés roza el tema de la gloria. Dice Marion en lenguaje intensamente poético:

La carne, luego del instante en que se glorifica y estalla, casi vuelta inmaterial, en un puro resplandor de luz, vuelve a ser súbitamente un cuerpo –nada más que un cuerpo, tan groseramente mundano como los otros que lo rodean, como el mundo que lo encierra.<sup>48</sup>

A todo esto, surgirá la pregunta: ¿qué tiene que ver toda esta intrincada y osada incursión por el erotismo y la sexualidad con el tema de Dios? ¿Cómo se puede vincular un acercamiento a Dios con el acercamiento erótico entre dos personas? El propio Marion, en el párrafo veintiocho, comenta que el habla erótica provoca un lenguaje transgresor que puede

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 151.

<sup>44</sup> Eric Pommier, “La donación de la carne según Marion”, 75.

<sup>45</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 153.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 155. Justamente en este punto es donde Marion amplía la visión de Lévinas. Como dice Philippe Capelle, Marion da al rostro la carne que le faltaba en los análisis levinasianos, por lo que “la orden que el otro me dirige al solicitarme (‘Heme aquí, ven’) no pertenece ya al marco de lo universal, sino que, más bien, lo transgrede al cuestionarle el derecho a la última palabra”. Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada (Buenos Aires: UNSAM Edita-Jorge Baudino Ediciones, 2009), 82.

<sup>47</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 158.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 158.

ser hasta obsceno y a veces rozar lo místico. Es un salirse del mundo en un éx-tasis en que los amantes quedan fuera de un mundo de cosas y objetos que los limitaban. En ocasiones, dice, “debe pues, inevitablemente tomar las palabras de la teología mística que también dice y provoca en primer lugar el exceso —el exceso de la unión y por lo tanto de la distancia”.<sup>49</sup> De ese modo, las expresiones espontáneas “¡aquí estoy!”, “¡todavía!” y “¡ven!” derivan en la teología mística que surge de la revelación y se arraiga en ella. Explica: “Debemos concluir que la palabra erótica tampoco puede realizarse sin el lenguaje de la unión espiritual del hombre con Dios, del mismo modo que no puede prescindir de los otros dos léxicos —el obsceno y el infantil”.<sup>50</sup> El léxico teológico es, para Marion, una especie de lenguaje hiperbólico y, según nuestra interpretación, también metafórico. No hay lenguaje más adecuado que este ya que no existe en la experiencia humana una unión tan íntima que se define con la expresión rotunda “serán una sola carne” (Gn 2,24 RV 1960).

El tema de la relación entre erotismo y teología mística no es nada nuevo. Si echamos una mirada por las Sagradas Escrituras, encontramos expresiones cargadas de erotismo. La simple mención del Cantar de los Cantares sería más que suficiente para convencernos de que la relación íntima con Dios se grafica en el amor erótico entre una pareja al punto de que, como dice el biblista Pablo Andiñach,<sup>51</sup> la inclusión de este libro en el canon hebreo se debe a que en Jamnia —cuando en el año 70 d. C. se discutió el tema—, el Rabí Akivá argumentó que no hay en él nada que pueda manchar las manos, ya que de lo que habla es de la relación entre Israel y Dios. En síntesis, esa lectura alegórica —que se privilegió por encima de la hermenéutica erótico-sexual a la que apunta el texto— fue la que facilitó su integración al canon del Antiguo Testamento. Las metáforas nupciales y sexuales abundan en otros textos, como el trasfondo de la profecía de Oseas, donde Yahvé es el esposo de su esposa infiel Israel.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 174.

<sup>50</sup> *Ibíd.*

<sup>51</sup> Pablo Andiñach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2012), 464.

Algunos salmos davídicos también están impregnados de ese lenguaje. Por caso, el salmista exclama:

Dios, Dios mío eres tú;  
 de madrugada te buscaré;  
 mi alma tiene sed de ti,  
 mi carne te anhela” (Sal 63,1 RV 1960)

San Pablo también utiliza esas metáforas nupciales cuando compara el amor de Cristo por su Iglesia como el modelo del amor que deben tener los esposos hacia sus esposas. Dice: “El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida,<sup>52</sup> como también Cristo a la iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos” (Ef 5,28-30 RV 1960).<sup>53</sup>

<sup>52</sup> El verbo utilizado aquí es *θάλπω* que etimológicamente significa ‘calentar’ y originalmente se usaba para la referencia del empollar de las aves. Mariano Ávila expresa: “Por extensión tiene el sentido de cuidar con sumo esmero y cariño. Es darle al cuerpo todo lo que necesita para estar sano y comfortable”. Mariano Ávila Arteaga, *Carta a los Efesios. Comentario para exégesis y traducción* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008), 213. En una conferencia dictada en Buenos Aires hace muchos años, el biblista español Luis Alonso Schökel fue más allá y argumentó que, por pudor, casi ningún traductor vierte el verbo griego en su sentido más íntimo de la caricia sexual que es —dice— a lo que apunta ese lenguaje. La Reina Valera 1909 vierte: “la sustenta y regala”. La versión Nacar-Colunga traduce “la abriga”. Una antigua versión francesa traduce “la nourit et la chérit”, *La Sainte Bible qui comprend L’Ancient et le Nouveau Testament, traduits sur les textes originaux par J. N. Darby, La Haye: Imprimerie C. Blommendall, 1895*. Y la *Biblia Textual*, traduce “cuida” y en nota agrega “Lit. abriga o calienta”.

<sup>53</sup> Somos conscientes de que esta opción de traducción de Reina Valera no es la más sustentada por los mejores manuscritos griegos y sigue el denominado *Textus Receptus*. Sin embargo, como dice F. F. Bruce, esa adición, aunque no es original, guarda estrecha relación con el argumento del pasaje, especialmente con Génesis 2,24 citado en el contexto. F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (Londres: Pickering & Inglis, 1961), 119. A partir de algunos testimonios, lo utilizamos aquí para enfatizar la idea de comunión plena entre los creyentes que conforman la Iglesia, con Cristo como esposo. También *El Nuevo Testamento* traducido por Félix Torres Amat vierte como Reina Valera: “porque todos nosotros somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos”. *Nuevo Testamento*, 2.<sup>a</sup> ed., traducido por Félix Torres Amat y comentado por Monseñor Juan Straubinger (Buenos Aires: Guadalupe, 1942). La antigua traducción francesa ya citada, lee: “somes membres de son corps –de sa chair et de ses os”. La versión checa traduce: “*Nebof jsmo oudové těla jeho, z masa jeho, a z kosti jeho.*” *Bibli Svatá, Praga: Nakladem Biblické Spolnosti*, 1953.

