La formación de la noción filosófica de Sujeto y Subjetividad

Edgardo Castro

INTRODUCCION

Dra. Norma Slepoy: En este segundo encuentro del ciclo de conferencias tenemos el gusto de recibir nuevamente en nuestra institución al Dr. Edgardo Castro.

Edgardo Castro es doctor en Filosofía, doctorado en la Universidad de Friburgo. Actualmente se desempeña como Profesor Titular de la Cátedra de Filosofía Contemporánea de la Universidad Nacional de La Plata y es Director del Doctorado de la Facultad de Humanidades de esa misma Universidad. De su producción escrita les mencionaré su último libro: *El vocabulario de Michel Foucault.*

Quiero comentarles que cuando organizamos este ciclo, tuvimos muy en cuenta la influencia de la filosofía en las designaciones actuales de sujeto y subjetividad en el campo del psicoanálisis. Fue así que le pedimos a Edgardo Castro que desarrollara las nociones que connotan estos términos desde la perspectiva filosófica.

Ha llegado el momento de escucharlo, pero antes de darle la palabra, retomaré –como habíamos previsto– algunas ideas de la conferencia anterior.

La Dra. Delia Torres estimó que en el último tiempo, la influencia de otras disciplinas en el psicoanálisis en cuanto al concepto de sujeto ha sido de tal envergadura que, años atrás, el título de su conferencia hubiera sido otro; nos decía que hubiera hablado de "sí mismo" por ejemplo, en lugar de subjetividad.

En relación a la filosofía en particular, situó a la teoría del inconsciente respecto de las formulaciones de Descartes dado que Freud replanteó el "pienso, luego existo" al proponer un pensamiento

diferente, el pensamiento inconsciente. De este modo inauguró otro sujeto que, escindido en un pensamiento consciente y un pensamiento inconsciente, inscribe sus relaciones con el objeto en diferentes registros de representaciones.

Perdido el objeto de la percepción, de la sensorialidad, el deseo trata de reencontrarlo en una repetición que, al inscribir representaciones, va constituyendo al sujeto. Por el contrario, los procesos de desubjetivación, ilustrados por las viñetas literarias, producen vacíos lacerantes en esa obra de construcción representacional. Estos vacíos se corresponden con ausencias mortíferas en el peculiar modo de presentación de los personajes significativos de cada una de las historias en juego.

Dr. Edgardo Castro: Yo no pensaba empezar por donde voy a hacerlo, pero voy a tener que cambiar de planes para engancharme con la conferencia de Delia. Hay algo que, para entender la formación filosófica de la idea de sujeto, ustedes se tienen que sacar absolutamente de la cabeza, y es la oposición sujeto-objeto. Hay que sacársela de la cabeza, olvídense de que esto exista, si es que existe. Ahora voy a explicar por qué.

El término objeto traduce, evidentemente, el latín *objectum.* Yo no sé cuándo surgió este término en latín, sé que en el lenguaje filosófico antes del siglo XIII no tiene mucha importancia. El primero que le da una relevancia teórica al término *objectum* es un filósofo del siglo XIII, Philipe le Chancelier, un canciller de la Universidad de París llamado Felipe, en una obra que se llama "Summa de Bono"; pero ésa es la primera recurrencia importante del término objeto. No existía en el lenguaje filosófico la oposición sujeto-objeto.

Por otro lado, el término sujeto hace referencia exactamente a lo contrario de lo que ustedes piensan; o sea, sujeto es, y durante muchos siglo fue, un concepto absolutamente pasivo; sujeto traduce el latín *subjectum,* que traduce a su vez un término griego que significa lo que yace debajo. Sujeto es, tanto desde el punto de vista lógico como desde el punto de vista ontológico, un concepto pasivo. Sujeto es y fue durante muchos siglos aquello de lo que hablamos, lo que nosotros hoy llamamos el objeto de algo, de una charla por ejemplo, ése es el sujeto. El modelo lógico de Aristóteles es: sujeto es predicado. Sujeto es de lo que hablamos a nivel lógico; y a nivel ontológico sujeto es aquello que padece un cambio o que padece algo.

