



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Svensson, Manfred

Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 161, agosto, 2016, pp. 247-285

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80946586012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.42079>

RAZÓN PÚBLICA, RAZONABILIDAD Y RELIGIÓN

PARA LA CRÍTICA DE UNA TRADICIÓN LIBERAL*



PUBLIC REASON, REASONABILITY AND RELIGION

A CRITICAL LOOK AT A LIBERAL TRADITION

MANFRED SVENSSON**

Universidad de los Andes - Santiago de Chile - Chile

Artículo recibido: 6 de febrero de 2014; aceptado: 6 de agosto de 2015.

* La investigación realizada para el presente artículo se enmarca dentro del proyecto FONDECYT N.^o 1130493 “John Owen y John Locke. Concepciones rivales de la tolerancia en la escolástica protestante y el temprano liberalismo”. Una versión anterior del texto fue presentada en el congreso Fe y Razón Pública de la Pontificia Universidad Católica de Chile, con motivo de los 1700 años del Edicto de Milán. Agradezco a los participantes en el congreso y a mis colegas en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica, de la Universidad de los Andes, por sus observaciones críticas.

** *m.svensson@uandes.cl*

Cómo citar este artículo:

MLA: Svensson, M. “Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal.” *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 247-265.

APA: Svensson, M. (2016). Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal. *Ideas y Valores*, 65 (161), 247-265.

CHICAGO: Manfred Svensson. “Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal.” *Ideas y Valores* 65, n.^o 161 (2016): 247-265.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se aborda la idea de razón pública, atendiendo en particular a su concomitante ideal de razonabilidad. Se expone la continuidad de esta noción desde John Locke a John Rawls, destacando su vínculo con la religiosidad doctrinalmente minimalista de la tradición erasmista. Se cuestiona que, dado tal vínculo, esta idea pueda servir de criterio para evaluar la presencia de otras voces religiosas en la vida pública.

Palabras clave: J. Locke, J. Rawls, liberalismo, razón pública, religión.

ABSTRACT

The article addresses the idea of public reason, treating in particular its concomitant ideal of reasonableness. It exposes the continuity of this notion from John Locke to John Rawls, highlighting its connection to the minimalist doctrinal religiosity of the Erasmist tradition. It questions if this idea can serve as criteria to evaluate the presence of other religious voices in public life, given this connection.

Keywords: J. Locke, J. Rawls, liberalism, public reason, religion.

Introducción

¿De qué hablamos cuando nos pronunciamos sobre la razón pública y la religión? Para saberlo, conviene partir por precisar que no es lo mismo hablar sobre ellas que sobre la fe y la vida pública o sobre la fe y la razón. “Fe y razón”, “fe y vida pública” son binomios que se encuentran en casa en la tradición cristiana; “razón pública”, en cambio, es una expresión que se encuentra en casa en la tradición liberal. De un modo que no ocurre mediante dichas otras preguntas, con el inquirir sobre la fe y la razón pública, o sobre la razón pública y la religión, nos introducimos en una tensión entre distintas tradiciones. La relativa novedad de la expresión “razón pública” debería ayudarnos a cobrar conciencia de esa tensión.

Ahora bien, hay distintas razones por las que tal tensión podría no ser notada. Un motivo puede ser que percibamos las dos tradiciones en cuestión como cercanas entre sí. Hay, después de todo, una amplia literatura que apunta en dicha dirección, por ejemplo, cuando se presenta el liberalismo como algo que solo pudo haberse originado en territorio cristiano o poscristiano (para distintas versiones de esta idea, véase Gauchet 2005; Pannenberg 1972 y Gillespie 2008). El cristianismo y el liberalismo, cabe además notar, son las tradiciones predominantes de Occidente; quien se encuentra vagamente enraizado en nuestra cultura puede, por tanto, experimentar lo que une a dichas tradiciones como más significativo que aquello que las separa. Puede también ocurrir que, sin tener mucha familiaridad con el liberalismo, la expresión “razón pública” simplemente haga a alguien pensar en las aspiraciones universales del cristianismo, las cuales naturalmente implican cierta visibilidad, publicidad. El cristianismo desde sus orígenes está lleno de motivos de este tenor. En palabras del sermón del monte, “una ciudad situada sobre un monte no se puede ocultar; ni se enciende una lámpara y se pone debajo de un almud” (Mt. 5.14-15). Si se toma a los primeros apologetas cristianos y se revisa la empresa que acometieron, un uso vago de los términos podría llevarnos a decir que buscaron cultivar la razón pública. Abundan, pues, las razones por las que podría no constatarse la tensión a la que nos hemos referido en un principio.

El propósito del presente artículo es, en primer lugar, constatar la existencia de cierta tensión entre el cristianismo y la idea de razón pública. Tal constatación no tiene, en un primer momento, la función de inclinar la balanza a favor del cristianismo ni a favor de la noción de razón pública. Se trata, ante todo, de que los problemas sean explicitados. En un primer paso, intento sacar a luz tal tensión en términos sumamente generales. En un segundo momento, atiendo a parte del trasfondo histórico de la noción contemporánea de razón pública. En contraste con la predominante tendencia a exponer de modo exclusivo su trasfondo

kantiano, busco destacar la conjunción de elementos hobbesianos y kantianos en el origen tanto del término como del concepto. Finalizo dicha explicación histórica con una reflexión sobre el papel desempeñado por la noción de razonabilidad en la más influyente formulación contemporánea de la idea de razón pública, la de John Rawls. En un tercer paso, abordo dicha noción de razonabilidad, pero, en lugar de tratar la discusión contemporánea sobre los criterios de razonabilidad, intento mostrar que, también en el caso de la razonabilidad, dirigir la atención al siglo XVII, en particular a Locke y a su incipiente desarrollo de esta noción, puede resultar iluminador. En particular, sostengo que la concepción de la razonabilidad presente en su obra y en discusiones contemporáneas, lejos de ser neutral, pende de una comprensión muy específica de la religión. De ser así, tal concepción mal puede constituir un adecuado criterio para fijar las condiciones para la entrada de otros argumentos religiosos en el debate público. Se trata, pues, de una crítica de lo que Philip Quinn (2005 249) ha llamado “liberalismo juanino”, esto es, aquella corriente de la tradición liberal que va de John Locke a John Rawls, pero se traza aquí la línea de continuidad entre ambos pensadores en relación con la idea de razonabilidad, un punto en el que no suele ser trazada.

I. Ampliación y limitación de la razón

Partamos reafirmando la tensión entre el cristianismo y la idea de razón pública. El hecho de que planteemos la tensión aquí expresamente respecto del cristianismo, y no con la religión considerada en abstracto, guarda estrecha relación con el tipo de controversias teológicas que predominaban en el período de surgimiento del ideal de razón pública: fueron controversias trinitarias, en las que participaron teólogos y filósofos, unos y otros respondiendo a dogmas específicamente cristianos (Lim 2013). El Islam, para muchos hoy el paradigma de una religión problemática para la convivencia política, en dichas discusiones habría más bien sido paradigmático por la escasa tensión en que la sencillez de su teología parecería poner al intelecto. Puestos, en cambio, ante doctrinas como la trinitaria, los teólogos cristianos típicamente tienden a invitarnos a una ampliación de nuestra razón. Como ejemplo elocuente puede tomarse el discurso del papa Benedicto XVI en Ratisbona, un discurso cuya crítica de la racionalidad típicamente moderna culmina, precisamente, con la aclaración de que no está realizando una “crítica negativa”, que pretenda de algún modo retroceder respecto del sometimiento de la vida y el mundo a la racionalidad; se trataría, más bien, de “ampliar nuestro concepto de razón y de su uso” (2008 40). Versiones filosóficas de ese tipo de ampliación no son difíciles de encontrar en la tradición agustiniana. Piénsese, si pasamos de un papa a filósofos

protestantes, en el papel que un similar diagnóstico de la modernidad desarrolló en el nacimiento de la “epistemología reformada” de autores como Plantinga (1983: 16-93) o Wolterstorff (1988). Ahora bien, la antítesis de estos llamados a una ampliación de la razón es la idea de razón pública; esta, en efecto, parece necesariamente implicar que la razón está cualificada: que no nos abrimos a cualquier razón, sino a un número limitado de razones que son presentables como públicas.

Se podría expresar esta misma alternativa como una tensión entre, por una parte, el reconocimiento del carácter común de la razón y, por otro, los llamados a que esta se someta a un canon. Consideremos el primero de esos polos, que encuentra adecuada expresión en el fragmento 89 de Heráclito: “para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”. Aquí se reconoce la razón como lo común, pero no se la califica de pública. Para una posición como la de Heráclito, calificarla de pública sería, en efecto, redundante. Desde tal posición se sospecha que el calificativo de “pública”, si no es redundante, puede constituir, más bien, una restricción: un reconocimiento de la razón como pública, pero uno extendido solo a ciertos usos de ella. La sospecha es justificada, pues es precisamente por tal restricción que apuesta el ideal de razón pública. Con todo, respecto de cuán restrictivo sea dicho canon hay por supuesto una variedad considerable de posiciones en el liberalismo contemporáneo. También en la biografía intelectual de un mismo autor hay casos de avance desde concepciones fuertemente restrictivas de la razón pública a unas menos restrictivas. Sin embargo, también en quienes ofrecen una idea más generosa de la razón pública salta a la vista el carácter restrictivo que parece inherente a la noción. Por las más variadas vías se invita a ampliar el concepto de razón pública, de un modo que permita incluir algunas razones “no públicas” en el debate. Pero expresiones como esa, en que lo admitido en la discusión sigue siendo calificado como “no público”, nos recuerdan precisamente que la noción de razón pública, en principio, se mueve en una dirección distinta de los llamados a la “ampliación de la razón” y de los reconocimientos de la razón como lo común.

Desde luego, nada de esto es una novedad para los conociedores, sean simpatizantes o adversarios, de la tradición liberal. Que se trata de un proyecto con alguna función restrictiva es algo plenamente reconocido por los impulsores de la idea de razón pública. Su tesis es precisamente que requerimos de cierta restricción para poder tener una vida pública sana. Tienden a ser dos los motivos que operan invitando a tal restricción en el caso de la religión: por una parte, está la idea de que esta sería particularmente apta para inflamar pasiones violentas, ya que, una vez admitida en la esfera pública, ella sería catalizadora de

guerras de religión, teocracias, etc. Omitiremos aquí este punto, ampliamente discutible y discutido –de entre la virtualmente inabordable bibliografía, cabe destacar la posición de Cavanaugh (2009), según la cual precisamente el sujeto de la tesis, la “religión”, surge con la tesis misma–. Por otra parte, está la idea de que, incluso sin tal potencial violento, un argumento de origen religioso constituiría una demanda injustificada ante los restantes ciudadanos. Cabe por supuesto preguntar por qué tal restricción habría de plantearse en particular a los argumentos de los ciudadanos creyentes: estar expuestos a razonamientos cuyas premisas no aceptamos es un fenómeno usual para todos los ciudadanos (o al menos para todos los que reflexionen sobre las premisas de lo que se les dice), no algo que ocurra exclusivamente por la presencia de argumentos religiosos (Taylor 2011 39-60).