El tema también se percibe en textos de los místicos españoles santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Un breve poema de la primera dice:

... Cuando el dulce Cazador  
me tiró y dejó herida,  
en los brazos del amor  
mi alma quedó rendida;  
y, cobrando nueva vida,  
de tal manera he trocado,  
*que es mi Amado para mí*  
y yo soy para mi Amado...<sup>54</sup>

Los verbos “tiró”, “rendida” y “caída” parecen estar atravesados por lo erótico-sexual que tiene su correlato en la lengua francesa según explica Stéphane Vinolo:

Nadie puede prever cuándo se enamorará. Podemos empezar una relación habiéndola previsto, seguramente, mas no podemos decidir enamorarnos. La lengua francesa, de hecho, lo dice con certeza: “on tombe amoureux” - caemos en el amor.<sup>55</sup>

Por su parte, también san Juan de la Cruz abunda en referencias al amor nupcial como metáfora del amor entre Dios y el ser humano. Comentando su cántico espiritual, dice Xabier Pikaza:

SJCruz ha interpretado y presentado la experiencia humana en clave de *encuentro intersexual*: un varón y una mujer están heridos de amor; por eso sufren y se buscan de manera apasionada hasta que, hallándose, descubren y disfrutan la hondura de su vida en gesto de amor compartido.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Santa Teresa de Jesús, “Ya toda me entregué”, *Poemas del alma*, <https://www.poemas-del-alma.com/santa-teresa-de-jesus-sanchez-ya-toda-me-entregue.htm> (cursiva añadida).

<sup>55</sup> Vinolo, *Jean-Luc Marion: la fenomenología de la donación*, 115.

<sup>56</sup> Xabier Pikaza, *El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 156 (cursivas originales).

Pero es el propio Marion quien también relaciona el fenómeno de la carne con la teología cuando, luego de citar los textos que dicen que “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14), “... vino a la carne” (1 Jn 4,2), “se manifestó” (ἐφανερώθη) en la carne (1 Tim 3,16) y “nadie ha jamás odiado su propia carne” [σάρκα] (Ef 5,29), concluye:

En fin, la carne tiene en teología su privilegio por el mismo motivo que en fenomenología [...] La toma de la carne, comprendida como la última postura fenomenológica del *ego*, abre entonces al menos una *posibilidad* de pensar razonablemente en la Encarnación teológica.<sup>57</sup>

¿Cómo es posible transitar el camino de reflexión desde el amor erótico al amor de Dios? En la parte final de *El fenómeno erótico*, Marion introduce el tema de Dios. Lo hace, en primer lugar, evocando el *adiós* que se dan los amantes. “Se dicen ‘adiós’: el año próximo en Jerusalén –la próxima vez en Dios. Pensar a Dios puede realizarse, eróticamente, en ese ‘adiós’”.<sup>58</sup> El amor es unívoco, más allá de las diferenciaciones o diversificaciones que podríamos hacer de él. El amor es uno y “se define tal como se despliega –a partir de la reducción erótica y únicamente a partir de ella...”.<sup>59</sup> Las dicotomías que se pueden establecer en cuanto al amor tienen que ver con la diversidad de objetos a los cuales se dirige: dinero, sexo, poder, Dios.

Pero en el fondo, el amor es unívoco y es la respuesta a las preguntas planteadas: “¿Me aman?” y “¿Puedo amar yo primero?”. Al fin de cuentas, entonces, *ἔρος* y *ἀγάπη* son dos dimensiones de un único amor.

Su *ἔρος* se revela pues tan oblativo y gratuito como el *ἀγάπη*, del que por otra parte ya no se distingue. [...] No se trata de dos amores, sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación: una perspectiva fenomenológica*, trad. por Gerardo Losada (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones-USAM, 2005), 74 (cursivas originales). Sobre el misterio de la encarnación del Logos, véase Alberto F. Roldán, “La encarnación del Logos según la perspectiva fenomenológica de Michel Henry”, *Enfoques XXXI*, n.º 1 (enero-junio de 2019): 47-68.

<sup>58</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 243.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 248

<sup>60</sup> *Ibid.*, 253. El amor en la fenomenología de Marion es considerado por Jorge Roggero como una apropiación de la idea teológica del amor, por influencia, especialmente, de Hans Urs von

Según Marion, al fin de cuentas, Dios ama como amamos nosotros, pero su amor “se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos”.<sup>61</sup> Pero a la hora de la inevitable comparación, el fenomenólogo francés no duda en afirmar que Dios “simplemente ama infinitamente mejor que nosotros. Ama a la perfección, sin una falta, sin un error, del principio al fin. Ama siendo el primero y el último. Ama como nadie”.<sup>62</sup> A lo cual podríamos agregar la palabra de Dios mismo al profeta Jeremías: “Con amor eterno te he amado” (Jer 31,3 RV 1960). En la experiencia cristiana, descubrimos —como dice San Juan— que le amamos porque Dios nos amó primero, porque su amor que encendió nuestro amor hacia él. “Al fin, no solamente descubro que otro me amaba antes de que yo lo ame, pues ese otro ya se había hecho amante antes de mí, sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios”.<sup>63</sup> Mediante la escalera de Jacob, podemos ascender hasta Dios y descender como ángeles portadores de su amor que es *dado* a todas sus criaturas.

## Conclusión

Marion lleva a las consecuencias más profundas la fenomenología de Husserl y de Heidegger, invitándolos a pensar a Dios desde otro lugar que no sea la metafísica. En su planteo, tanto el rostro del prójimo como mi propio cuerpo de carne son fenómenos saturados que se muestran o se dan como espacios desde los cuales pensar a Dios. Así, la *otredad* y la

---

Balthasar. Véase Jorge L. Roggero, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires: Sb, 2019), 451-495. Por su parte, Paul Tillich ha señalado la tendencia a la radical separación entre eros y ágape en el cristianismo, exaltando el segundo en detrimento del primero cuando se trata de diferentes expresiones del amor. El radical contraste entre eros y ágape, aunque ha sido criticado, todavía ejerce una fuerte influencia tanto en el ascetismo católico-romano como en el moralismo protestante. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 240. Un clásico estudio sobre el tema es la obra del teólogo sueco Anders Nygren, *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Colección Marginalia, trad. por José A. Bravo (Barcelona: Sagitario, 1969).

<sup>61</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 253.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>63</sup> *Ibid.*

*ipseidad* se conjugan en esa búsqueda para pensar y aún sentir a Dios en esas mediaciones. El rostro del prójimo en su desnudez y necesidad es lugar privilegiado desde el cual Dios mismo apela a mi acción ética solidaria. Otro lugar privilegiado es mi propio cuerpo de carne que, *siendo dado*, se abre al mundo y se hace una sola carne con el amado tornándose así en amor pleno que en el éxtasis del orgasmo “se glorifica y estalla” y se convierte en la imagen más viva e intensa del amor de Dios con lo humano. El presente erótico vierte el “¡aquí estoy!” en “¡voy!”, mientras que, en el futuro erótico, ese “¡aquí estoy!” se conjuga “¡ven tú!”.

Tanto el rostro del otro como mi propia carne deben relacionarse entre sí. La primera es una orden; la segunda, una solicitud. “Porque en la reducción erótica del rostro no solamente me ordena ‘¡No matarás!’, sino que me solicita ‘¡Me amarás!’, o más modestamente ‘¡Ámame!’”.<sup>64</sup> El amor, más allá de sus múltiples manifestaciones, siempre es uno. No hay que establecer diferencias entre *ἔρος* y *ἀγάπη* ya que *ἔρος* puede ser tan oblativo y gratuito como *ἀγάπη*.