Pero, en todo caso, sujeto es una idea completamente pasiva durante muchos siglos. ¿Hasta cuándo? Y, muy posiblemente –por poner una fecha arbitraria– hasta Descartes, esto es siglo XVI, pero si uno considera que el pensamiento filosófico ha surgido alrededor del siglo VI antes de Cristo, tenemos veintidós siglos en que sujeto fue una idea pasiva.

La idea más interesante, el concepto o el término más interesante para entender la formación, o parte de lo que es el problema de la formación de la idea de sujeto, es otro término que no es el término sujeto sino el término øõ÷Þ *psyché.* A raíz de eso hay un verbo, *psycháo,* soplar. Es lo que se tradujo por alma, por ánima, ánimo, el *animus...* hay una ambivalencia entre ánima y *animus.* Pero la historia interesante es la historia de *psyché,* y yo de hecho me voy a dedicar a la historia de *psyché,* a cuatro momentos de esta historia.

¿Por qué comienzo por *psyché* y no por alma? Porque la formación del vocabulario intelectual, de nuestro vocabulario intelectual, o sea, de nuestro vocabulario abstracto es una formación que se produce en el griego, el latín de hecho lo traduce, pero el paso del lenguaje común al lenguaje intelectual, abstracto, es un paso que se produce en la lengua griega, no en la lengua latina. Los latinos traducen, inventan términos para traducir el griego pero la intelectualización del vocabulario se observa en la lengua griega solamente; por eso hay que comenzar por los griegos, por *psyché.*

De *psyché* me interesan cuatro etapas. La primera etapa, por titularla de algún modo, es la *psyché* en el Hades, que es el problema del sujeto –por decirlo de otro modo– en Homero; brevemente, la *psyché* en el Hades.

La segunda etapa –para ordenarnos un poco– es la unificación del sujeto, y esta es la tripartición platónica del alma, de la *psyché,* o si ustedes quieren una etapa que uno podría titular: *psyché* igual *a lógos, psyché-lógos.* En esta segunda etapa, que es la de Platón, voy a decir algo de San Agustín también, lo pongo ahí junto con Platón.

La tercera etapa o la tercera idea de *psyché* es la *psyché*-forma; esto es Aristóteles.

Y la cuarta etapa sería *psyché*-mente, esto es Descartes.

Participante: Una entelequia.

Dr. Edgardo Castro: Sí, para Aristóteles. Es que uno tiene que optar, yo opté por explicar cómo evolucionó este concepto y sobre

todo entender qué problemática estaba detrás de estos conceptos.

Comencemos con la primera etapa; ¿cómo son los sujetos homéricos? Evidentemente, Homero no usa el término sujeto, sabemos que sujeto no existe. Hay una tesis sobre cómo son los personajes homéricos o cómo son los héroes homéricos. Y la tesis es que los personajes homéricos son fundamentalmente personajes fragmentados. En Homero no existe como tal el cuerpo, ni existe como tal el espíritu; y tampoco existe la distinción entre cuerpo y espíritu. El término clásico griego con el que se dice cuerpo es *sôma.* En el lenguaje de Homero significa cadáver, en el griego de Homero *sôma* es cadáver. Y como vamos a ver, *psyché* también es algo que tiene que ver con la muerte. Ni *sôma* ni *psyché* tienen que ver con la vida.

Hay que entender también que no hay una distinción cuerpo-espíritu, no existe esto. Hay una realidad natural anterior a la distinción entre materia y espíritu. ¿Qué es esa realidad del sujeto? Son órganos psicológicos, son órganos que tienen tanto propiedades que nosotros calificaríamos psíquicas, como propiedades que nosotros calificaríamos somáticas; tienen las dos propiedades al mismo tiempo. Hay órgano psíquico, órgano psíquico me parece que es una buena descripción. Pero el héroe homérico no es un personaje unitario; el cuerpo está fragmentado –como ustedes dirán refiriéndose a Lacan–; es así en Homero: el cuerpo está fragmentado, no hay un tronco central... No, hay miembros que se articulan y se coordinan sólo relativamente. Ese sujeto homérico tiene un espacio central, que podría ser el pecho, donde intervienen los dioses. Tampoco las decisiones de los personajes homéricos son decisiones unitarias, yo voy a explicar esto ahora un poco más claramente.