No obstante, es frecuente la sugerencia de que la religión se encuentra a este respecto en una posición especial, como si el argumento religioso fuese derechamente ininteligible para muchos ciudadanos de una sociedad moderna. ¿Es así? La más básica reacción a tal pregunta sería recordar que es distinto considerar una tesis inteligible y pensarla como remotamente aceptable. Bien cabe presumir que la mayoría de los ciudadanos no creyentes consideran difícilmente aceptables algunas tesis de sus conciudadanos creyentes; en cambio, que la inteligibilidad sea el principal problema de lo religioso parece dudoso, y de serlo, sería algo fácilmente corregible a partir de un mayor alfabetismo teológico (también por parte de los creyentes). Tal vez quepa sostener, como lo haremos a continuación, que la noción de razón pública no nace en respuesta a problemas de inteligibilidad ni de aceptabilidad de las creencias religiosas, sino como réplica a su carácter controvertido. El requisito de razonabilidad de los argumentos públicos, popularizado por Rawls, parece encontrarse en perfecta continuidad con dicho ímpetu inicial.

II. Razón pública: algunas variaciones históricas

Parto dirigiendo la mirada a la historia de la noción de razón pública. Al respecto, Ivison (1997) y Chambers (2009) han escrito importantes contribuciones; considerando, sin embargo, el ímpetu que ha cobrado el ideal de razón pública en el liberalismo contemporáneo, su desarrollo histórico está lejos de hallarse adecuadamente cubierto. Comencemos prestando atención a la primera mención del concepto de razón pública que tenemos registrada. Esto ocurre en el capítulo 37 del *Leviatán* de Hobbes, un capítulo en el que por diversas razones no tenderíamos a buscarla. En primer lugar, porque se encuentra en esa mitad teológica del *Leviatán* rara vez leída; en segundo lugar, porque, según indica su título, el capítulo se ocupa de un tema tan peculiar como “de los milagros y su uso”. El texto, tras llamar la atención sobre

la frecuencia de las imposturas, acaba notando la importancia de no considerar como profetas a quienes enseñen una religión distinta de la ordenada por el representante de Dios. Para ilustrar su punto, Hobbes introduce la discusión sobre un milagro en particular, el de la transubstanciación. Invita ahí a preguntar al soberano (al que su obra ya ha develado como el representante de Dios) si acaso es cierto lo que dicen algunos, esto es, que se da eso que llaman transubstanciación; en caso de obtener respuesta negativa de parte del soberano, somos remitidos por Hobbes al Deuteronomio 18.22. Se trata de un texto en el que Dios exime de la obediencia respecto de los falsos profetas. No sobra anotar, por cierto, que dos versos más atrás, que no son citados por Hobbes, la sugerencia del Deuteronomio respecto de los falsos profetas es algo más contundente que la mera desobediencia: según este pasaje de la Biblia, lo que les corresponde es la muerte. Sea que Hobbes nos quiera llevar a recordar dichas líneas o no, es en este contexto muy característicamente hobbesiano que aparece el llamado, repetido dos veces en el párrafo final, a deponer en estas materias la razón privada (*private reason or conscience*) y abrazar la razón pública (*public reason*). Si bien se concede la libertad de creencia para el “hombre privado”, “cuando se trata de la confesión de dicha fe, la razón privada tiene que someterse a la pública, esto es, al representante de Dios” (300).

Lo que está tras esto no es solo el análisis hobbesiano de la psicología humana, aunque este también esté presente en el pasaje, en la pregunta por el interés que algún actor pueda derivar de la aceptación de algo como milagro. Junto a esa pregunta por la acción interesada, lo que tenemos es el común trasfondo de las teorías de la razón pública: la idea de que el conflicto entre la multitud de juicios privados hace que colapse la búsqueda de paz (Hobbes ya había tratado ese problema en el capítulo 5 del *Leviatán*). Pero, contrario a lo que ocurrirá en la tradición posterior, la razón pública que emerge para reemplazar el juicio privado está aquí lejos de identificarse con algún ideal deliberativo que se contraponga al interés privado. Bien cabe decir que en el esquema de Hobbes podría ser, más bien, la razón privada la que tiene un potencial deliberativo, mientras que la pública es la que pone fin a la deliberación. La razón pública es aquella que pone término al conflicto. La razón pública es la que permite que vuelva el juicio en un mundo de pasiones desatadas. Si se pregunta en qué medida pretende ser razón, podría responderse que tiene de razón precisamente eso, que pone término al conflicto. No hay razón por la que debería contener más razón; la racionalidad de la razón pública se encuentra suficientemente certificada si logra tal tarea. Cabe también preguntarse por el sujeto que es identificado como portador de tal razón. Esto puede hacerse acentuando el carácter autocrático del proyecto en cuestión, y la cabal subordinación de lo espiritual a lo

temporal que parece obrarse aquí: la razón pública es descrita como “la razón del supremo representante de Dios” (Hobbes 300). Pero más significativo para el largo plazo parece ser el hecho de que lo público es identificado con lo estatal o, más aún, con el soberano. Pero estos dos rasgos que hemos notado van desde luego de la mano: la capacidad de la razón pública para poner término a los conflictos pasa porque ella, sea un soberano hobbesiano o no, sea un sujeto tan claramente identificable como el mismo.

El tipo de pensamiento político aquí brevemente reseñado no constituye, desde luego, una completa originalidad. Puede mencionarse como un significativo antecedente medieval el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Pero en Hobbes encontramos no solo el concepto, sino el término mismo, razón pública. Con todo, bien se nos podría replicar que, por mucho que Hobbes sea el primero en usar la expresión, muy pocos –si es que alguno– de quienes apelan a la razón pública en el debate contemporáneo lo hacen partiendo de Hobbes. Si algún origen medianamente remoto hay que buscar para sus más corrientes formulaciones en Rawls o Habermas, este no se encontraría en Hobbes, sino en Kant. Las diferencias entre Hobbes y Kant, por su parte, desde luego son suficientemente sustantivas como para que esta objeción sea detenidamente considerada. Acaso la más notoria es el hecho de que en Kant lo público está lejos de identificarse con lo estatal. Su propuesta, como está delineada en *¿Qué es Ilustración?*, parece, en efecto, contrastar de punta a cabo con la de Hobbes, volviendo prudente que nos preguntemos si acaso tiene alguna relevancia contemporánea el remoto precedente hobbesiano.

La discusión sobre la razón pública ocupa un lugar central en el mencionado texto de Kant. Tras definir la ilustración como la salida del hombre de su minoría de edad culpable, Kant repara en lo inusual que es dicha salida para los hombres considerados individualmente. En contraste con eso, señala que es más probable que un público se conduzca a sí mismo a la ilustración; de hecho, para Kant resultaría casi inevitable que un público, dejado en libertad, se conduzca a sí mismo a tal condición (Ak. VIII 36). Que tal tesis no implica ninguna expectativa romántica respecto de la multitud de los hombres, queda claro por el específico uso kantiano de *Publikum*. Para Kant, el uso público de la razón es, de partida, el que se despliega al margen del cargo que se posee. La sujeción al cargo –piénsese en un militar, en un gobernante o en una autoridad eclesiástica– obliga al uso privado de la razón, el uso por el que el soldado, por ejemplo, sigue las órdenes de sus superiores. El uso público, en cambio, es el que cualquiera de estos hombres puede ejercer, al escribir a un *Publikum*, reflexionando –según el ejemplo de Kant– el soldado sobre las falencias de la política de defensa. Hacer

uso público de la razón, implica encontrarse ya entre los educados (*Gelehrten*), que mediante libros se pueden dirigir a todo el mundo. Ahí, no en el ejercicio de los propios oficios, es que se usa de modo público la razón. Ahí, en otras palabras, es donde hay trato ilustrado entre libres e iguales. Cuando Hobbes escribe sobre la razón pública, tal requisito de ilustración se encuentra ausente. Así mismo, parece significativo, aunque en este punto la literatura jamás presta atención, el hecho de que mientras que Hobbes habla de una “razón pública”, Kant habla en este texto continuamente de “uso público” de la razón (*öffentlicher Gebrauch*) (Ak. VIII 38).

Las ventajas de la posición kantiana saltan a la vista. Con todo, su preeminencia en la discusión contemporánea es menos abrumadora de lo que cabría esperar. No solo por la presencia de alguno u otro intento expresamente hobessiano, sino también porque en los autores menos propensos a afinidades hobbesianas predomina hoy la expresión “razón pública” por sobre los llamados al “uso público de la razón”. En eso podemos decir que Kant no triunfó. No se trata, por lo demás, de una cuestión meramente terminológica. En efecto, para aproximarnos a la versión hobbesiana del problema, la razón no tiene, como ya apuntamos, por qué ser identificada con el soberano; pero si va a ser algo tan eficaz como un soberano en la eliminación de conflictos, parece que tiene que ser algo tan fácilmente identificable como este: debe designar no cierto tipo de uso de la razón (cuyo carácter escurridizo mantiene el potencial de irresolución y conflicto abierto), sino más bien cierto registro convencional de argumentos. Eso último, en diversas variantes, es lo que con frecuencia se pide hoy cuando se llama a seguir el canon de la razón pública.

Pero al margen del punto anterior, la alta vara que tiene que pasar un argumento para ser aceptado en la discusión pública muchas veces tiene su raíz en elementos más específicamente kantianos. Ese es, en efecto, el origen de la particular interpretación que en el liberalismo contemporáneo tenemos de la idea de que los hombres seamos libres e iguales (cuestión que, como vimos, solo con Kant se integra a la discusión sobre el uso público de la razón). Para que tal libertad e igualdad estén garantizadas, no bastaría ya que una ley sea aprobada tras extensa consulta pública y deliberación en los espacios previstos por el sistema democrático, sino que tendrían, según Rawls, que ofrecerse argumentos “en términos que cada uno pueda razonablemente esperar que otros suscriban como compatibles con su libertad e igualdad” (2013 218). Ciertamente, Rawls considera que tal restricción es suficientemente generosa como para que diversas visiones del bien encuentren expresión pública. La misma evolución de Rawls da cuenta del esfuerzo por dar lugar a tales visiones o al menos a un cierto número de ellas. Pues,

como es bien sabido, se trata, en el caso de Rawls, de una razón pública con pretensiones de ser “generosa” en su amplitud, pero limitando dicha generosidad a las visiones comprehensivas que sean “razonables”. Así se expresa en el primer párrafo de *The Idea of Public Reason Revisited*: la idea de razón pública pretende regular “la pluralidad de visiones comprehensivas razonables en conflicto” (1999 131). Una nota al pie reconoce la existencia de numerosas –no identificadas– concepciones no razonables, pero por lo demás quedamos en penumbras respecto de lo que implica esta razonabilidad.