Desde la fenomenología de lo más cotidiano de la experiencia humana, el rostro del otro y mi propia carne es posible entonces pensar a Dios como el amante perfecto, que nos amó primero para que nosotros pudiéramos amar(le). Walton lo dice en las siguientes palabras:

Dios envía a su Hijo y toma el riesgo de amar sin retorno por la inversión. Es un amor incondicionado que prefiere, a su propia vida, la vida del amigo (en un primer grado de perfección), la vida del enemigo (en un segundo grado de perfección) y la vida del que no la merece (en un tercer grado de perfección). El Hijo encarnado a la vez está en tránsito y atestigua para siempre la relación erótica.<sup>65</sup>

Walton interpreta que en el planteo de Marion el invariante eidético de un amor unívoco es el que permite entenderlo “una esencia impersonal y objetiva que se manifiesta según prácticas radicalmente diferentes, y lo hace, en virtud de la univocidad, tanto en Dios como en los hombres”.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Marion, *El fenómeno erótico*, 193.

<sup>65</sup> Walton. “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, 81.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 83.

A partir de ello, ya no se trata de pensar a Dios como un ente que participa del ser, sino de un Dios que se manifiesta en la carne, tanto en el rostro de carne como lo primero que adviene a mi experiencia como desde mi propia carne con su fragilidad y búsqueda de plenitud. Y todo ello es posible porque Dios se hizo carne en el Logos que habitó entre nosotros. Es allí donde el misterio de la encarnación adquiere una relevancia inusitada para pensar en Dios, ya que “la toma de carne no se puede ni pensar ni cumplir en el campo metafísico de la *cogitatio* reducida al entendimiento puro...”<sup>67</sup> El rostro del otro y la carne son entonces fenómenos saturados que desbordan nuestra comprensión. Ellos son en la medida que *son dados* y no en la medida en que yo los constituyo como entes. Siguen el mismo modelo de la encarnación de Dios en la carne del Logos-Cristo que se dio sin límites, en quien la vida misma se manifestó “en carne y hueso” y de la cual dan testimonio los apóstoles.

Alberto F. Roldán  
Instituto Teológico Fiet  
Buenos Aires, Argentina  
Universidad Adventista del Plata  
Entre Ríos, Argentina  
roldan1967@gmail.com

Recibido: 29 de junio de 2020  
Aceptado: 15 de septiembre de 2020

---

<sup>67</sup> Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación*, 73 (cursivas originales).



## 5. Epicuro: los caminos para la felicidad

Epicurus: The Ways for Happiness

Epicuro: Os caminhos para a felicidade

Daniel O. López Salort

### Resumen

En este artículo, se desarrolla un análisis de la obra de Epicuro y se señalan las equivocaciones que por lo general se han establecido sobre ella. Se considera su concepto de la naturaleza, de los dioses y de la religión. Se hace especial referencia al tema de la virtud y de la filosofía como los caminos que llevan a la felicidad, sus definiciones de placer y de dolor, y las diferencias de sus planteos con respecto a las escuelas de Platón y de Aristóteles. También se analizan sus métodos de investigación filosófica y las valoraciones sobre su obra a través de los siglos.

### Palabras claves

Felicidad — Virtud — Placer — Dolor — Métodos

### Abstract

In this paper, an analysis of the work of Epicurus is developed and it points out the mistakes that have generally been established about it. His concept of nature, gods and religion is considered. Special reference is made to the subject of virtue and philosophy as the paths that lead to happiness, his definitions of pleasure and pain, and the differences in his approaches with respect to the schools of Plato and Aristotle. His philosophical research methods and the evaluations of his work through the centuries are also analyzed.

### Keywords

Happiness — Virtue — Pleasure — Pain — Methods

### Resumo

Neste artigo é desenvolvida uma análise da obra de Epicuro e apontados os erros que geralmente se estabeleceram sobre ela. Seu conceito de Natureza, de deuses e de religião é considerado. Referência especial é feita ao tema da virtude e da filosofia como os caminhos que levam à felicidade, suas definições de prazer e dor e as diferenças de suas abordagens com respeito às escolas de Platão e Aristóteles. Seus métodos



de pesquisa filosófica e avaliações de seu trabalho ao longo dos séculos também são analisados.

### **Palavras-chave**

Felicidade — Virtude — Prazer — Dor — Métodos

## **Introducción**

En los años 323-322 a. C., y con poco tiempo de diferencia, muere primero Alejandro Magno y luego Aristóteles. La Atenas que todo domina ha entrado ya en decadencia. Ya no es la dueña como antes de gran parte del mundo conocido o, al menos, el Mediterráneo y sus costas y pueblos. Ciudades como Alejandría, Rodas y Pérgamo la suplantán. La *ecumené* reemplaza la centralidad ateniense y se habla *koiné*, una variedad de la lengua griega. Son los tiempos del llamado helenismo (*hellenízein*), término que indica que se habla como griego o se actúa como tal. Queda atrás, entonces, ser griego o bárbaro. Ahora se es civilizado o no.

Pero es un mundo de violencias continuas, donde la ciudad es reemplazada por el individuo, y ahora hasta los funcionarios son gentes que han sido esclavas o libertas, en el mejor de los casos. Ya no se rinde culto a Palas Atenea, quien simboliza, entre otras, virtudes a la sabiduría, sino a Tyche, quien es diosa de la fortuna. El cosmopolitismo reemplaza al ciudadano ateniense. La naturaleza tiene tanto o más valor que los propios dioses. Cuando Alejandro Magno domina el Oriente, hay un gran desarrollo económico por las necesidades propias de su ejército, pero ahora es todo distinto. Son muchos los que resultan expulsados o pierden sus derechos de ciudadanos.

Años después llega Epicuro a Atenas. Compra un terreno y un pequeño jardín cerca del centro de Atenas. Ahí no busca producir líderes de la ciudad, al modo de la Academia de Platón, ni desarrollar investigaciones científicas al modo del Liceo aristotélico. Lo define un único objetivo: obtener cada uno la felicidad, su propia felicidad.

Es médico, sufre de hidropesía, con frecuencia pasa días enteros en cama, se alimenta frugalmente con pan y algo de vino, a veces queso que le trae algún amigo o discípulo. Hay días en que no puede estar de pie, y en los

que se mueve con una silla de tres ruedas, el *trikylistos*. Cuando muera, lo hará después de dos semanas de mucho sufrimiento por el llamado mal de piedra que le provoca retención de orina. No se casa, no tiene hijos. Pero no quiere curar cuerpos; quiere curar las almas de quienes sufren en ellas y en sus cuerpos. Ya su nombre nos advierte del sentido de su vida: *epikouros* es quien auxilia, *epoikouréin* es ayudar. Escribe y escribe de lo que es necesario para ser feliz. Porque, ¿para qué filosofar si no es para ser felices!

De la gran magnitud de sus escritos nos llegan poquísimos (llegaron, según consta, a unos trescientos rollos de papiros). Nos quedan cuatro cartas, su testamento, sus principales definiciones conservadas por Diógenes Laercio, fragmentos de *Sobre la naturaleza*, referencias de algunos discípulos y, especialmente, todo lo que en él se basa el poema *De Rerum Natura*, de Lucrecio, varios siglos después. Lejos de Aristóteles, plantea sus criterios y sus admoniciones sobre cómo vivir en lo que se le llama una ética del placer, la que, por cierto, generalmente es muy mal entendida y evaluada. Son renglones entonces en donde debemos dejar de lado quién fue para ocuparnos de qué propuso y qué ejercitó.