Quizás el concepto que más se aproxima para describir un personaje homérico es la esquizofrenia, el personaje homérico es fundamentalmente esquizofrénico. El personaje homérico escucha voces, que son las intervenciones psíquicas: "las Erinias me dijeron tal cosa, y entonces lo hice"; pero tiene una parte legislativa y una parte ejecutora. Alguien que a veces decide, otro que lo pone en acción... no hay un sujeto unitario, es un sujeto fragmentado. En el pecho intervienen los dioses, interviene el propio héroe. ¿Cuáles son los conceptos psicológicos más importantes de Homero? Hay al menos tres conceptos que son muy importantes. No hay *psyché* –después voy a explicar *psyché.* El concepto más importante es quizás téìüò *thumós;* están las öñåíüò *phrénes,* normalmente en plural; y después está el nïõò *noûs.*

¿Qué es el *thumós?* El *thumós* es un órgano, de donde viene ciclotímico. El *thumós* tiene ciertas características materiales, por ejemplo está en un lugar, en el pecho. Es fundamentalmente el órgano del coraje, de los sentimientos fuertes, es lo que le da al sujeto energía para una lucha. Está vinculado a ciertas actividades intelectuales y volitivas, pero son muy escasas. Puede aumentar o debilitarse, es vulnerable a la acción de los dioses pero también es vulnerable a la comida y a la bebida; puede salir del cuerpo por un tiempo y volver, pero además los héroes homéricos discuten con su *thumós.* Por ejemplo: "mi *thumós* me dijo tal cosa y yo le grité", o "me impuse a mi *thumós."* Es este órgano que está por acá... por el corazón, pero hay otros órganos cerca del corazón. El otro órgano que más se acerca al corazón es *phrénes,* que los latinos tradujeron por pericardio, lo que está alrededor del corazón. Las *phrénes* –que es un plural, de donde viene Frenología– tienen características más materiales que el *thumós,* pero al mismo tiempo tienen propiedades más intelectuales que el *thumós* porque no es el sentimiento fuerte, sino el órgano con el que un héroe capta cómo están las cosas..., es la inteligencia práctica, diríamos nosotros: "las *phrénes* me dicen para qué lado tengo que disparar, cómo está la situación, quién es mi amigo y mi enemigo, eso lo siento en mis *phrénes."* No se identifica con el sujeto pero es mucho más colaborador –como diríamos nosotros– que el *thumós,* es menos rebelde al sujeto, colabora mucho más con el héroe.

El *thumós* a veces planea trampas y le hace pisar el palito al héroe. Pero las *phrénes* no, las *phrénes* son mucho más colaborativas, pero no se identifican con el sujeto.

Y después tenemos –por hablar de tres, los tres más importantes– el *noûs,* que es lo que se terminó traduciendo por entendimiento. De todos los órganos psíquicos de los personajes homéricos es el menos material. *Thumós* y *phrénes* tienen tanto los dioses como los hombres y los animales, pero *noûs* tienen solamente los dioses y los hombres. El *noûs* de Zeus es particularmente potente.

En toda la literatura griega hay un solo caso en que se habla del *noûs* de un pájaro, pero es irrelevante, hay un solo caso. De todas maneras, en Homero nunca. Y el *noûs* es el que tiene menos propiedades materiales y más propiedades intelectuales, que se acerca a lo que nosotros diríamos el pensamiento abstracto, no a la ponderación de las circunstancias, de las cuestiones prácticas, sino a las concepciones más abstractas.