Es fácil que el lector poco atento tome este término a la ligera, como si se quisiera decir que fuera del omnicomprehensivo pacto contemporáneo solo quedaran posiciones completamente descabelladas, incapaces de pretensión alguna de racionalidad. Pero este no es el caso. La “razonabilidad” (*reasonableness*) es aquí un término filosófico específico, cuya naturaleza salta a la luz por su contraste con la racionalidad (*rationality*). En la segunda lección de *Liberalismo político*, Rawls ofrece, en efecto, una distinción entre la razonabilidad y la racionalidad evidentemente estructural para su proyecto (2013 48-54), a partir de la cual se debe leer el conjunto de sus afirmaciones sobre las visiones comprehensivas razonables. Arrancando de lo que parece ser lenguaje corriente, Rawls describe la razonabilidad como la apertura a criterios de reciprocidad, a que la cooperación entre ciudadanos libres e iguales pueda llevarse adelante en términos aceptables para todos. La racionalidad, en cambio, sería la capacidad de fijarse fines y buscar los medios que se adapten a ellos. Rawls se cuida, por cierto, de no reducir la racionalidad a una mera “racionalidad de fines y medios” (2013 50). Pero sí se trata de una propiedad de “un agente unificado (sea un individuo o una persona corporativa), con capacidad de juicio y deliberación para buscar fines e intereses peculiarmente suyos” (*ibd.*). Razonabilidad y racionalidad serían, además, dos ideas claramente independientes la una de la otra, no derivables la una de la otra; en particular, la razonabilidad no sería derivable de la racionalidad. Ante todo, la razonabilidad sería pública de un modo que la racionalidad no lo es: mientras que la racionalidad se caracteriza por esa capacidad para buscar fines peculiarmente propios, es cuestión de razonabilidad ser capaces de forjar un mundo social público.

Llegados a este punto resulta clara la magnitud de la divergencia entre los llamados a considerar la razón como de suyo pública –como se hizo al comienzo de este artículo con referencia a Heráclito– y el ideal liberal de razón pública: lo que aquí tenemos es una puesta en duda, precisamente, del carácter público de una de las dos dimensiones en que se divide a la razón. Pública, en el sentido relevante para esta discusión, no es la racionalidad, sino solo la razonabilidad. Sobre la adecuada

caracterización de esta, y sobre la posibilidad de que cumpla con la misión que se le encomienda, hay por supuesto una importante discusión entre los liberales, como puede verse de modo ejemplar en las contribuciones de Estlund (1998), Waldron (2003) y Boettcher (2004). No voy a entrar aquí en dicha discusión, sino, una vez más, volver atrás en la historia, precisamente a la presencia temprana de la noción de “razonabilidad”, menos prominente que la de razón pública en el temprano liberalismo.

III. Razonabilidad y religión

Desde luego no se dice nada nuevo al afirmar que Rawls se encuentra inscrito en una larga tradición liberal. Su concepción de la razonabilidad, después de todo, está constitutivamente unida a la primacía de lo justo sobre lo bueno, tesis que, a más tardar con Kant, pasa a ser pieza fundamental del ideario liberal. Pero lo que me interesa aquí es notar una continuidad más específica, aquella que se da entre la concepción de la razón pública abrigada por estos autores, especialmente en cuanto se cristaliza en esta noción de razonabilidad, y la filosofía de la religión difundida por los autores involucrados en el mismo proyecto. Para comprender dicha continuidad, Locke puede resultar más iluminador que Hobbes y Kant, a quienes hasta aquí he asignado un papel prominente en el desarrollo del ideal de razón pública. Rara vez encontramos a Locke presente en las discusiones sobre el origen de esta noción. El término, de hecho, se encuentra ausente en su obra. Pero si la comprensión contemporánea de la razón pública está estrechamente ligada a la noción de razonabilidad, el autor de *The Reasonableness of Christianity* puede resultar iluminador.

Pero antes de dirigir la mirada a Locke, cabe ilustrar la fuerza con la que la noción de “razonabilidad” comienza a ganar terreno en las décadas inmediatamente anteriores a él. Un ejemplo elocuente se encuentra en el modo como son recibidos los socinianos (movimiento antitrinitario de origen polaco, que tendría considerable influencia sobre Locke) tras la guerra civil inglesa. Según un testimonio contemporáneo, eran acogidos dentro y fuera del parlamento con considerable simpatía, e impresionaban no solo “por su evidente piedad, sino sobre todo por su razonabilidad”.¹ No se trata de una expresión casual. En la Suiza contemporánea hay todo un movimiento teológico conocido como “ortodoxia razonable” (*vernünftige Orthodoxie*) (al respecto, véase Schmidt 1967 105-109), de posiciones menos radicales que el so-

¹ Esta declaración de un parlamentario inglés es citada por Cooper (2011 139). Para la caracterización del socinianismo y su papel en las controversias filosóficas del periodo, véase Mortimer (2010) y Lim (2012). Para su influencia sobre Locke, véase Marshall (1994 384-451).

cinianismo, pero sí de un esfuerzo por minimizar las diferencias entre las diversas confesiones protestantes, resaltando el acuerdo en torno a doctrinas fundamentales. Si volvemos a Inglaterra, los indicios en dirección a Locke se vuelven más fuertes aún: Henry Hammond publicó en 1650 una obra con el título *Of the Reasonableness of Christianity*, que bien puede ser caracterizada por permanecer dentro de los límites de la Iglesia de Inglaterra, incorporando la concepción sociniana de Cristo como maestro moral (2010 127-128). Charles Wolseley, un estrecho amigo de Dryden, apunta, con su título de 1672 *The Reasonableness of Scripture-Belief* (1672), también de modo claro a Locke. Tanto más nos acercamos a él, en la medida en que se vuelve claro cómo el término predomina en autores que reclaman un vago centro doctrinal, ya que abomina del ateísmo y del calvinismo separatista como fenómenos no razonables.² La influencia de grupos como los socinianos sobre Locke está hoy fuera de duda. Se suele además comprender la relevancia de ese hecho para el estudio de las obras teológicas de este autor. Pero no se lo suele poner en relación con la idea de razón pública, en cuya genealogía, como hemos visto, se asigna, a lo sumo, un lugar a Locke por algunos pasajes de los *Two Treatises* (cf. Chambers). Pero la “razonabilidad” está expresamente presente, como hemos visto, en el título mismo de la principal obra de Locke sobre la religión, título que le ha permitido granjearse la fama de un cristiano moderadamente ortodoxo –tesis bien representada por Waldron (2002) y Forster (2005)–. Lo que aquí me interesa no es afirmar ni desmentir tal lectura de su obra (si bien adhiero a una interpretación de Locke como sustantivamente alejado de la ortodoxia protestante), sino notar cómo esa moderación se relaciona con el ideal de razonabilidad del liberalismo contemporáneo. No hay en Locke una distinción expresa entre razonabilidad y racionalidad, como la encontramos en Rawls, pero sí una distinción latente, que salta a la vista por la desilusión que uno se llevará si se aproxima a *The Reasonableness* buscando encontrar en dicha obra una defensa de la racionalidad del cristianismo –como lamentablemente ha sido traducido el título a nuestra lengua, Locke (1977)–. En efecto, esta obra lockeana no constituye una suerte de defensa racional del cristianismo; no es una obra filosófica, sino una obra exegética, cuya finalidad es mostrar que

2 Como denuncia del ateísmo puede verse en los siguientes títulos: Richard Baxter, *The Unreasonableness of Infidelity* (1655); Richard Bentley, *The Folly and Unreasonableness of Atheism* (1693). Incluso más frecuente es como denuncia de las iglesias independientes: Benjamin Hoadly, *The Reasonableness of Conformity to the Church of England* (1703); John Norris, *A Discourse Concerning the Pretended Religious as Sembling in Private Conventicles: Where in the Unlawfulness and Unreasonableness of It is Fully Evidenced by Several Arguments* (1685); Edward Stillingfleet, *The Unreasonableness of Separation* (1681).

el cristianismo es razonable en el sentido de no contener una propuesta desproporcionada. Así lo señala Locke en las primeras páginas, al presentar el cristianismo como una vía media entre “los dos extremos a los que tienden los hombres en este punto, ya sea remeciendo los cimientos mismos de la religión, o volviendo el cristianismo casi nada” (1999 5). Hay buenos indicios de que los dos extremos a los que aquí está aludiendo son el calvinismo y el deísmo, aunque evidentemente resulta más claro lo que separa a Locke del primero que lo que lo separa del segundo. Pero, en cualquier caso, se trata de un esfuerzo por presentarse como un camino intermedio entre el minimalismo doctrinal, en sus versiones estrictamente deístas, y las posiciones maximalistas, en otras partes descritas por Locke como “sistemas” (*Correspondence* v, carta 1901) o como “símbolos, sistemas y confesiones” (1968 154). Es una “vía media”, pero una fuertemente cargada al polo minimalista. La pregunta que guía toda su investigación es la interrogación por el mínimo que era exigido en tiempos neotestamentarios para poder ser contado como cristiano. La conclusión a la que llega Locke, al cabo de una extensa exégesis, es que es una sola la creencia exigida para tales efectos: la confesión de que Jesús es el Mesías (1999 23).

Son varios los puntos que interesa notar al abordar este proyecto lockeano de cristianismo razonable. El primero es que, como ya hemos visto, se trata no solo de un proyecto lockeano, sino de uno ampliamente extendido en el período. He mencionado el caso de los socinianos y de cierta “ortodoxia ilustrada” o razonable; pero con facilidad puede incorporarse en la misma narrativa a una serie de corrientes religiosas influenciadas por el erasmismo y, entre los pensadores políticos, a Hobbes y Spinoza. En el caso de Hobbes, la referencia ineludible es el capítulo 43 del *Leviatán*, donde es defendida la misma tesis del posterior escrito lockeano: que “Jesús es el Cristo” es ahí descrito como el *unum necessarium* (402). Tal reducción del número de doctrinas fundamentales lleva, según Spinoza, a la feliz conclusión de que “ya no habrá lugar para controversias en la iglesia” (xiv, 24). Esta concepción del cristianismo no parece encontrarse de modo casual en estos autores, sino precisamente por su convergencia con los proyectos políticos que desembocan en nuestra noción contemporánea de razón pública. El minimalismo doctrinal que Locke defiende en *La razonabilidad del cristianismo* se encuentra, por ejemplo, presente como tema de apertura y cierre de su anterior *Carta sobre la tolerancia*. Esta inicia con una larga defensa del carácter primordialmente práctico del cristianismo, y cierra, de un modo tanto más claro, con un apéndice sobre la noción de herejía, en el que se busca establecer que esta consiste no en la sustitución de *credenda*, sino siempre en la adición de estos. El hecho de que la *Epístola* busque tolerancia para una variedad considerable de

fenómenos no es incompatible con el hecho, igualmente visible para el lector atento, de que con el mismo ímpetu aspire a la consolidación de una nueva ortodoxia, una mínima o razonable.