### *Dolor, placer, deseo*

Y, ¿qué es lo primero que Epicuro observa? Que se sufre, pero no solo en el cuerpo, sino también en el alma. ¿Qué hacemos entonces? Debemos observar dónde nacen estos dolores y qué juicios tenemos sobre ellos para poder solucionarlos o, al menos, disminuirlos en su intensidad. Las sensaciones son el comienzo del conocimiento, no se las puede negar ni se puede desconfiar de las sensaciones en tanto no haya nada real que las contradiga. Pero luego viene el razonamiento sobre ellas, lo que nos lleva a las acciones adecuadas o no. Podríamos decir que primero sentimos y luego pensamos. Así, el dolor lo es del cuerpo, pero mucho peor cuando lo es del alma. El dolor físico se enfrenta con *aponia*, el espiritual con *ataraxia*, ambas actitudes que nos entregan la imperturbabilidad ante las perturbaciones.

Hay para Epicuro cuatro temores que provocan grandes dolores: el temor a los dioses (lo que no es razonable porque ellos no intervienen en los asuntos humanos); el temor a la muerte (lo que es ignorancia, porque

cuando la muerte llega nosotros ya no estamos); el temor por la falta de bienes (cuanto menos deseamos mejor es); y el temor por el propio dolor en general (por cuanto la actitud adecuada nos protege, ya que ellos no duran para siempre).

Pero no es el placer por sí mismo lo que nos salva del dolor. Porque también el placer puede traernos mucho dolor, si estamos dominados por su búsqueda. Tenemos que obtener un placer alejado de las riquezas, enraizado en la templanza y la moderación. Habría dos modos del placer: uno basado en la estabilidad y otro como consecuencia de los estados de alegría. Por eso, debemos preferir siempre los deseos que no nos esclavizan, ya que esa esclavitud proviene de nuestra propia conducta. Una regla sencilla es preguntarnos qué nos ocurre cuando tal o cual placer está presente y qué nos sucede cuando no está. Pero hay que tener siempre en cuenta que los argumentos de Epicuro están destinados a cada caso en particular, aunque pertenezcan a reglas generales. Como buen médico, diagnostica y receta según el conocimiento, pero también según el paciente. La felicidad no es una colección de momentos, sino una continuidad que no se interrumpe, o que no debe interrumpirse salvo en contadas ocasiones. Esa felicidad es llamada *pléroma*, es decir, una auténtica completud.

También hay que observar que los deseos, fuente aparentemente del placer, ya que los consideramos como lo que nos lleva a estar bien, son de tres categorías: naturales y necesarios (calmar la sed, por ejemplo); naturales y no necesarios (beber en exceso); ni naturales ni necesarios (beber lo que nos es perjudicial). Si los deseos nos dominan, no podemos ser felices. Pero hay que tener en cuenta que ningún deseo existe en nosotros si no tenemos un juicio que lo considera bueno o adecuado. Obviamente, hay deseos que son válidos por sí, como se ha señalado. Pero todos los demás necesitan de un juicio aprobatorio de nuestra parte. Muchos siglos después, Hume ha de plantear que los deseos no pueden considerarse verdaderos o falsos, racionales o irracionales, incluso si generan placer.

En Epicuro, los deseos que no controlamos nos impiden la felicidad. Y este sentido distingue placeres kinéticos, que son los deseos que están siendo colmados (el placer de una alegría, de una comida), y placeres katemáticos, que es cuando el deseo ya ha sido controlado y es estable

(salud, sabiduría de la conducta). Su posición es que los placeres básicos (como por ejemplo los del cuerpo) deben ser satisfechos en su justa medida, para poder acceder a los placeres superiores. Este es el fundamento de su famosa expresión *hedoné tes gastrós*: principio y raíz de todo bien es el placer del vientre, pero no significa una glorificación de este tipo de placeres, sino simplemente la indicación de que una vez colmado el apetito se pueden lograr placeres muy superiores. Se trata de no vivir con hambre, ni con sed ni con frío, para poder dedicarse a felicidades verdaderamente mayores. Pero debe observarse que *hedoné*, además de lo que entendemos por placer, es también alegría. Porque el máximo placer es la ausencia de todo dolor. Por eso es que Epicuro exclama la necesidad de expulsar juntos a todos los malos hábitos que están en nosotros, como si fuesen hombres malvados que nos están haciendo graves daños. Se advierte:

Primero, toda esta terapia se lleva a cabo mediante la argumentación. Así como las enfermedades que Epicuro denuncia son enfermedades de la creencia, a menudo enseñada y alimentada por una doctrina filosófica, igualmente la cura debe necesariamente advenir por argumentos filosóficos, tal como los que preservan las cartas existentes.<sup>1</sup>

A ello hay que agregarle, como se ha observado muy atinadamente: “La filosofía como terapia y el filósofo como médico del alma: la analogía es familiar en Demócrito y Platón. Sin embargo, en el caso de Epicuro es llevado a cabo con particular minuciosidad”.<sup>2</sup> Obviamente, esto nos lleva al ejemplo socrático, donde domina el *theapeía tes psyches*, el cuidado del alma. Así, el conocimiento se torna en algo absolutamente práctico, es *ethopoético*, origina *ethos*, lo necesario para ser feliz. Por eso, se expresa:

Las dos primeras características de la terapia epicúrea llevaron a la escuela a insistir en una tercera característica: el argumento terapéutico, como la buena medicina, debe prestar mucha atención al caso particular. No puede proceder de una forma monolítica ni regirse por reglas fijas. El maestro filosófico, como el buen médico, debe ser muy agudo en su diagnóstico de las particularidades y realizar

<sup>1</sup> Martha Nussbaum, “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles”. En *Las normas de la naturaleza: estudios de ética helenista*, ed. por Malcon Schofield (Buenos Aires: Manantial, 1993), 51.

<sup>2</sup> Michel Erler y Malcon Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 646.

una prognosis específica que le permita planear un curso específico para el tratamiento de cada discípulo.<sup>3</sup>

Tanto Platón como Aristóteles consideran el placer. Para el primero, es necesaria una vida en la que placer y el razonamiento estén entrelazados, aunque es evidente que el placer no puede ser considerado en sí mismo como un fin. Para Aristóteles, siempre el placer guarda algo de positivo. Es decir, lo ven en sus aspectos positivos y en los negativos. En Epicuro, esto no sucede. El placer es un bien inherente, así como el dolor es maligno. No hay entre estos una tercera posibilidad o estado, y de esta manera lo expresa en la *Carta a Meneceo*, al afirmar que el placer es el comienzo y el fin de una vida feliz, que el placer es un bien natural.

Tampoco es lo de Epicuro un hedonismo a ultranza, ya que no considera que todo placer sea bueno para nosotros, por cuanto hay placeres que nos traen daños y eso lo conocemos por el recto juicio que debemos llevar a cabo. En ese sentido, el nombre de Epicuro se ha convertido, sin justificación, en emblema de una vida dedicada al placer.<sup>4</sup> Incluso, hay que tener en cuenta que está también el término *makarion*, que se utiliza cuando los dioses y los mortales comparten el mismo modo de vida. Hay que agregar que el ejemplo socrático siempre está presente en él, ejemplo que se define en términos de que Sócrates es la persona más controlada de todas, aun en sexo y en apetitos corporales, es el más resistente en el frío y en el calor, en todos los esfuerzos, y se llena también con lo que había cuando tenía poco.<sup>5</sup> Y también: “Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia de Occidente”.<sup>6</sup>

La sabiduría no es meramente contentarse con poco, sino en contentarse con poco si no es posible lo mucho y si es que ese mucho es lo correcto. De ahí las antiguas definiciones que expresan que, si alguien quiere riquezas para su vida, su afán debe ser no tener más, sino disminuir sus

<sup>3</sup> Nussbaum, “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles”, 49.