Todo eso convive en el pecho, donde también intervienen los

dioses, infundiendo ánimo o debilitando el *thumós,* dándole ideas para que se pelee con el sujeto. El sujeto escucha que los dioses le dan estas ideas, o discute verbalmente con su *thumós.*

¿Ven?, es un personaje completamente fragmentado; esquizofrénico dirían ustedes, creo. Hay un trabajo que es el de Julian James que aplica la noción de esquizofrenia a los personajes homéricos.

¿Cuál es el sujeto? Evidentemente no se identifica con ninguno de estos órganos psíquicos; quizás la noción que mejor exprese la idea de sujeto es la noción de Áíáî *ánax*. *Anax* es el jefe, el jefe de un grupo. En la sociedad homérica tenemos estos clanes, y en esos clanes hay un jefe, un *anax;* y el jefe de los jefes –por supuesto– es Agamenón.

¿Pero cuál es el sujeto? Es ése, es el que es capaz de imponerse a los otros. Homero concibe –por decirlo de alguna manera– al sujeto como reproduciendo el modelo político de sus clanes: donde está el *thumós,* están las *phrénes,* está el *noûs* y está el jefe, que es el que discute y el que a veces logra imponerse, pero no siempre.

Este modelo político de decisiones y de acción es muy importante porque es lo que después va a evolucionar.

¿Qué ocurre con *psyché?* Es el término que tuvo mayor fortuna en esta historia. Hay una tesis clásica que es la de Erwin Rhode, un texto de Rhode de finales del siglo XIX –de 1894– que se llamaba precisamente "Psyché". En este texto Rhode sostiene que la *psyché* es la imagen que un individuo tiene de sí mismo, y que esta imagen está viva adentro del individuo mientras el individuo está vivo, que es esta realidad que el individuo exhala en el momento de la muerte, y que es la que desciende al Hades.

Evidentemente Homero describe las *psychés* –el plural de *psyché*– en el Hades, pero la otra prueba de que esto sería así es que el individuo cuando sueña reconoce esta representación, su propia imagen, en el sueño. Y ésta sería una prueba de la existencia de este sujeto dentro del sujeto que sería la *psyché.* Esa era la tesis, en términos generales, de Rhode. Por supuesto que a partir de Rhode todo el mundo se dedicó a desmentirlo, fundamentalmente porque es bastante insostenible. ¿Por qué? Porque nunca en Homero se usa *psyché* para hablar de la imagen de un vivo, la *psyché* que aparece en los sueños es siempre de muertos, por ejemplo; y además porque es fácil mostrar que Rhode en realidad proyectó un dualismo que en Homero no existe, cosa a la que se dedicó Werner Jaeger, y también quizás uno de los mejores textos sobre esto que es el de Bruno Snell. Citaba el texto de Rhode

porque ésa es una opinión común, y sobre todo porque es una opinión falsa.

Ahora, si descartamos la tesis de Rhode, ¿qué nos queda para la *psyché?* Snell cree –y yo creo que este concepto es cierto– que *psyché* es un concepto escatológico, es una realidad escatológica. La *psyché* aparece en el momento de la muerte; no tiene nada que ver con la vida, es una realidad escatológica del último momento: lo que se exhala y desciende al Hades, esa realidad sutil; es la que desciende al infierno –digamos– por decirlo de algún modo.

Pero no tiene que ver con la vida, es una realidad que está vinculada a la muerte, no a la vida. *Psyché,* como *soma,* se refiere a la muerte y no a la vida.

En realidad, Homero describe tres situaciones para la *psyché:* la *psyché* de los individuos que murieron pero no fueron sepultados; la *psyché* de los individuos que murieron y fueron sepultados; y la *psyché* de los individuos que murieron, fueron sepultados, y además beben lo que Homero llama la "negra sangre", están en el Hades y beben sangre.