Como puede verse, el minimalismo doctrinal desempeña en el temprano pensamiento político moderno un papel regulador en medio del conflicto, similar al que hoy ejercen los proyectos de ética mínima. La noción de razonabilidad se encuentra ahí tan poco definida como en su uso contemporáneo, pero su persistencia como algo distinto de la racionalidad permite confirmar la coherencia de la tradición liberal en este punto. También en el carácter menos o más restrictivo de los diversos modelos de razón pública, los antecedentes del siglo XVII merecen cierta atención. De modo similar al variado espectro de propuestas contemporáneas, hay en el siglo XVII diferencias respecto del número de “doctrinas fundamentales” en torno a las que sería viable un consenso: Locke y Hobbes proponen una doctrina, Cherbury cinco, Spinoza siete, Guillaume Postel sesenta y siete, y así sucesivamente. La tradición consensual del liberalismo encuentra en esos esfuerzos su primera gran manifestación. Entonces como ahora, la disyuntiva fundamental para quienes están fuera de la tradición liberal es la de, o bien buscar qué visión de la razón pública es la más generosa (piénsese, por ejemplo, en el entusiasmo de muchos creyentes ante la “ampliación” que la razón pública experimenta a lo largo de la evolución intelectual de Habermas o Rawls), o bien cuestionar derechamente la noción misma de razón pública. En el siglo XVII esa misma alternativa se daba, por ejemplo, para los calvinistas ortodoxos. Entre ellos, Richard Baxter puede ser descrito como un excelente ejemplo del primer camino; John Owen –el otrora decano de Locke– del segundo. Baxter fue el gran popularizador del adagio que pide libertad en lo indiferente, unidad en lo necesario, caridad en todo. Owen, en contraste, escéptico respecto de tal tipo de proyecto, le deseó “buena suerte con esas matemáticas” (Baxter III 69), en irónica referencia a los variados números de doctrinas necesarias en torno a los que el consenso se cree viable (para un más extenso contraste entre ambos, véase Cooper 2011).

La justificación para tal escepticismo por parte de Owen puede comprenderse dirigiendo una vez más la mirada a Locke. Junto a Hobbes, este autor es quien presenta el más decidido proyecto, con una sola doctrina considerada como necesaria. ¿Pero es esa reducción suficiente para lograr los objetivos de este modelo de aproximación a la relación entre religión y política? Locke parece comprender que no, que incluso con una sola doctrina es necesario seguir realizando precisiones que nos blinden del conflicto. Eso queda particularmente claro en la primera defensa que Locke tuvo que escribir de su *Reasonableness*.

Ahí, en efecto, nombra como principal virtud de su único dogma el que resulte “tan clara y ciertamente comprendido”, que no requiere de interpretación (“mens Explications”, 2002 223-224). La pretensión de haber dado con un artículo no controversial y que no requiera de interpretación resulta sin duda increíble; dado el artículo en cuestión, basta con pensar en las diversas expectativas del judaísmo del siglo primero respecto de la naturaleza del Mesías, para comprender que se sigue dentro de la problemática situación que se pretendía evitar, y que seguramente es inevitable. Este constituye un punto privilegiado para ver cuán presente se encuentra ya aquí la distinción entre racionalidad y razonabilidad, aunque no sea explicitada: la razonabilidad del único artículo de fe necesario salta a la vista, según Locke, precisamente por no estar sometido a las exigencias racionales de los restantes artículos.

Otro modo de iluminar el mismo punto es afirmar su consistencia con el esfuerzo por separar la fe de la especulación filosófica; un esfuerzo común a estos autores, aunque indudablemente más sofisticado en Spinoza. Que de algún modo estén unidas implica, después de todo, algo así como un colapso de la razonabilidad ante la racionalidad, haciendo que se pierda la simpleza originaria del mensaje religioso. Pero esa simpleza originaria importa aquí precisamente porque, en cuanto tal, no genera conflictos ni divisiones. Podríamos, pues, decir que en el siglo XVII se encuentran ya presentes los dos argumentos usualmente esgrimidos hoy para restringir la presencia de argumentos de origen religioso en la esfera pública: la preocupación por el conflicto y la preocupación por la inteligibilidad de las tesis esgrimidas. Pero cabe notar que en estos autores no parece fácil separar tan nítidamente estas dos preocupaciones. Lo que ocurre, más bien, es que si una tesis no es fácilmente comprensible –y es objeto fácil de asentimiento–, su comprensión y adopción generará conflicto. El argumento de la inteligibilidad, podríamos decir, es secundario respecto del de la conflictividad. Es para evitar conflictos que debemos dar lugar solo a tesis razonables. Con todo, no hay por qué leer dicha posición como una que implique subordinación de la religión a la paz política. Puede ser igualmente plausible que lo que aquí está presente sea, de manera precisa, una sensibilidad religiosa específica; aquella sensibilidad erasmista según la cual nada hay tan impío como el conflicto, y ninguna religión tan falsa como aquella que lo suscite. Si esto es así, la noción contemporánea de razón pública y el concomitante concepto de razonabilidad pueden, al menos en parte, y tal vez en una medida bastante sustantiva, ser vistos como expresión de una religiosidad específica. Como tales, difícilmente pueden constituir un adecuado criterio regulador para la entrada de otras voces en la deliberación pública.

IV. Conclusiones

Comencé este artículo haciendo notar el carácter restrictivo que tiene la noción de razón pública. Cabe notar que esto, por sí solo, no constituye una objeción: que la razón se vea sometida a cierta práctica ascética, que tenga que volver constantemente a mostrar la legitimidad de sus pretensiones, constituye una sana disciplina. Tal disciplina la necesita también la razón de los creyentes: tal vez no más que el resto de los ciudadanos, pero ciertamente tampoco menos. Con todo, cabe preguntarse si las restricciones puntuales que suelen acompañar a la idea de razón pública son suficientemente justificadas. He intentado cuestionar eso, sobre todo a partir de una consideración del ideal de razonabilidad que se encuentra presente tanto en la más temprana tradición liberal como en sus más importantes versiones contemporáneas. Ante dicha noción de razonabilidad caben distintas reacciones. Cabe, por ejemplo, darle a esta noción una acogida positiva, en cuanto parece contrarrestar el uso puramente instrumental de la razón: si por racionalidad se entiende una razón primordial o exclusivamente calculadora, parece adecuado reconocer en la razón otro lado que bien puede ser designado como razonabilidad. A eso, sin embargo, cabría responder indicando que el ideal liberal de razonabilidad está tan subdeterminado –el liberalismo contemporáneo pone el límite en lo “razonable” cuando ya no sabe qué más decir–, que no logra desempeñar dicho papel correctivo (para una variante de dicha crítica, véase Wolterstorff 1997: 98). Pero aquí no he adherido ni a la valoración positiva que pretende ver en la razonabilidad un equilibrio a la razón instrumental, ni a la crítica que reprocha la subdeterminación del concepto. He sugerido, por el contrario, que el problema se halla, más bien, en cómo dicho concepto se encuentra efectivamente determinado; cuestión que resulta visible no en estrictas definiciones, sino en un consistente uso a lo largo de la tradición liberal.

En concreto, he buscado destacar el vínculo estrecho entre la razón pública, como razonabilidad, con cierta concepción de la religión, específicamente con la piadosa creencia en que la verdadera religión no puede contar, entre sus consecuencias, con el conflicto. Una mirada atenta a las reacciones del siglo XVII ante la controversia religiosa puede, en efecto, seguir iluminando las categorías de la discusión contemporánea. En particular, he buscado mostrar que si bien la distinción expresa entre racionalidad y razonabilidad es reciente, esta hunde sus raíces en los comienzos mismos de la tradición liberal, e incluso, antes que en Locke, en movimientos como el socinianismo. Si se toma debida conciencia de ese hecho, se puede ver que el requisito de razonabilidad no solo no es idéntico a la búsqueda de mayor comprensión recíproca entre los ciudadanos, sino que incluso puede pasar por dejar completamente de lado dicha aspiración. El minimalismo de los proyectos “razonables”

los vuelve en apariencia más digeribles, aceptables; pero no los vuelve más comprensibles. La afirmación de que “Jesús es el Mesías” ciertamente puede ser objeto de aceptación más sencilla que una dogmática plenamente desarrollada; pero bien cabe preguntarse si, en ausencia del resto del edificio doctrinal, “Jesús es el Mesías” sigue teniendo algún significado coherente que pueda ser rechazado o al que se pueda asentir. Encontrar, empero, sentido a tal objeción presupone que racionalidad y razonabilidad sean concebidas en mayor relación recíproca que la que caracteriza a su historia, de Locke a Rawls.

Dado este ímpetu religioso tras el ideal de razonabilidad, y dada su bifurcación respecto de la racionalidad, cabe dudar que le competa fijar los términos de la deliberación pública. Tal conclusión no echa por tierra todo el ideal de la razón pública, ni menos aún las importantes preguntas que llevaron a que alguna vez fuera formulado. Después de todo, *pace* Heráclito, en el mundo moderno no es problema de dormientes sino de los despiertos el no ver ya algo en común. Bien podría decirse, sin embargo, que el diagnóstico precedente puede contribuir a asignar renovada importancia al hecho de que Kant prefiriera hablar de “uso público de la razón” antes que de “razón pública”. Quitada su sustantivación, así como el requisito de razonabilidad, bien puede que el uso público de la razón vuelva a constituirse en un ideal capaz de dar voz igual y libre a los libres e iguales.

Bibliografía

- Baxter, R. *Reliquiae Baxterianae*. Ed. Matthew Sylvester. London: T. Parkhurst, 1696.
- Benedicto XVI. “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.” *Dios salve a la razón*. Madrid: Encuentro, 2008. 29-49.
- Boettcher, J. “What is Reasonableness?” *Philosophy and Social Criticism* 30.5-6 (2004): 597-621.
- Cavanaugh, W. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Chambers, S. “Who Shall Judge? Hobbes, Locke, and Kant on the Construction of Public Reason.” *Ethics and Global Politics* 2.4 (2009): 349-368.
- Cooper, T. *John Owen, Richard Baxter and the Formation of Nonconformity*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Estlund, D. “The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth.” *Ethics* 108.2 (1998): 252-275.
- Forster, G. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Gauchet, M. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gillespie, M. A. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 2008.

- Heráclito. "Fragmentos." *Los filósofos presocráticos*. Eds. Conrado Eggers y Victoria Juliá. Madrid: Gredos, 1981. 311-397.
- Hobbes, Th. *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1688*. Ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.
- Ivison, D. "The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls." *History of Political Thought* 18.1 (1997): 126-147.
- Kant, I. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Kants Gesammelte Schriften* (AkademieAusgabe). Berlin: Walter de Gruyter, 1923. 33-42.
- Lim, P. *Mystery Unveiled. The Crisis of the Trinity in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Locke, J. *Epistola de Tolerantia*. Eds. Raymond Klibansky and J. W. Gough. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Locke, J. *The Correspondence of John Locke*. Ed. Esmond Samuel de Beer. Oxford: Oxford University Press, 1976-1989.
- Locke, J. *La racionalidad del cristianismo*. Madrid: San Pablo, 1977.
- Locke, J. *The Reasonableness of Christianity*. Ed. John Higgins-Biddle. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Locke, J. "A Vindication of the Reasonableness of Christianity." *Writings on Religion*. Ed. Victor Nuovo. Oxford: Oxford University Press, 2002. 211-225.
- Marshall, J. *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Mortimer, S. *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Pannenberg, W. "Die christliche Legitimität der Neuzeit." *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 114-128.
- Plantinga, A. "Reason and Belief in God." *Faith and Rationality*. Eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. 16-93.
- Quinn, Ph. "Can Good Liberals be Good Christians?" *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. Eds. Andrew Chignell and Andrew Dole. New York: Cambridge University Press, 2005. 248-276.
- Rawls, J. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, J. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Schmidt, M. "Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*. Eds. Ruth Rouse and Stephen Neill. 2 ed. London: SPCK, 1967. 73-122.
- Spinoza, B. "Tractatus Theologico-Politicus." *Werke* (2 vols.). Hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. 1-621.