<sup>4</sup> Eduard Zeller, *Fundamentos de la filosofía griega* (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1998).

<sup>5</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (Madrid: Gredos, 1993).

<sup>6</sup> Werner Jaeger, *Paidea: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), 403-404.

deseos. Y especifica Epicuro en sus escritos que ninguno de los insensatos se alegra con lo que posee, sino que, por el contrario, se entristece por lo que le falta. Por ello, acertadamente se señala que el proceso de volverse virtuoso siempre conlleva un elemento aspiracional.<sup>7</sup> Epicuro lo expresa claramente cuando señala que cuando algo nos falta debemos tener cuidado porque estamos ante las puertas del dolor, pero no hay necesidad alguna de vivir con necesidades que nos dominen. Y en el proceso de la vida cotidiana, cuando obramos con las conductas más comunes, la sabiduría nos transforma completamente. Sabio es quien realiza lo mismo que nosotros, pero es exitoso en los hechos en que nosotros fallamos. Por eso, se ha dicho:

Los Epicúreos, como sus contrapartes los Estoicos, creyeron que la filosofía necesita ser rigurosamente sistemática y que sus reclamos éticos no solamente dependen de la verdad de sus doctrinas epistemológicas, físicas, y metafísicas, sino que estas, a su vez, dependen de la verdad de sus argumentos éticos.<sup>8</sup>

## Amistad

La *philia* es central en el pensamiento y en la conducta epicúrea. Esa *philia* es lo que llamamos amor, en un sentido amplio, tanto a otra persona cuanto a la humanidad en su conjunto. Toma Epicuro un concepto distinto del de Aristóteles para la *philia*. Para este, hay tres tipos de amistad: la del placer, la de la utilidad y la superior que está basada en la virtud. De esta manera, no es posible la sabiduría en un retiro solitario, porque se busca estar con los amigos y en la ciudad. Aristóteles parte de Empédocles, cuanto este afirma que lo semejante quiere a lo que se le asemeja. La perspectiva epicúrea es distinta. No pertenece ni vive en la ciudad, porque su presencia no es resultado de la naturaleza, sino que nace entre los individuos. Incluso no postula una comunidad de bienes, como en los pitagóricos, ya que no considera necesario compartir lo que se supone que un amigo daría por otro. La amistad, en definitiva, es saber que

<sup>7</sup> Julia Annas, "The sage in ancient philosophy". En *Anthropine Sophia*, ed. por F. Alesse et al. (Nápoles: Gabriele Giannantoni, Bibliopolis, 2008,) 11-27.

<sup>8</sup> Phillip Mitsis, "Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism". En *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. por Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press, 2013), 107-128.

se cuenta como amigos, aunque no estén ellos presentes. Es preocuparse por los amigos como si fuera por uno mismo. Pero esta soledad epicúrea no deja de ser, en realidad, un universalismo práctico, pues el sabio debe obrar con plena conciencia del Otro, con todo lo que eso significa en su valor y en su práctica. Por eso, es que se ha dicho:

No es cierto que los filósofos helenísticos se desentendieran de los aspectos teóricos más arduos del conocimiento, como lo prueba la teoría lógica de los estoicos o los estudios de Física de Epicuro, cuya obra *Sobre la Naturaleza* comprendía nada menos que treinta y siete libros de discusiones técnicas. Ciertamente no se presentó ninguna figura con la capacidad científica casi universal de Aristóteles ni una inteligencia de una precisión analítica tan desarrollada. Pero los filósofos de este momento estaban más preocupados por la síntesis y la coherencia del sistema que por los progresos en campos científicos especiales.<sup>9</sup>

Otro aspecto para tener en cuenta es el rechazo de Epicuro a la actitud aristotélica respecto a la ciudad. Para él, hay un gran error en esta postura, que no deja de ser elitista, ya que en el Liceo de Aristóteles no hay lugar para esclavos ni mujeres, hecho que sí sucede en el Jardín epicúreo. La ética, a su entender, es prescriptiva, modifica conductas para lograr la felicidad que necesitamos. Por ello, se utiliza la *parrhesía*, que es tomado del método implementado entre el médico y el paciente. Esta *parrhesía* funciona en un sentido vertical (entre Epicuro y sus discípulos) y en uno horizontal (entre los discípulos entre sí), destinado todo a que se revelen las verdades en el alma, y que son las bases para lo que posteriormente es conocido como la confesión cristiana.

En el centro de la concepción epicúrea de la *philia*, está lo que hoy llamamos amor. Todo lo que es pasión debe ser rechazado, por cuanto ello significa la alteración de la serenidad del alma. Las cuestiones sexuales o amatorias (*tá aphrodisía*) se respetan por razones de naturaleza que se aceptan, es decir, se alivian tensiones y se satisfacen los placeres corporales, pero hay que considerar que por lo general trae aparejadas cuestiones de pasión desenfundada, envidias, celos, actitudes posesivas, lo que determina que el placer inicial se transforma en dolor.

---

<sup>9</sup> Caros García Cual y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid: Editorial Síntesis, 2007), 32.

El matrimonio no es un hecho que Epicuro recomiende, salvo por razones de compañía, siempre y cuando no genere dependencia. Es decir, todo se orienta a la *autárkeia*, una autosuficiencia que ya se indica en el aviso situado a la entrada de la escuela, donde se dice que se viva oculto, en retiro. Si bien se admira a Sócrates, ya no se trata de buscar verdades sino de ejercerlas en la práctica diaria, personal, lejos de la ciudad y de la política. Se ha señalado que hay un contrato de triple base en la reflexión epicúrea: por derecho natural no es útil hacer daños a otros y a uno mismo; nada es justo o injusto si no se ha acordado previamente que es así; y la justicia es el resultado de ese acuerdo.<sup>10</sup>

Esa autarquía es absolutamente opuesta a Platón y a Aristóteles, por cuanto no es alejamiento y hasta desprecio por la ciudad, como han dicho sus críticos, sino que se ve a la educación que desarrolla la ciudad más como una fuente de leyes de castigo que como camino de construcción de la propia felicidad. Su alabanza a la vida en retiro que, como se ha considerado, es una forma de cosmopolitismo, aunque suena paradójico, no es otra cosa que desapego del Estado y sus normas, es rechazo a una forma de esclavitud (también lo propugna a su manera Lao-Tzu siglos anteriores y en otras tierras). Se ha dicho:

En ese sentido, el cristianismo de los primeros siglos no significa una ruptura con el pensamiento pagano, sino, antes bien, cierta continuidad, habiéndose producido en todo caso solamente algo así como un desplazamiento de acento: el individuo cristiano existe en virtud de su misma relación con Dios, es decir, fundamentalmente gracias a su posición marginal en el mundo, a la devaluación de su existencia mundana y de sus valores.<sup>11</sup>

Hay, sin embargo, un hecho que se debe observar con detenimiento, y es que las propuestas y prácticas de Epicuro no admiten otras perspectivas y prácticas. Por ello, se ha señalado que sus métodos argumentativos son llamados con frecuencia *dióρθosis*, que significa corrección, o sea, rechazo, o al menos despreocupación de todo lo que fueran argumentaciones

<sup>10</sup> Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía*, vol. I (Barcelona: Anagrama, 2007).