¿Cómo se comportan estos tres casos de *psyché?* El caso dos –que es la *psyché* de un individuo muerto, enterrado, y que no bebe sangre– es el caso paradigmático. Esa es una especie de imagen sutil que, como dice el mismo Homero, carece prácticamente de vida, carece de vida totalmente, es una especie de realidad espectral, un fantasma que no se acuerda de nada. Hay excepciones, la excepción más importante es Tiresias, pero Tiresias siempre fue un privilegiado de la mitología. Pero en general no tienen ni memoria, ni lenguaje, ni movimiento. Por eso dice Homero: "no es para nada envidiable." Son espíritus sin vida, realidades espectrales, una cosa sin memoria, sin lenguaje y sin movimiento. El caso uno, ve a un amigo suyo vivo y lo reconoce, tiene cierta memoria. No siempre lenguaje pero tiene cierta memoria y cierto movimiento.

Y lo mismo ocurre con la *psyché* de los individuos que murieron, fueron sepultados, pero que toman la negra sangre. Ese contacto con la sangre en el Hades les devuelve ciertas propiedades vitales, parte de la memoria, les permite hablar, acordarse de algo, y también desplazarse. Por eso las *psychaí* son atraídas por la sangre en el Hades, porque eso les devuelve parte de la vida.

Pero ¿ven?, la vida está del lado del cuerpo, no está del lado del alma para decirlo de algún modo. ¡Bah!, del lado del cuerpo, del lado de la materia, no del lado del cuerpo.

Esta es la primera etapa, la fase esquizofrénica del sujeto si ustedes quieren...

Participante: ¿Y las que no son enterradas?

Dr. Edgardo Castro: Las que no son enterradas tienen todavía ciertas propiedades vitales. Es lo que decía antes: se encuentran con un amigo y lo reconocen por ejemplo; no siempre le hablan pero lo reconocen.

Participante: ¿Son almas en pena?, como posteriormente...

Dr. Edgardo Castro: Son almas en pena, por ejemplo Patroclo se aparece... el término es *eidos,* es imagen; Patroclo se aparece y reclama que sea vengado. Pero es la imagen de un muerto que se aparece en un sueño, no es la imagen de un vivo, que era el problema que planteaba Rhode, es decir que no aparecen *psychaé* de vivos. Es la imagen sin vida, sutil, del individuo que queda después de la muerte, y que en tanto que tenga una cierta relación con la materia tendrá vida, y si no no, y esas dos posibilidades son: que no haya sido sepultado –lo cual es por otro lado una maldición– o que tenga el privilegio que Hades lo deje beber sangre y entonces se acordará de lo linda que fue la vida. Pero si no están ahí espectralmente en el Hades sin poder recordar, ni hablar, ni moverse, ni nada por el estilo. Excepto Tiresias y dos o tres... Tiresias sí, no solamente conserva el lenguaje sino también la capacidad de profetizar aún en el Hades. La *psyché* de Tiresias es fundamentalmente potente, de las realidades mortales es de las más potentes.

Pero ésta es la primera etapa: habría que decir que esta fragmentación del individuo es paralela también de una fragmentación de la representación de lo divino. La representación homérica de los dioses es una representación también fragmentada en varios sentidos: no sólo no hay un único dios –o sea no es monoteísta sino politeísta, esta fragmentación individual es paralela de un politeísmo en la representación de lo divino– sino que además el Panteón homérico es un Panteón particularmente revuelto donde se dan esas luchas y pulseadas de fuerza entre un dios y otro... ¿ven?, es paralela la representación del mundo divino y del sujeto individual.

Bien, dicho esto paso a esta segunda etapa que es *pysché-lógos,* donde *psyché* comienza su historia de gloria que llega hasta Descartes. Sus siglos de gloria comienzan un poco antes de Platón, pero

Platón es el que teoriza esto. No hay una única Psicología en Platón, hay varias. Hay un texto que ustedes pueden consultar que se llama precisamente *La Psicología de Platón,* que es el texto de Robinson; pero yo voy a tomar un texto –sólo uno– que es el Libro Cuarto de *La República,* que ustedes en parte conocen pero quiero extraer algunas conclusiones.