- Taylor, Ch. "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo." *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West.* Eds. Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen. Madrid: Trotta, 2011. 39-60.
- Waldron, J. *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Waldron, J. "Toleration and Reasonableness." *The Culture of Toleration in Diverse Societies. Reasonable Tolerance.* Eds. Catriona McKinnon and Dario Castiglione. Manchester: Manchester University Press, 2003. 13-37.
- Wolterstorff, N. *Reason Within the Bounds of Religion.* 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Wolterstorff, N. "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues." *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate.* Robert Audi and Nicholas Wolterstorff. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. 67-120.

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.55200>

DISPOSITIVOS ESTÉTICOS Y FORMAS SENSIBLES DE LA EMANCIPACIÓN*



AESTHETICAL DISPOSITIVE AND SENSITIVE FORMS OF EMANCIPATION

MARÍA LUCIANA CADAHIA**
FLACSO - Ecuador

-
- * Este artículo fue realizado en el marco del proyecto que coordino, cuyo título es Pensar el Estado y lo nacional popular en perspectiva contemporánea, financiado por FLACSO-Ecuador.
 - ** Profesora Investigadora FLACSO, Ecuador
mlcadahia@flacso.edu.ec

Cómo citar este artículo:

- MLA:** Cadahia, M. L. “Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación.” *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 267-285.
- APA:** Cadahia, M. L. (2016). Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación. *Ideas y Valores*, 65 (161), 267-285.
- CHICAGO:** María Luciana Cadahia. “Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación.” *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016): 267-285.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se explora la noción de dispositivo desde una perspectiva estético-política. Se inquieren los motivos para distanciarnos de las lecturas de Agamben, Esposito y el Colectivo TIQQUN, se examina la interpretación de Deleuze al respecto, en una dimensión poco conocida, y se amplía esta perspectiva hacia una concepción estética del dispositivo, atendiendo para ello a Martín-Barbero. Finalmente, se considera el vínculo problemático entre el dispositivo y la positividad estética, para acercarnos a Schiller, quien da las pautas para disolver el vínculo problemático.

Palabras clave: G. Agamben, R. Esposito, J. Martín-Barbero, F. Schiller, Colectivo Tiqqun, G. Deleuze, estética.

ABSTRACT

The article explores the notion of dispositif from an aesthetical-political perspective. It enquires into the reasons for the distancing from the readings of Agamben, Esposito and the Tiqqun Collective, examines Deleuze's interpretation thereon, in a little-known dimension, and then broadens this perspective into an aesthetic conception of the dispositif based on Martín-Barbero. Lastly, it considers the problematic link between the dispositif and aesthetic positivism and approaches Schiller, who gives the guidelines to dissolve this problematic link.

Keywords: G. Agamben, R. Esposito, J. Martín-Barbero, F. Schiller, Tiqqun Collective, G. Deleuze, aesthetics.

I

El dispositivo se ha convertido en un concepto clave para explorar la forma de funcionamiento del poder contemporáneo. Si pensamos en los orígenes de este término, hace falta remontarse a los trabajos de Michel Foucault. A mediados de los años 70, Foucault experimenta cierta insatisfacción con el término episteme y decide reemplazarlo por la noción de dispositivo (*cf.* Chignola 3-24; Revel 24-25), con la finalidad de superar la dimensión estrictamente epistemológica y discursiva de sus primeras investigaciones. Este término le permite dar cuenta de dos aspectos desatendidos hasta el momento, a saber: el rol de las prácticas no discursivas y el funcionamiento del poder dentro de dichas prácticas (*cf.* Foucault 1985 127-162).¹ Si seguimos la definición propuesta por Judith Revel, el dispositivo puede ser concebido como un “operador material de poder que produce técnicas, estrategias y formas de sujeción” (24) y subjetivación –añadimos nosotros–. Sin embargo, esta afirmación no consigue expresar los diferentes usos llevados a cabo por Foucault. Es probable que sea justamente la ambigüedad del término dispositivo aquello que le otorga su fuerza operativa, y la posibilidad que ha tenido de asimilarse a otras propuestas de pensamiento. Si prestamos atención al lugar que ocupa en autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito o el colectivo Tiquun, el dispositivo vendría a identificarse con el poder mismo, al punto de convertirse en una forma de ordenabilidad del mundo. En *Che cos’è un dispositivo?* Agamben determina dos genealogías diferentes para pensar el dispositivo. Comienza estableciendo un vínculo entre la noción de positividad en el joven Hegel y el término dispositivo en Foucault. A grandes rasgos nos dice que, gracias a los trabajos de Hyppolite sobre los escritos de juventud de Hegel, Foucault habría logrado conectar estos dos términos (*cf.* Cadahia 2012 325-335). Sin embargo, rápidamente abandona esta lectura y se inclina por un vínculo novedoso entre el término dispositivo y la *Gestell* heideggeriana.

Cuando Hyppolite estudia el papel de la positividad en los escritos del joven Hegel, los leerá bajo la luz de la dialéctica entre la historia y la razón. Esto le permitirá hablar de la positividad como un elemento histórico que actúa en el desarrollo racional de los hombres. Es gracias al elemento histórico que la razón pierde su carácter abstracto y consigue concretizarse en la vida de los hombres. No obstante, el gran hallazgo

1 El texto donde Foucault trabaja de manera más sistemática el concepto dispositivo es en *Historia de la sexualidad*, aunque también hace falta resaltar el esfuerzo por definir este concepto en la entrevista “El juego de Michel Foucault”. Allí nos dice que los dispositivos son considerados como: a) conjuntos heterogéneos; b) un vínculo entre estas heterogeneidades; c) una función estratégica de dichos vínculos. Véase: “El juego de Michel Foucault” (Foucault 1985 127-162).

de Hyppolite consiste en mostrar la doble acepción de este elemento histórico en los escritos de juventud de Hegel:

En otros términos, como suele suceder con los conceptos hegelianos, hay una doble acepción de la positividad: una peyorativa, otra afirmativa. La positividad es como la memoria; en cuanto viviente y orgánica, el pasado está siempre presente, en cuanto inorgánica y separada, el pasado no es más que un presente inauténtico. (Hyppolite 46)

Si bien Agamben logra establecer con gran lucidez esta relación subterránea entre Hegel y Foucault, al descubrir una matriz común: el vínculo entre el poder y la vida; no obstante, llama la atención que, en vez de tomar en consideración esta doble dimensión de la positividad, prefiera limitarse al polo peyorativo. Así, el vínculo entre el elemento histórico (positividad) y los hombres (seres vivientes) será entendido como una forma de dominación de uno sobre otro. Al desatender el polo afirmativo, Agamben obtura una importantísima vía de interpretación, sobre la que volveremos más adelante. En vez de profundizar en estos aspectos, Agamben preferirá explorar la relación entre la noción foucaultiana de dispositivo y el concepto de *Gestell* en Heidegger. Este nuevo vínculo le permite ir más allá del mismo Foucault y pensar en qué medida el dispositivo es la forma contemporánea de aquella vieja forma de poder teológica llamada *oikonomía*, la cual habría dado lugar a esa forma de gobierno y de ordenación del mundo que nos tiene atrapados en la actualidad. Al respecto, Agamben procura conectar el problema de la *oikonomía* cristiana con el dispositivo foucaultiano a través de la noción de *dispositio*, al sugerir que es la traducción latina empleada por los Padres de la Iglesia para referirse a ese término griego (*cf.* 2006 18). A partir de allí, Agamben asume la hipótesis de que el término latino *dispositio*, del cual se derivaría, según él, nuestro “dispositivo”, viene a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica (*cf.* 2006 15-20). La función de la *oikonomía* se habría ido especializando –según Agamben– para significar, dentro de la temática de la encarnación del Hijo, la economía de la redención y la salvación. Es decir, vendría a ofrecer una explicación satisfactoria al problema de la Trinidad, puesto que podría conservarse la afirmación de que Dios es uno, en cuanto que sustancia, pero tripartito en lo que *se refiere al modo de administrar* las cosas. Se produciría, pues, una escisión en Dios entre ser y acción, ontología y praxis, y esto, nos dice Agamben, daría lugar a “la esquizofrenia que la doctrina teológica de la *oikonomía* dejó en herencia a la cultura occidental”, puesto que allí “[l]a acción, la economía, pero también la política no tienen ningún fundamento en el ser” (2006 18). Y esta forma de acción no sería otra cosa que el nacimiento de un modo de gobierno, la economía, que encuentra su máxima

expresión en nuestra actualidad. De esta manera, los teólogos se habrían ido acostumbrando poco a poco a distinguir entre un “discurso -o lógos- de la teología” y un “lógos” de la economía. La conexión con Heidegger vendría dada porque el término *Gestell* (*Ge-stellen*) sería afín a la etimología latina (*dis-positio*, *dis-ponere*) del término dispositivo.

El *Ge-Stell* que Heidegger define como esencia de la técnica, la “completa ordenabilidad de todo lo que está presente” [...], la actividad que acumula las cosas y los hombres expuestos como recursos (Bestand) no es, en rigor, otra cosa que lo que, en el horizonte de nuestra investigación, ha aparecido como la oikonomía [...] El término *Ge-Stell* corresponde perfectamente [...] al término latino *dispositio* que traduce el griego oikonomía. El *Ge-Stell* es el *dispositio* del gobierno integral y absoluto del mundo. (Agamben 2008 271-272)

En su libro: *Due. La macchina della teologia política e il posto del pensiero*, Roberto Esposito retomará la problemática del dispositivo y tratará de darle un viraje propio (cf. Cadahia 2014 95-108). Al igual que Agamben, está interesado en determinar el lugar que ocupa el pensamiento dentro del paradigma teológico-político. Este interés viene dado porque, según Esposito, durante todo el siglo xx no hemos sido capaces de elaborar un análisis crítico del concepto “teología política” que disloque su lenguaje y sus formas de poder. El cometido de Esposito, entonces, descansa en buscar la manera de distanciarse de este paradigma, y para ello se adentra en lo que, para él, nos tiene sujetados a esta forma de poder: el dispositivo de Persona. Este dispositivo vendría a ser el operador que posibilita y pone en funcionamiento la máquina teológico-política. De ahí que toda la estrategia del libro consista no solo en mostrar cómo se ha ido configurando el dispositivo de Persona, sino también en dislocarlo a través de una filosofía de lo impersonal. Es en el marco de esta problemática general que Esposito dedica varias secciones al término dispositivo. Si bien establece una conexión entre el término foucaultiano de dispositivo y el *Gestell* heideggeriano, toma distancia de la estrategia propuesta por Agamben. Esposito nos recuerda que Heidegger elaboró dos nociones distintas del término *Gestell*. Si bien la más conocida es la que pertenece a la clásica conferencia de 1953, *Die Frage nach der Technik* (la cual empleó Agamben en su texto *Che cos'è un dispositivo?*), la otra pertenecería a un texto más temprano: *Das Gestell*. Según Esposito, la inflexión onto-teológica que presenta el término *Gestell* escogido por Agamben es intraducible al registro foucaultiano, aunque luego considera que sí es compatible con el sentido que adquiere este término en el texto más temprano de Heidegger (cf. Esposito 2013 18-19).