<sup>11</sup> Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (Barcelona: Paidós, 2001), 204.

y propuestas de otras escuelas. Se desarrolla la memorización, la confección e incluso la delación. El solo argumento racional no alcanza por lo general para erradicar los juicios y las conductas inapropiadas. Por ejemplo, el temor a la muerte es tan fuerte que con frecuencia nos supera: “El asunto es simplemente sacar los síntomas a la luz para que pueda empezar efectivamente la cura. Tiene mucho más en común con las prácticas de la psiquiatría moderna que con cualquier costumbre cristiana que se le parezca superficialmente”,<sup>12</sup> lo que también se prueba porque los discípulos de Epicuro se refieren a él con admiración, pero no cuestionan ni ponen en tela de juicio ninguna de sus definiciones.

Mientras Aristóteles propone métodos y objetivos de razonamientos a sus estudiantes y discípulos, Epicuro establece que se memoricen sus definiciones, prácticamente que se le obedezca. Por eso, ha dicho: “En su escuela sus estudiantes compiten ferozmente sobre quién lleva el estilo de vida más modesto”.<sup>13</sup> Si Aristóteles expresa claramente que en primer lugar está la verdad, cualquiera sea el filósofo o maestro, este no es el caso de los que concurren a la escuela epicúrea. Conviene, entonces, recalcar:

Si consideramos el enorme andamiaje metafísico de las teorías platónica y aristotélica como un logro permanente del espíritu, sin duda puede advertirse en las filosofías helenísticas una disminución de rigor y de tensión especulativa. Pero si somos escépticos acerca de la real dimensión de todas esas magníficas y admirables abstracciones teóricas, si desconfiamos de la dialéctica y de la metafísica, apreciamos de otro modo el énfasis y la conclusión pragmática de las nuevas teorías.<sup>14</sup>

## Naturaleza

Todo obra según su naturaleza, todo es material. Pero la materia en la concepción griega no es algo pasivo o inmóvil. Es movimiento pleno. El mundo es átomos en movimiento perpetuo en un espacio. Y este determinismo que podría negar nuestra libertad, en realidad no es así,

<sup>12</sup> Nussbaum, “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles”, 56-57.

<sup>13</sup> Eler y Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 643.

<sup>14</sup> Carlos García Cua, *Epicuro, libertador* (La Coruña: Ateneu Libertário Ricardo Mella, 2009), 16.

por cuanto los átomos al moverse en el espacio lo hacen de manera que caen libremente, con lineamientos imprevistos, y desde ahí es que trabajan nuestros razonamientos y salvaguardan nuestra libertad de decisión, nuestra propia felicidad. Se ha analizado lo siguiente:

Pero incluso en el caso del atomismo mecanicista de estos pensadores hay que tener siempre presente que el griego no conoce la idea de una materia absolutamente inerte, muerta. Todo materialismo es para el griego hilozoísmo; la materia contiene también de algún modo los gérmenes de la vida, razón por la cual no se plantea nunca para ellos el problema del origen de esta.<sup>15</sup>

No existe, por lo tanto, un destino previo a cada individuo. Todo es una probabilidad y corre a nuestra voluntad el objetivo de cada movimiento. Incluso el alma está formada por átomos, claro que de mayor sutileza que los de la carne. Así, el alma está compuesta por una mezcla de varios elementos: fuego, aire, *pneuma* y una sustancia que carece de nombre. No son iguales los átomos del cuerpo a los átomos del alma; los diferencia el tamaño y la disposición. Los átomos del cuerpo son rugosos y ásperos; los del alma son esencialmente sutiles y de forma esférica. Como los átomos del alma están en todo el cuerpo, reciben las sensaciones que se han producido en el individuo, y comienza el proceso que culminará en el pensamiento. También la muerte obra de modo contrario: cesa la respiración y todos los átomos se disgregan y dispersan, por cuanto ya no hay sensación ni vivencia ni pensamiento. Dolor y placer finalizan juntos.

No hay una condición humana determinada antes de nacer y para toda la vida. Las virtudes que logremos son el ejemplo de que podemos erguirnos sobre lo recibido y cambiar nuestras realidades.

Los conceptos epicúreos sobre la naturaleza se sintetizan así: los átomos son la base de la existencia, son permanentes y no cambian, y poseen cualidades primarias (como forma, peso) y cualidades secundarias (color, olor, sabor); no hubo comienzo en un caos original, sino que todo es eterno, por cuanto nada puede nacer de la nada. Los objetos impresionan a

---

<sup>15</sup> Whilhen Nestlé, *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano* (Barcelona: Ariel, 1981), 247.

nuestros sentidos a través de sus formas, *eidolas*, que por su repetición forman un preconcepto en nosotros.

Epicuro escapa del determinismo que podría pensarse sobre los átomos recurriendo al llamado *clinamen*. Por cuanto los átomos se mueven probabilísticamente y ahí nace nuestra voluntad propia, nuestro proceder es libertad de elección. El número de átomos es además infinito y el vacío en el que se mueven también es infinito, por lo que los mundos que se crean y acaban son en consecuencia igualmente infinitos. Este concepto se ha mantenido a través de los siglos y salva a las concepciones materialistas del mecanicismo y determinismo sin fin. Epicuro no piensa desde las realidades de un mundo desencarnado, al modo platónico, sino desde el alma que es corpórea, aunque de una manera sutil. A pesar del movimiento atómico sin fin, la diferencia de movimiento en el vacío hace que nuestra libertad nazca en la naturaleza de esa realidad.

Otro aspecto de importancia es el concepto en que se consideran las explicaciones y fundamentaciones sobre el movimiento de la naturaleza. Para el llamado esencialismo, las perspectivas científicas correctas son las que describen la esencia de las cosas, sin lugar a duda, que cuestionen lo afirmado. Para el llamado instrumentalismo, lo importante de las teorías es el resultado que traen sus formulaciones, es decir, su utilidad para los fines que se persigan. Epicuro toma ambas perspectivas, ya que toda fundamentación de los hechos naturales es válida siempre y cuando promueva la serenidad del alma, cuando contribuye a los actos éticos que nos llevan a la *eudaimonía* o felicidad. Relacionado con esto, se ha dicho:

El llamamiento a la naturaleza es a menudo enseña de lucha: lucha externa, contra la tradición y la convención, la educación y la sociedad, la ley y el Estado; lucha interna, contra tendencias del sentimiento, de la pasión, del deseo. Lucha difícil, a veces, y dura, que no en todos asume el aspecto sereno con el que Epicuro, exigiendo la reducción de las necesidades a las solamente naturales y necesarias —lo que es también una forma de ascetismo—, proclama que quien sigue a la naturaleza y no a las vanas opiniones, se basta a sí mismo.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1943), 131.