El problema que plantea *La República* y en general el problema que plantea la Filosofía de Platón, el gran problema de Platón es el problema de la justicia; es un problema de filosofía política, no es el único problema pero es uno de los problemas fundamentales y para mí es el problema fundamental de Platón: ¿qué es ser justo?, ¿qué significa obrar con justicia?, ¿cómo construir una ciudad justa?, pero también ¿cómo un hombre puede ser justo? En ese Libro Cuarto de *La República* Platón afronta precisamente el problema de la justicia, y a propósito de ese problema hace un paralelo entre el individuo y la ciudad. Hay, si ustedes quieren, una psicología de la ciudad o una política del individuo. Yo me inclino por una política del individuo donde uno va a encontrar los valores morales exactamente contrarios a los de Homero. En Homero el que tenía más fuerza se imponía. Toda la obra homérica se basa en una moral del éxito; en Homero, si el héroe mata a otro, conquista una ciudad, se enriquece y se impone a los demás es un héroe; eso es ser moral en Homero.

Digo una cosa entre paréntesis: Homero quizás no esté tan lejos de nosotros en la fragmentación o en la moral, sólo que ésta era una moral de héroes, era de un éxito heroico; la nuestra es fragmentada y ciertamente exitista, pero no es heroica. La de Homero sí.

Pero Platón que reacciona, que está en discusión con Homero, y sobre todo con la moral homérica porque quiere construir una ciudad justa, no donde se imponga el más fuerte, que no sea simplemente el éxito, tiene que reformular tanto la noción de individuo cuanto la noción del vivir en común de la ciudad; y ahí –como les digo– desarrolla o una psicología de la ciudad o una política del individuo.

Platón distingue tres partes en el alma o tres almas, como ustedes quieran –siempre podemos discutir sobre eso– del mismo modo que distingue, no voy a decir tres clases porque no tenía el concepto de clases, pero sí tres estratos en la ciudad.

Si uno empieza de abajo para arriba, el alma inferior es el alma concupiscible; según Platón se ubica en el vientre o en el bajo vientre y es la sede de deseos como comer, beber, también del deseo sexual. "Un león –dice Platón– que se despierta de noche."

Después en el pecho tenemos la otra alma que es el alma irascible, que es la sede de otros sentimientos y de otras actividades como por ejemplo el coraje o la cobardía.

Y finalmente en la cabeza tenemos el alma racional, que es la sede del *lógos,* de la razón, del pensamiento; pero fundamentalmente del *lógos.*

Participante: ¿Cuál es la diferencia entre *lógos* y pensamiento?

Dr. Edgardo Castro: El pensamiento incluye dos tipos de actividades, que es *lógos* y *noûs.* Pero por el momento preferiría no entrar tan en detalle; pensar no es necesariamente razonar, es también entender a veces. El pensamiento incluye tanto el razonar como el entender, uno puede razonar y no entender, creo que es el caso del obsesivo ¿no?

También en la ciudad –según Platón– hay tres estratos: tenemos los más bajos que son los comerciantes, los artesanos que buscan como el alma concupiscible la satisfacción de sus placeres, la ganancia fácil. Tenemos la clase de los soldados, que pueden ser o cobardes o tener coraje; y tenemos la clase superior, es decir la clase de los filósofos gobernantes.

¿Ven?, hay un paralelo entre el individuo y la ciudad. Ahora lo interesante es esto: es que Platón atribuye a cada parte del alma y a cada parte de la ciudad una determinada virtud, una determinada *areté* si ustedes quieren, como dicen los griegos.

El alma concupiscible o la clase de los comerciantes, artesanos tienen que tener templanza, dice Platón. ¿Qué es la templanza? Saber resistir a los bienes fáciles, tener la capacidad de resistir a los bienes que son de fácil consecución.