Más allá de estas diferencias entre Agamben y Esposito, lo cierto es que ambos pensadores comparten una lectura peyorativa del término

dispositivo. Esto es así, porque identifican el dispositivo con una forma de poder occidental, atravesada por un extrañamiento que penetra en nuestra experiencia, separándola de sí misma y produciendo una separación de la vida en dos ámbitos: *bíos/zóe*,² en el caso de Agamben (*cf.* 2003), y cuerpo/persona, en el caso de Esposito (*cf.* 2007, 2011, 2013). El peligro de esta lógica de exclusión/inclusión vendría dado porque genera una relación de dominio de una parte sobre la otra. Así, según esta interpretación, el devenir de Occidente estaría atravesado por esta forma fundamental de dominio, entendida como un poder que separa lo que unifica y unifica lo que separa: “[l]a presencia del Dos en el interior de lo Uno, la prepotencia de una parte que anhela todo cancelando a la otra” (Esposito 2013 30). Por lo que la forma moderna de la separación y el aislamiento de un núcleo vital, que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica, no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la forma de dispositivo.

De ahí que las propuestas de estos autores procuren desarrollar un proyecto filosófico alternativo al dispositivo. Agamben elabora su propuesta en *L'uso dei corpi*, último volumen de la saga *Homo sacer*, donde propone una nueva ontología que vuelva “inoperoso” el juego de las escisiones, sugiriendo así pasar de una “ontología del dispositivo” a una ontología modal del uso de los cuerpos (*cf.* 2014 149-192). En el caso de Esposito, esto se observa claramente en su texto *Due: La macchina della teología política...*, puesto que allí recoge la lectura de Agamben sobre el dispositivo, y procura su desactivación mediante una disolución del dispositivo de Persona y una reivindicación de la filosofía de lo impersonal. Al considerar el dispositivo como una red que atrapa a los hombres, determina sus formas de vida y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape a esta forma de dominio y cálculo sería poner fin a los dispositivos y dar lugar a algo nuevo.

El colectivo Tiqqun, en cambio, introduce la cuestión del dispositivo en un registro diferente. En el texto “Podría surgir una metafísica crítica como ciencia de los dispositivos” (*cf.* 27-118), el colectivo Tiqqun recupera una de las ideas más originales de *El mundo mágico* de Ernesto de Martino: el tabú que experimenta la cultura occidental para asumir la fragilidad de la presencia en el mundo. Tiqqun retoma los planteamientos elaborados por De Martino, y los hace extensivos a los rituales mágicos del capitalismo y el fracaso del marxismo para lidiar con ellos. Según ellos, el desafío es competir con el capitalismo en el terreno de la magia. El engaño de la tradición crítica del marxismo estaría en creer que, al descubrir el mecanismo del encantamiento, este pierde sus efectos en el

2 Si bien estas dos problemáticas serán planteadas por Agamben en *Homo sacer I*, volverá a ellas una y otra vez en los distintos volúmenes de la saga *Homo sacer*.

ámbito de lo real. El fetichismo de la mercancía es una manera de negociar con la presencia, a través de un chantaje mágico social que se hace cargo de los deseos de los individuos. En el fetichismo de la mercancía se juega el vacilar de la presencia. Por eso, el colectivo nos sugiere que hace falta prestar más atención a ese “entre” de los hombres y las cosas. Como bien dice Tiqqun, la guerra se libra en el ámbito de la experiencia sensible. Pero la propuesta de Tiqqun corre el riesgo de fascinarse por la pérdida de la presencia. Su ciencia de los dispositivos tiene por finalidad subvertir la economía de la presencia y destruir los dispositivos. Los miembros de Tiqqun desprecian los dispositivos porque tratan de garantizar la economía de la presencia. Dicen que “[l]a esencia de todo dispositivo es imponer una división autoritaria de lo sensible donde todo lo que llega a presencia debe enfrentarse al chantaje de su opuesto” (101). Consideramos que han desviado el problema. Hace falta prestar más atención al vacilar de lo existente y observar qué aspectos de los dispositivos escapan a esta magia del capitalismo.

Ahora bien, resulta paradójico que estos autores se declaren herederos del famoso ensayo de Deleuze titulado *¿Qué es un dispositivo?*, puesto que allí se reivindica una dimensión del dispositivo que es desatendida por todas estas propuestas alternativas, a saber: la posibilidad de un uso diferente. En este texto, Deleuze nos dice:

Los dispositivos tienen como componentes, pues, líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de cesura, de fisura, de fractura, que se entrecruzan y mezclan, yendo unas a parar a otras o suscitando algunas nuevas mediante variaciones o incluso mutaciones por apropiación. (16)

Aquí Deleuze nos habla de los dispositivos como un régimen de lo visible y de lo enunciable, que además comprende los procesos de subjetivación. Pero lejos de considerarlos exclusivamente en sentido peyorativo, como algo de lo que debiéramos deshacernos, Deleuze nos dice que “pertenecemos a los dispositivos y actuamos en ellos” (21). Al señalar que nosotros *actuamos*, se evidencia que dentro de un dispositivo puede tener lugar una reorientación de las relaciones de fuerzas. De ahí que la cita acabe con la posibilidad de “mutaciones por apropiación”, es decir, con la *reversibilidad* de los dispositivos.

Este carácter reversible es algo que autores como De Certeau y Martín-Barbero habían dejado delimitado ya en sus clásicos libros *La invención de lo cotidiano* y *De los medios a las mediaciones*. Ambos textos fueron publicados con anterioridad al ensayo de Deleuze,³ el

³ Recordemos que este ensayo fue preparado en 1988 para el coloquio internacional dedicado a la filosofía de Michel Foucault, organizado por la *Association pour le centre*

primero en 1980 y el segundo en 1987. Si bien no pertenecen al debate filosófico contemporáneo, puesto que se acercan más al ámbito de la sociología y los estudios de la comunicación, es importante constatar la originalidad con la que exploran la noción de dispositivo. En una especie de acercamiento y distanciamiento respecto de los estudios foucaultianos, ambos autores tienen la virtud de evidenciar una dimensión de los dispositivos que el mismo Foucault había desatendido. El gran mérito ha consistido en estudiar ese otro lado de los dispositivos, es decir, aquellos usos que escapan a los dispositivos de sujeción. Sobre todo nos interesa la propuesta de Martín-Barbero, puesto que presta atención a una dimensión poco trabajada del dispositivo, a saber, su dimensión sensible. Trabajar la dimensión sensible supone introducir la cuestión dentro del registro de la estética. La pregunta que atraviesa este artículo puede resumirse así: ¿es posible pensar en dispositivos estéticos emancipatorios? Esto supondría reactivar aquella vía abierta por Hyppolite, cuando nos sugería una doble interpretación del término positividad. Para dar respuesta a esta pregunta, voy a realizar un cruce un poco heterodoxo. Me remitiré a dos pensadores muy alejados en el tiempo, pero que me brindan las claves para desarrollar una respuesta tentativa, a saber: Schiller y Martín-Barbero.

II

Son más que conocidos los trabajos de Jesús Martín-Barbero sobre los medios de comunicación y la cultura de masas. Su libro *De los medios a las mediaciones* puede ser considerado como un clásico dentro de esta área. Sin embargo, creo que allí Martín-Barbero desarrolla una idea que se ha trabajado muy poco; a saber, la doble dimensión del dispositivo, entendido como un instrumento tanto de dominación como de emancipación (*cf.* 61). Este doble uso del término dispositivo que propone Martín-Barbero viene dado por el abandono de una lectura determinista de la cultura, en cuanto que cultura de masas, y su posterior reivindicación del vocablo “popular” dentro de este ámbito. A este respecto, Martín-Barbero comienza a estudiar la manipulación del poder en los medios masivos de comunicación, pero rápidamente se da cuenta de que esa imagen acerca del poder pierde de vista las resistencias implícitas en todo dispositivo. De ahí que se proponga invertir la estrategia. La anécdota que da cuenta sobre su cambio de estrategia merece ser tratada aquí. Una tarde decidió ir al cine del barrio, al que acudían las trabajadoras domésticas de la zona. En la pantalla proyectaban una película de Vicente Ferrer, que al propio Martín-Barbero le

Michel Foucault, encargada, en ese entonces, de recopilar los textos inéditos y de promover la edición de los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France*.

pareció espantosa. Sin embargo, cuando el *film* concluyó y se encendieron las luces, descubrió que todas las trabajadoras estaban tremadamente emocionadas. Así comprendió el abismo entre su esquema de sensibilidad y el que atravesaba a esas mujeres. Pero, en lugar de despreciarlo, reconoció que allí había una fuerza que él desconocía y debía comprender. De nada le servía el pensamiento crítico y sus modelos teóricos si estos no le daban las herramientas para acercarse a esa sensibilidad y dejar que lo interpelase. A fin de cuentas, en sus trabajos anteriores criticaba al amo desde el discurso del amo. Así, en vez de priorizar en cómo el poder configura sus estrategias de dominio, prefirió investigar las distintas reapropiaciones que las personas hacían de la denominada cultura de masas. Es decir, *ver desde el otro lado* cómo determinados usos escapan a los rituales de dominio.

En su texto *De los medios a las mediaciones*, Martín-Barbero incursiona sobre este “otro lado”, al estudiar los inadvertidos usos sociales que las bases populares hacen de los dispositivos de la industria cultural. Su principal objetivo es recuperar una noción de lo popular que ponga en entredicho la lectura unilateral de la cultura de masas:

Queda la denominación de popular atribuida a la cultura de masa operando como un dispositivo de mistificación histórica, pero también planteando por vez primera la posibilidad de pensar en positivo lo que les pasa culturalmente a las masas. Y esto constituye un reto lanzado a los “críticos” en dos direcciones: la necesidad de incluir en el estudio de lo popular no solo aquello que culturalmente producen las masas, sino también lo que consumen, aquello de que se alimentan; y la de pensar lo popular en la cultura no como algo limitado a lo que tiene que ver con su pasado –y un pasado rural–, sino también y principalmente lo popular ligado a la modernidad, el mestizaje y la complejidad de lo urbano. (Martín-Barbero 47)

Este estudio, por tanto, lo confronta con Adorno y sus reflexiones sobre la cultura de masas. En los pasajes dedicados a Adorno, Martín-Barbero recupera la lucidez con la que este analizaba los peligros de la industria cultural y también descubre las limitaciones de su reflexión. Al abandonar su esfera sacra de la mano del mercado, el arte queda ligado a la economía mercantil. De ahí que, para Adorno, solamente explicitando esta contradicción el arte se vería al resguardo de su identificación con el mercado. El arte, por tanto, desde Adorno, es considerado como una forma de negatividad que impide cualquier tipo de reconciliación y, por ende, de positividad. Para Martín-Barbero, este ejercicio de distanciamiento y extrañamiento de la práctica del arte, propuesta por Adorno, tiene el inconveniente de desdeñar y convertir en mero divertimento toda práctica cultural que no se ajuste a este criterio; es

decir, todo modo de producción de la cultura que supone un tipo de *acercamiento* y activación de las emociones y vivencias colectivas estaría condenado al fracaso, como una especie de *pastiche* y reiteración de la positividad en el ámbito de lo sensible. Martín-Barbero descubre así una lectura “aristocrática” de la cultura por parte de Adorno, en la que necesita despreciar sus distintas manifestaciones como resguardo de un ámbito incontaminado. La urgencia de Adorno por impedir la positivización del arte, nos dice Martín-Barbero, termina por “rebajar todas las otras formas posibles hasta el sarcasmo y hacer del sentimiento un torpe y siniestro aliado de la vulgaridad” (Martín-Barbero 55). Por tanto, Martín-Barbero le critica a Adorno que su propuesta de emancipación estética tenga que venir acompañada de un desdén hacia los sentimientos populares, considerados como una forma de vulgar alienación. Por el contrario, Martín-Barbero prefiere considerar la vía abierta por Benjamin. A diferencia del rechazo que Adorno expresaba por las nuevas formas de manifestaciones artísticas en la música, el cine y la fotografía, Benjamin les dedica toda su atención. Sobre todo porque, como nos dice Martín-Barbero, allí se expresaban “las transformaciones del *sensorium* de los modos de percepción, de la experiencia social” (56). Podría decirse que la actitud de Benjamin lo sitúa en mejores condiciones que Adorno para pensar las transformaciones de la sensibilidad contemporánea y sus formas de mediación. En palabras de Martín-Barbero:

De ahí la paradoja. Adorno y Habermas lo acusan de no dar cuenta de las mediaciones, de saltar de la economía a la literatura y de esta a la política fragmentariamente. Y acusan de eso a Benjamin, que fue el pionero en vislumbrar la mediación fundamental que permite pensar históricamente la relación de la transformación en las condiciones de producción con los cambios en el espacio de la cultura, esto es, las transformaciones del *sensorium* de los modos de percepción, de la experiencia social. Pero para la razón ilustrada la experiencia es lo oscuro, lo constitutivamente opaco, lo impensable. Para Benjamin, por el contrario, pensar la experiencia es el modo de acceder a lo que irrumpen en la historia con las masas y la técnica. (56-57)

Mientras que la actitud aristocrática de Adorno supone un distanciamiento estético que nos aparta de las formas de arte que instauran unos modos de acercamiento sensible y un sentir común –con todas las contradicciones y peligros que esto supone–, la actitud de Benjamin nos permite comprender en toda su complejidad histórica y política este fenómeno. Estas nuevas formas de manifestación artística, nos dice Martín-Barbero a través de su interpretación de Benjamin, son la expresión material de nuevas formas de percepción colectiva:

[L]a nueva sensibilidad de las masas es la del acercamiento, ese que para Adorno era el signo nefasto de su necesidad de engullimiento y rencor, resulta para Benjamin un signo, sí, pero no de una conciencia aurifica, sino de una larga transformación social, la de la conquista del sentido para lo igual en el mundo. Y es ese sentido, es ese nuevo *sensorium* el que se expresa y materializa en las técnicas que, como la fotografía o el cine, violan, profanan la sagrada del aura –“la manifestación irrepetible de una lejanía”–, haciendo posible otro tipo de existencia de las cosas y otro modo de acceso a ellas. (58)

Una vez planteadas estas dos líneas, Martín-Barbero continúa su investigación sobre la dialéctica inherente a los dispositivos, pero la orienta hacia la tensión entre la cultura de masas y la cultura popular. Sin embargo, no amplía otro de los problemas planteado por Adorno, a saber: el vínculo entre la positividad, es decir, la cosificación y la sensibilidad, cuestión elaborada a propósito de los estudios sobre estética. La pregunta que nos hacemos nosotros aquí es si acaso la desactivación de la positividad no puede venir acompañada de este ejercicio de acercamiento que tan agudamente evidenció Benjamin y que rescata Martín-Barbero. Pero para ello es preciso saber si dentro de la tradición filosófica podemos encontrar, desde el ámbito de la estética, esta tensión entre la positividad y la sensibilidad.

III

Cuando pensamos en el problema de la positividad y la sensibilidad, nos vienen a la mente los textos del joven Hegel y las interpretaciones de Hyppolite. Esto es algo que, como planteamos al inicio de este artículo, el mismo Agamben resalta en su texto *Che cos'è un dispositivo?* Sin embargo, habría que dar un paso atrás, puesto que es realmente Schiller el primero en pensar este problema. Resulta significativo detenernos en este punto, no solo porque permite aventurar la hipótesis de que la noción de positividad de Hegel está conectada con el uso que Schiller le otorga al elemento positivo en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, sino porque, al incorporar la dimensión de la estética, permite profundizar en el aspecto *sensible del dispositivo*. En el texto mencionado, Schiller se refiere en dos oportunidades al término “positivo”. Por un lado, se refiere a la sociedad positiva (*positive Gesellschaft*), entendida como ese lugar donde se definen las formas de vida en un momento determinado (cf. 151). Por otro, emplea esta expresión para hablar del arte, entendido como un terreno que, al estar libre del elemento positivo, es capaz de transformar ese espacio:

El arte como la ciencia está libre de todo lo que es positivo y de todo lo establecido por las convenciones humanas, y ambos gozan de absolu-

ta inmunidad respecto de la arbitrariedad de los hombres. El legislador político puede imponerles unos límites, pero no puede gobernar sobre ellos. (171-172)

Aquí el término positivo no adquiere necesariamente un sentido peyorativo, puesto que se refiere a la forma concreta que asumen la política, las leyes y las instituciones en una época dada. Ahora bien, en un momento histórico donde la fuerza del entendimiento abstracto se ha convertido en amo y señor (*Herr*) de las fuerzas de la sensibilidad, nos dice Schiller, el elemento positivo se refleja en la forma de una doble violencia. La primera tiene lugar en el interior del individuo, y resulta de esta relación de tiranía entre el entendimiento y la sensibilidad, produciéndose un desgarramiento de la unidad interna de la naturaleza humana (*cf.* Schiller 151). La segunda violencia es un reflejo de la primera, y se produce cuando el carácter formal del Estado se vuelve ajeno a los sentimientos de los ciudadanos: “Así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia, y el Estado será siempre una cosa ajena para sus ciudadanos, porque también es ajeno al sentimiento” (*ibd.*). Al producirse esta separación entre el Estado y la sensibilidad, nos dice Schiller, el Estado acaba actuando desde el punto de vista del entendimiento, puesto que “[e]ste desmoronamiento, que la artificiosidad de la cultura y la erudición empezaron provocando en el interior del hombre, lo completó y generalizó el nuevo espíritu de gobierno” (*id.* 147). Schiller establece, pues, una línea de continuidad entre la violencia que se ejerce en el interior del individuo y la que se perpetra en el ámbito de la política. Consciente de la importancia del sentimiento de los hombres en la configuración de la política, las críticas de Schiller apuntan a la orientación que ha tomado la Ilustración, puesto que, al haberse especializado en el cultivo del entendimiento frente a la sensibilidad, ha disociado las fuerzas espirituales que viven dentro de los hombres. Por eso llegará a decir cosas como: “[v]emos que no solo sujetos individuales, sino clases enteras de hombres desarrollan únicamente una parte de sus capacidades, mientras que las restantes, como órganos atrofiados, apenas llegan a manifestarse” (*id.* 145).

En esta dirección, autores como Paul de Man han denunciado el carácter ideológico y autoritario de la propuesta estética de Schiller (*cf.* 289). Pero tomar en consideración el problema de los afectos no necesariamente debe conducir a políticas autoritarias. Quizá resulte conveniente prestar más atención al vínculo entre la sensibilidad y la política propuesto por Schiller, antes de reproducir los peligros interpretados por otros pensadores. Probablemente allí se encuentre la clave para pensar el papel que hoy pueden llegar a jugar los afectos y la

sensibilidad en la construcción de subjetividades políticas. ¿Acaso la experiencia estética de la que nos habla Schiller no puede funcionar como un espacio de *mediación* entre la rigidez de las leyes y la conflictividad de la política? Schiller establece una distinción entre una naturaleza puramente racional y una naturaleza *sensible racional* capaz de asumir (*aufgeheben*) la tensión irresuelta entre racionalidad y sensibilidad.

La experiencia estética “[...] enlaza los dos estadios contrapuestos del sentir y el pensar” (Schiller 261), pero Schiller nos advierte que esto no supone alcanzar ningún “término medio” que anule los anteriores (*cf. id.* 260-262). Por un lado, “[...] la belleza enlaza dos estados que están opuestos entre sí, y que nunca podrán llegar a constituir una unidad” (*ibd.*). Pero, por otro, intenta entrelazar (*verbinden*) “esos dos estados contrapuestos, superando así la oposición” (*ibd.*). Es decir, no se trata de una dialéctica de sentido común que, al partir de dos momentos contradictorios, configura una síntesis superadora entre ambos. Al contrario, la estética supone una tensión entre la búsqueda de unidad de ambos extremos y el reconocimiento de que esa unidad es imposible. Por eso, Schiller empleará el término *aufgeheben* para referirse al tipo de unión que puede alcanzar la estética: “como ambos estados permanecen eternamente contrapuestos, no hay otra manera de unirlo que [asumiéndolos]⁴ (*aufgeheben*)” (*ibd.*); es decir, “la tarea consiste en suprimir (*vernichten*) y conservar (*beyzubehalten*) al mismo tiempo la determinación del estado” (*id.* 283).

Familiarizado con la distinción kantiana entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), Schiller no solo parece adelantarse al pensamiento especulativo que propone Hegel en la *Wissenschaft der Logik*, al decir que “[l]a naturaleza (los sentidos –der *Sinn*–) une siempre, el entendimiento (*Verstand*) siempre separa, pero la razón (*Vernunft*) vuelve a unir” (Schiller 265), sino que la sensibilidad forma parte esencial de este movimiento. Al igual que Hegel, Schiller se referirá a una razón positiva que conserva y cancela los dos momentos anteriores, pero esta razón tendrá la particularidad de ser una *razón sensible*, es decir, una razón estética. De ahí que Schiller nos diga que el hombre que no ha comenzado a filosofar está más cerca de la verdad que el filósofo, y que “[p]or este motivo podemos considerar equivocada [...] toda aserción filosófica cuyo resultado contradiga a la sensibilidad común [*gemeine Empfindung*]” (*ibd.*). Esta prioridad se reitera en el manuscrito de Hegel titulado *Das ältestes Systemprogramm*, cuando se dice que “el acto supremo de la razón” es “un acto estético” y que, por tanto, hace falta

4 La traducción al castellano emplea el verbo suprimir para referirse a la expresión *aufgeheben*, algo que no es del todo adecuado, ya que no expresa el doble movimiento de conservar y cancelar, que permite comprender la expresión en alemán.

“transformar a los filósofos en filósofos sensibles” (Hegel 2003 219); es decir, en filósofos capaces de conectar con la sensibilidad del pueblo. En caso contrario, la filosofía no hará otra cosa que ahondar la brecha instalada entre la razón ilustrada y la sensibilidad popular.

Es en el marco de esta tensión irresuelta, entre el poder abstracto del entendimiento y la atrofia de la sensibilidad, que Schiller plantea el problema de lo positivo. Más aún, la crítica de Schiller se dirige a la *disposición* que el entendimiento *experimenta* hacia lo positivo. Así, desde el punto de vista de una cultura del entendimiento, las leyes, las instituciones y las reglas que una época determinada se otorga a sí misma se vuelven algo rígido que se instaura como una imposición externa, ya sea moral o política. En cambio, la experiencia estética, sin abandonar la tensión experimentada entre la sensibilidad y el entendimiento, parece establecer otro tipo de *disposición* hacia lo *positivo*. Así, la estética es una *disposición* que no solo se diferencia de otros tipos de disposiciones, como puede ser la física, la moral o la del conocimiento, sino que además las tiene en cuenta en el momento de actuar.