## Virtud

Epicúreo hace de la virtud el eje que nos lleva a la felicidad, como gran parte del pensamiento griego desde Sócrates. Su ejemplo sigue vigente: “Lo que a Sócrates le interesaba no era, visiblemente, la simple independencia con respecto a cualesquiera normas vigentes al margen del individuo, sino la eficacia del imperio ejercido por el hombre sobre sí mismo”.<sup>17</sup> Y, al igual que él, Epicuro no considera que nacemos virtuosos o no. Lo somos por las elecciones que realizamos y el resultado de ellas.

A diferencia de Aristóteles, quien además de las virtudes piensa que también son necesarios los bienes exteriores, Epicuro niega esos bienes para la felicidad, y exceptúa la satisfacción de las necesidades básicas. El placer es el bien, y la función de las virtudes es proporcionar los medios para ese fin. Así lo expresa en *Carta a Meneceo*, cuando afirma que las virtudes crecen junto con el vivir placenteramente, y el vivir placenteramente es inseparable de ellas. Lo que hay que observar es que la virtud es en función del placer, es el gran medio para ese fin último que es el placer. Expresa:

De todas estas cosas la primera y principal es la prudencia, de manera que lo más estimable y precioso de la Filosofía es esta virtud, de la cual proceden todas las demás virtudes. Enseñamos que nadie puede vivir dulcemente sin ser prudente, honesto y justo; y por el contrario, siendo prudente, honesto y justo no podrá dejar de vivir dulcemente, pues las virtudes son congénitas con la suavidad de la vida, y la suavidad de la vida es inseparable de las virtudes.<sup>18</sup>

Con los siglos, ha de surgir la postura kantiana en la que se efectúa una división entre poseer bienes materiales y la moral, por cuanto se puede ser virtuoso y seguir preceptos morales, pero no por ello se dispondrá de bienes materiales. Además, tampoco la felicidad en los kantianos es producto de la virtud, ya que seguir las reglas éticas no nos hace felices necesariamente. Por eso, la respuesta de Epicuro es desde la filosofía antigua: se niega que los inmorales puedan lograr la felicidad, lo que a la vez provoca que lo ético sea necesariamente la llave de la felicidad.

<sup>17</sup> Jaeger, *Paidea: los ideales de la cultura griega*, 434.

<sup>18</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, vol. II (Barcelona: Folio, 1999), 208.

Otro aspecto de importancia es que cada instante de felicidad tiene que estar estructurado en la totalidad de la vida que se asume porque se puede ser feliz a pesar de momentos de dolor. A la vez, hay que observar que no existe una felicidad completa ni que dure toda una vida sin interrupciones. El juicio sobre las circunstancias de nuestra vida cobra gran importancia. En este sentido, podemos creer que somos felices, pero luego la vida nos muestra que no lo somos. También sucede que podemos pensar que hay hechos objetivos que son felices, aunque uno no lo sienta así. Incluso, aunque puede haber circunstancias desgraciadas, nosotros podemos pensar que nuestra vida es feliz.

Una de las grandes virtudes éticas es la justicia. Para Epicuro, debe ser entendida como un pacto donde no se hace daño a los demás y no se recibe de ellos tampoco ningún daño. Con eso, alcanza a fundamentar toda justicia en la vida humana. A raíz de ello, la persona sabia no obra de modo que luego tenga que arrepentirse, lo que la diferencia, por cuanto la mayoría debe ser disuadida de los actos injustos por miedo al castigo. Por eso, la injusticia no es un mal en sí misma, sino por las consecuencias que produce.

A diferencia de los estoicos, que a su entender terminan en una apatía de las emociones para no sufrir, y a diferencia de los sensualistas, que viven detrás del goce de todos sus deseos, Epicuro “llevaba una vida ejemplar y sus sentencias revelan una pureza de sentimientos y una rectitud del juicio moral que trasciende en mucho la insuficiente base teórica de su doctrina”. Y “lo convierte en amo de sus propios impulsos de modo que no lo conduzcan al error”.<sup>19</sup>

El bien es ausencia de mal, por lo que los deseos deben ser mínimos para que no nos lleven a perder nuestro direccionamiento del obrar. Por eso, los temperamentos humanos como el iracundo, el flemático, el melancólico, bien conocidos por Epicuro como médicos, no representan algo definitivo, porque de la capacidad virtuosa de observarlos nacerá la capacidad de direccionarlos y dominarlos, porque no hay una causa física para nuestro modo de ser, sino también una psicológica y filosófica a la vez.

---

<sup>19</sup> Zeller, *Fundamentos de la filosofía griega*, 238.

No hay en Epicuro una creencia de una voluntad de los dioses para nuestros errores ni para nuestros éxitos. No hay un pecado de cualquier tipo (propio o recibido por herencias). El mal es únicamente la revelación de que no estamos acertando en nuestros juicios y acciones. Se ha dicho:

Se podría calificar de “apolíneo” el talante de la felicidad buscada por Epicuro —tal vez apuntando a un rasgo de carácter personal— como opuesto a esa imposible felicidad “dionisiaca”, más romántica, basada en el intenso placer de un instante supremo.<sup>20</sup>

La memoria también tiene importancia. Hay dos ríos que fluyen hacia ella: la actitud de olvidar lo malo y la actitud de agradecimiento por lo bueno que nos llega. Debemos olvidarnos del dolor, de las circunstancias adversas y, por el contrario, debemos refugiarnos en lo que nos hizo y nos hace felices. La memoria de lo bueno nos convierte en seres felices, nos aleja de lo temporal y nos asienta en nuestra propia interioridad.

### Los dioses

Lo religioso surge de nuestra ignorancia y de nuestros miedos, suele afirmarse con frecuencia.<sup>21</sup> Pero en Epicuro, no hay explicación sobrenatural para nada de lo que nos sucede en la vida. Todo obra según su naturaleza. Si los dioses participaran de nuestras vidas, no se podría explicar por qué en unos individuos hay bienes y en otros no, por ejemplo. Lo esencial es comprender que los dioses no participan de nuestro mundo, aunque existan, como lo prueba el hecho de que hay una realidad superior (ya Aristóteles había hablado de que todo lo existente comprueba que hay algo superior a su propia existencia, siempre hay un grado o naturaleza mayor).

Lo que sí debe respetarse es el culto a los dioses, aspecto que el propio Epicuro realiza a menudo, no para conseguir favores ni para evitar la ira de ellos. Los propios dioses, considera Epicuro, aceptan el culto porque son la prueba de nuestro comportamiento con ellos. Por ello, aprueba los festivales celebrados en honor de los dioses y los ritos de alabanzas y

<sup>20</sup> García Cual, *Epicuro, libertador*, 42.

<sup>21</sup> Zeller, *Fundamentos de la filosofía griega*, 243.

músicas en su honor. No debemos olvidar que, entre los griegos, una persona es feliz si posee *eudaimon*, es decir una deidad a su favor y, en el caso contrario, su desgracia es llamada *kekodaimon*, literalmente, estar ausente esa presencia divina.

La actitud de Epicuro, en un mundo donde la confianza ha caído junto con la caída de Atenas como centro, comprueba la gran importancia de la filosofía, que llena el lugar que tenía la religión como rectora de la sociedad. Ya los dioses no generan temor ni es la religión lo que domina en la ciudad. Su actitud es profunda y de gran repercusión, por cuanto nunca antes se ha levantado una voz que, sin negar la existencia de los dioses, niega que participen en la vida humana, niega el sometimiento a voluntades que no son las nuestras, niega la angustia que provoca la ira de esos dioses.

Así, los dioses son inmortales, aunque no es esta la definición que utiliza Epicuro. Son criaturas animadas, similares, aunque no idénticas a los humanos. Su felicidad es perfecta, ya que su perpetuidad también lo es. Los dioses no necesitan conducir el mundo humano, por cuanto existe la responsabilidad de la libertad humana.

### Observaciones finales

Desde Montaigne a Nietzsche, desde pensadores católicos a ecologistas superficiales, Epicuro es ensalzado o negado con más o menos fuerza según el caso. Pero, con frecuencia, las valoraciones no son siempre acertadas.

Es indudable su objetivo de una vida retirada de la sociedad, sin exponerse a las injusticias que con frecuencia se producen, lo que lo lleva al rechazo a las posiciones platónicas de formación de líderes para esa sociedad y a las aristotélicas de vivir en ella ejerciendo una conducta ética. Su ascetismo no es negador de placeres, como lo será en las comunidades cristianas de renunciadas mundanas que llegarán con los siglos. Sus métodos basados en actitudes confesionales (la *parresia*) anticipan la metodología también cristiana que le sobrevendrá, pero no busca obviamente erradicar pecados, sino obtener la autarquía de cada individuo. Sin embargo, ese método se puede transformar en una forma de dominio sobre otra persona. En su comunidad, cada discípulo se une a un tutor (*hegemon*); este

ejerce el método confesional y persuasivo, pero debe seguirse obligatoriamente. Por eso, se ha expresado que el epicureísmo es la única filosofía misionera producida por la filosofía griega.<sup>22</sup>

Su negación de los dioses no es sino la autoafirmación de la propia libertad. No hay en él mística ni éxtasis, pero sí la serenidad con lo propio y la búsqueda incansable de la independencia personal. Exclama que, si los dioses oyeran los pedidos de los humanos, ya hubiéramos perecido todos, pues lo común es que unos rueguen a los dioses la desaparición o el aniquilamiento de los otros.

Ante la *praemeditatio malorum* de los estoicos, levanta la bandera de que mejor que prevenirse de los males con premeditación es recordar los placeres vividos, y protegerse así de cualquier mal futuro. Si la educación es un proceso de construcción consciente, Epicuro es uno de los pensadores que lleva a cabo ese proceso.<sup>23</sup>

Lo siguen, como se ha dicho, mujeres de distintas clases sociales, incluidas hetairas; extranjeros; esclavos; comerciantes; trabajadores. Todos buscan cómo ser libres. Sin embargo, Epicuro mantiene su posesión de esclavos hasta que en su testamento los libera de esa condición. Sobre eso, se ha escrito: “No fue un anarquista sino un reformador”.<sup>24</sup> Y también: “Epicuro, en cambio, tiene el sabor y el regusto de un Adán que con la inocencia recuperada pretendiera instalarse de nuevo en el paraíso, pero sin ninguna conciencia de haber mordido la manzana y de lo que eso significa”.<sup>25</sup>

También se señala su influencia en el concepto del “buen salvaje”, tal como aparece en las descripciones de Colón, de Bartolomé de las Casas, del propio Montaigne, donde se habla del aborigen americano como superior al hombre europeo, por carecer de vicios y vivir en un mundo que no necesita de jueces ni condenas, sin culpas religiosas, que vive al modo

<sup>22</sup> Norma Wentworth De Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1964), 329.

<sup>23</sup> Jaeger, *Paidea: los ideales de la cultura griega*, 11.

<sup>24</sup> Benjamín Farrington, *La rebelión de Epicuro* (Barcelona: Editorial Laia, 1983), 11.

<sup>25</sup> Hernán Villarino, “Vivir según la naturaleza. El caso de Séneca y Epicuro”, *Eikasía* 54, (2014): 250.

epicúreo alejado de placeres sin sentido y concentrado únicamente en satisfacer los deseos naturales y necesarios como satisfacer el hambre, la sed, la protección de un techo, unido a la naturaleza.<sup>26</sup>

Su materialismo no es determinista ni mucho menos sensualista. No glorifica los placeres, sino que, al contrario, exige que se los gobierne y sean reducidos al mínimo para que no nos dominen. Vive con entereza sus dolores y con moderación sus goces. Exige tanto a quienes lo rodean como se exige a sí mismo. De origen en un hogar pobre, vive en la riqueza de necesitar poco para disfrutar de lo que tiene. Por eso, muchos siglos después, otro filósofo observa que su felicidad proviene de su capacidad de resistir el sufrimiento y la fragilidad.<sup>27</sup> Incluso se ha considerado que la posición de Epicuro es un rechazo a la mentalidad de un *tener*, y se asienta en lo que se llama el *bienser*.<sup>28</sup>

La sabiduría que busca se yergue dentro del cosmopolitismo, no adhiere a una ciudad ni a un Estado en particular y, si bien proclama el retiro, alaba la amistad y la comunidad. Por eso, se observa:

Epicuro reconocía la distinción entre lo universal y lo particular, mas no consideraba a los universales con existencia propia, como lo hacía Platón; ni se hallaba interesado, al parecer, tal como lo estuvo Aristóteles, en clasificar a las cosas bajo géneros y especies. No erigió principios tales como lo igual y lo diferente de Platón, o la sustancia y la forma de Aristóteles, para el análisis de los objetos y de sus propiedades. Los filósofos que proceden así, sostenía él, solo juegan con palabras, proponiendo vacuas presunciones y reglas arbitrarias.<sup>29</sup>

Las pocas páginas que de él nos han quedado llegan muchos cientos de años después a pensadores como Montaigne, a escritores como Quevedo, sin olvidar a Giordano Bruno, quien estaba influenciado por la

<sup>26</sup> Bernat Castany Prado, “Cerdos en el paraíso: la influencia de la filosofía epicúrea en la construcción del mito del ‘buen salvaje’”. En *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, ed. por Álvaro Baraibar Echeverría et al. (New York, NY: Idea, 2013), 279-307.

<sup>27</sup> Frederick Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2001).

<sup>28</sup> Emilio Lledó, *El epicureísmo* (Madrid: Santillana, 2003), 137.

<sup>29</sup> Anthony Long, *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 30.

perspectiva de la naturaleza de Epicuro, y cuya propia formulación del universo lo llevaría a ser condenado a la hoguera.

Algunos consideran que su perspectiva de la naturaleza es anticipación de las contemporáneas sobre la realidad última del átomo y sus vacíos (el *quarck*), pero debe observarse que, para Epicuro, sus apreciaciones sobre la naturaleza son para desde allí ir hacia una ética de la libertad del individuo.

Epicuro es, sin dudas, una página imprescindible en las preguntas y respuestas sobre el modo de ser felices, el gran objetivo del pensamiento antiguo, y las consecuencias en la conducta que de todo ello se desprende. Nos deja las luces y las sombras de los senderos por los que camina, la coherencia de sus pensamientos con su obrar, la autenticidad de sus propias búsquedas.

Daniel O. López Salort  
Universidad Nacional de Córdoba  
Córdoba, Argentina  
dlsalort@gmail.com

Recibido: 21 de septiembre de 2020

Aceptado: 8 de octubre de 2020