Al respecto, nos dice Schiller que cuando una cosa se refiere directamente a “nuestro estado sensible, esta es su cualidad física”; cuando ella se refiere “al entendimiento y proporciona conocimiento, esta es su cualidad lógica”; y cuando se refiere “a nuestra voluntad y [es] considerada como un objeto de elección para un ser racional, esta es su cualidad moral” (285). Pero cuando una cosa se refiere “a la totalidad de nuestras diferentes fuerzas, sin ser un objeto determinado para ninguna de ellas en particular, esta es su cualidad estética” (*ibd.*). Y esto es así, porque en la disposición estética el hombre se ve afectado por su sensibilidad, por su entendimiento y por su moral, pero ninguna de estas afecciones actúa de manera determinante en el modo de ser del hombre. Al contrario, la disposición estética permite que la tensión entre las distintas disposiciones se haga *visible* sin que suponga una forma de coacción para el hombre. Cuando Schiller dice que la disposición estética está libre de toda coacción, no está suponiendo un estado de indeterminabilidad o de indeterminación absoluta, entendido como una celebración de la anomia y del ideal de una infinitud vacía; sino que, “en el estado estético, el ánimo actúa libre de toda coacción [...] pero de ninguna manera libre de leyes” (*id.* 287). Esto es así, porque “la libertad estética solo se diferencia de la necesidad lógica del pensamiento y de la necesidad moral de la voluntad, en que las leyes conforme a las que se comporta el ánimo no son puestas ante sí⁵ y, al no encontrar resistencia, no aparecen como coacción” (*ibd.*).

5 El traductor ha empleado la palabra “representación”, nosotros preferimos la traducción “poner ante sí”.

Detengámonos un momento en esta última expresión. A diferencia de la genealogía trazada por Agamben y Esposito –donde el dispositivo era asociado con el término *Gestell* (que procede del verbo *stellen*)– (cf. Esposito 2013 271-272), Schiller parece desmarcar la disposición estética de la *vorstellung*, lo cual permite referirnos al concepto de dispositivo de otra manera. Esto tiene consecuencias muy importantes. La palabra escogida para referirse al término disposición es *Stimmung* y no *stellen*. Desde esta perspectiva, el dispositivo no alude a una posición o imposición (*stellen*) determinada, y menos aún a una repetición de algo dado previamente (*vorstellen*), sino más bien al estado de ánimo o a la manera en que los hombres determinan su modo de ser (*Stimmung*) (cf. Schiller 283-287). Más aún, el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera como los hombres ponen *ante sí* su forma de ser. Y esto es así, porque el dispositivo estético está libre de imposición. La disposición estética no es la representación (*Vorstellung*) de algo dado de antemano, sino la presentación (*Darstellung*) de una disposición o estado de ánimo para actuar en el mundo (cf. Helfer 1996). Es decir, la disposición estética, al no re-presentarse, al no reiterarse como un mecanismo de repetición de lo dado, problematiza el ámbito de la re-presentación que otros tipos de disposiciones asumen como tal:

El ánimo pasa de la sensación al pensamiento en virtud de una disposición (*Stimmung*) intermedia en la que la sensibilidad y la razón actúan simultáneamente [...] Esa disposición intermedia, en la que el ánimo no se ve coaccionado ni física ni moralmente, y sin embargo actúa de ambas maneras, merece ser considerada como una disposición libre (*freye Stimmung*), y si llamamos físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación racional, habremos de denominar, pues, estético a ese estado de determinabilidad real y activa. (Schiller 283-285)

Desde esta perspectiva, el dispositivo no funciona tanto como una red que captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomia, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos. Es decir, la disposición estética, al no re-presentarse, al no reiterarse como un mecanismo de repetición de lo dado, problematiza el ámbito de la re-presentación que otros tipos de disposiciones asumen como tal. Mientras que desde la perspectiva del entendimiento, denunciada por Schiller a lo largo de las *Cartas*, la disposición jurídica o la disposición moral tienden a una imposición del ámbito de la representación, es decir, una cosificación de la sociedad positiva; la disposición estética,

gracias al impulso de juego y al juego de la apariencia, tiende a poner en movimiento ese mismo ámbito:

El Estado dinámico solo puede hacer posible la sociedad, domando la naturaleza por medios naturales; el Estado ético solo puede hacerla (moralmente) necesaria, sometiendo la voluntad individual a la voluntad general; solo el Estado estético puede hacerla real, porque es el único que cumple la voluntad del conjunto mediante la naturaleza del individuo. Si bien la necesidad natural hace que los hombres se reúnan en sociedades, y si bien la razón implanta en cada uno de ellos principios sociales, sin embargo, es única y exclusivamente la belleza la que puede dar al hombre un carácter social (*geselligen Charakter*). (375)

Pero esta disposición estética no funciona como una alternativa que debe eliminar a los otros ámbitos. Al contrario, opera junto a ellos y abre el juego de lo político. La disposición estética permite apreciar el derecho y la moral como ámbitos necesarios, pero que pueden poner en movimiento sus principios. Frente al *dispositivo del entendimiento* abstracto que parecía reinar en la época de la Ilustración, Schiller contrapone el *dispositivo estético*, entendido como otro tipo de disposición hacia lo existente. Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación, lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una *imagen* dialéctica de ella. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configura el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición muerta y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado.

IV

No hay que olvidar que la escisión que plantea Schiller entre la sensibilidad y el entendimiento también es caracterizada como una ruptura entre la forma y la vida, lo cual nos recuerda el problema suscrito por Agamben y Esposito en torno al rol que jugaba el dispositivo: producir la escisión que instaura una relación de dominio de la política sobre la vida. Como hemos mostrado en los apartados anteriores, la alternativa propuesta por ambos pensadores consistía en problematizar el origen mismo de esta escisión, al señalar que esta originaba la relación de poder que tiene constreñido a Occidente. Sin embargo, si prestamos atención al modo en que Schiller da cuenta de esta ruptura, descubrimos que no necesariamente produce una forma de dominio. En Schiller, esta contraposición entre vida y forma es dada como dos impulsos o exigencias opuestas en el hombre. Por un lado, una exigencia formal que se determina a través de las leyes y, por otro, una exigencia

sensible que se determina como la vida material de los hombres. Al ser dos impulsos contrapuestos, uno tiende a anular o dominar al otro, pero estos a su vez se necesitan, puesto que “[m]ientras únicamente pensemos su Forma,⁶ esta carecerá de vida, será una mera abstracción; mientras únicamente sintamos su vida, esta carecerá de Forma, será una mera impresión” (Schiller 231). La afirmación de estos dos impulsos como una forma viva no supone una reconciliación que invisibilice el conflicto y establezca una relación de dominio de una parte sobre otra. Al contrario, es una forma viva, porque se origina a partir de la conflictiva tensión entre ambas instancias.

Así mismo, el impulso de juego también escapa a la lógica del sacrificio de una parte sobre la otra, a la que parecía constreñirnos la noción de dispositivo propuesta por Agamben y Esposito, ya que esta forma de afirmación no parte del sacrificio de la vida como el único mecanismo de su conservación. La relación de contradicción de la que nos habla Schiller no es la expresión acabada de una contradicción entre elementos preexistentes que, siendo cada uno idéntico a sí mismo, se opone al otro (la forma frente a la vida). De seguir esta lógica, entonces sí deberíamos pensar en los términos de sacrificio. Más aún, Schiller critica esta forma de oposición como la violencia formal del entendimiento. Por el contrario, la relación de antagonismo de la que da cuenta tiene que ver con la diferencia afirmativa que resulta de la mediación entre la vida y la forma, puesto que “[s]olo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento” (Schiller 231). Es decir, cuando “[...] su forma sea vida, y que su vida sea forma” (*ibid.*). La relación de oposición entre los elementos es impura, la oposición no es la relación de determinaciones opuestas con algo externo a ellas como su fundamento, sino el conflicto mismo del movimiento que da lugar, en lo otro de sí, al juego entre vida y forma. Si algo nos muestra Schiller es que el aspecto conflictivo que produce la escisión abre el juego de la política.

Como nos recuerda Foucault, existe una diferencia sustancial entre las relaciones de poder y las relaciones de dominio. En las relaciones de poder el juego siempre está abierto, ya que el conflicto se hace explícito y, por tanto, se abren espacios de negociación y transformación. En las relaciones de dominio, en cambio, el margen de acción es casi nulo y se produce una estratificación del vínculo. Así, no se trata tanto de una conciencia aguda que señala con el dedo que detrás de toda escisión

6 El traductor de la obra de Schiller justifica su decisión de emplear la mayúscula en el término “forma” así: “Traducimos Gestalt por Forma para diferenciarla de *form* (forma), porque pensamos que figura no refleja convenientemente el sentido que Schiller da a este término” (231)

hay una voluntad de dominio, sino de *aprender a relacionarnos de otra manera con lo que se nos opone*. Algo que la forma viva permite. Si la genealogía trazada por Agamben y Esposito se caracterizaba por hacer coincidir la noción de dispositivo con el término *Gestell*, la genealogía propuesta a partir de los textos de Schiller nos sitúa en la posición contraria, no solo porque es posible hablar de diferentes tipos de dispositivos o disposiciones hacia lo existente, sino también porque el dispositivo estético supone un tipo de disposición que problematiza y transforma el modo de ordenamiento que trata de fijar la racionalidad instrumental del entendimiento. Pero, a su vez, esta posición de Schiller nos permite hacer una genealogía sobre el problema de la positividad y la sensibilidad en una dirección distinta a la desarrollada por Adorno: una genealogía que nos permite establecer nuevos puentes para pensar el problema del dispositivo en la configuración de las sensibilidades contemporáneas.

Bibliografía

- Agamben, G. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Agamben, G. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.
- Agamben, G. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Agamben, G. *L'uso dei corpi*. Milano: Neri Pozza, 2014.
- Cadahia, L. “¿Espiritualización de la *zoé* y biologización del espíritu?: *bíos* y positividad en la historia.” *Bajo palabra* 7 (2012): 325-335.
- Cadahia, L. “Hacia una nueva crítica del dispositivo.” *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social: Utopía y Praxis* 66 (2014): 95-108.
- Chignola, S. “Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze.” *Cuadernos IHU Ideias* 12 (2014): 3-18.
- De Man, P. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Deleuze, G. “Qué es un dispositivo.” *Contribución a la guerra en curso*. Madrid: Errata Naturae, 2012.
- Esposito, R. *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi, 2007.
- Esposito, R. *El dispositivo de la Persona*. Madrid; Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Esposito, R. *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013.
- Foucault, M. “El juego de Michel Foucault” en *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1985.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Helper, M. B. *The Retreat of Representation. The Concept of Darstellung in German Critical Discourse*. Albany: State University of New York Press, 1996.

- Hippolite, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.
- Martín-Barbero, J. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Ciudad de México: Gili, 1991.
- Revel, J. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.
- Schiller, F. *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Tiqqun. "Podría surgir una metafísica crítica como ciencia de los dispositivos." *Contribución a la guerra en curso*. Madrid: Errata Natura, 2012. 27-118.