El alma irascible y paralelamente la clase de los soldados y los guerreros, también tienen su propia virtud, aquello que deben conseguir como un bien propio, y que es precisamente tener –como dice el lenguaje clásico– fortaleza: la capacidad de obtener el bien difícil, el bien arduo; no de resistir al bien fácil como los otros sino de conseguir un bien difícil como es imponerse en una batalla, vencer al enemigo, etc.

El alma racional tiene también su propia virtud, como la clase de los filósofos gobernantes, que es la sabiduría o la prudencia –como ustedes quieran– están las dos posibilidades.

Bien... ¿cuándo una ciudad es justa?, ¿cuándo un individuo es justo? Cuando se dan dos condiciones: cuando cada una de las partes

logra su propia virtud y cuando gobierna el alma racional. En realidad para que cada parte de las inferiores tenga su virtud, es necesario el gobierno de la razón.

¿Ven?, hay una unificación política tanto del espacio del sujeto cuanto del espacio de la ciudad. Esa unificación se lleva a cabo en términos de *lógos;* cuando la razón gobierna, el alma concupiscible es templada porque le da la medida de los placeres fáciles que puede procurarse, el alma irascible tiene fortaleza y coraje, etc., etc. Hay una unificación del individuo y de la ciudad, que es una unificación racional del individuo y una unificación racional de la ciudad.

La *psyché-lógos* es la más importante. Esto ha sido evidentemente fundamental en la historia de la noción de *psyché,* pero sobre todo en la historia de la noción de subjetividad. Con todo hemos unificado el sujeto estableciendo que el sujeto es aquello donde gobierna la razón, y lo otro es el no-sujeto. Pero todavía no tenemos la interioridad, tenemos un sujeto unificado –a diferencia del sujeto del espacio subjetivo de Homero– pero no tenemos la interioridad.

En un texto que también es de muy recomendable lectura, el de Charles Taylor, *Las fuentes del Yo* –creo que está traducido por Paidós y creo que cuesta algo así como una fortuna–, en el cual Taylor apunta que la obtención del concepto de interioridad se logra en un camino que va de Platón a Agustín. Yo quiero explicar brevemente este punto, ¿por qué?, porque en Platón, ¿cómo un individuo es sabio? En Platón, un individuo para ser sabio tiene que salir, en cierto sentido, de sí mismo y mirar hacia lo divino. Es todo el problema de la conversión de la mirada del alma, etc., que uno encuentra en el "Alcibíades" o en el "Fedón" también, pero es necesario un movimiento hacia fuera, hacia lo divino. En cambio Agustín logra a través de las nociones que le procura el Cristianismo pensar esto de otro modo, y pensar que el hombre es en sí mismo imagen de Dios, que el hombre no necesita salir afuera para encontrar a Dios sino que lo encuentra dentro de sí mismo. De ahí la expresión clásica de Agustín: "no salgas afuera, entra dentro tuyo"; "la verdad habita –dice Agustín– en el interior del hombre". Y es cierto que Agustín aplica un paralelismo entre sus conceptos psicológicos y sus conceptos teológicos. La estructura del alma o del anima reproduce la estructura de dios, pero la reproduce inmanentemente.

Ahí está el primer gran escalón –quizás definitivo escalón– en la construcción de la idea de interioridad, reelaborando a Platón, por eso lo ubico acá.

Bien... ésta ha sido la segunda etapa, que podría ser *psyché, lógos,* interioridad; la idea de un hombre interior, de un mundo interior.

Participante: En San Agustín se trataría del hombre en lucha consigo mismo...

Dr. Edgardo Castro: La lucha consigo mismo, pero eso es en un espacio ya unificado, porque en Platón lo que está del otro lado del *lógos* es no-sujeto, y en Agustín es lo demoníaco, es esa presencia del mal... Acá habría un tema muy interesante que es la relación de la noción filosófica que incluye la noción de deseo –que es pasión– pasión, materia, mal. Es una gran discusión en el platonismo, ¿por qué yo no soy sólo conciencia?, pero bueno, no abramos esa ventana hoy, dejémosla cerrada.

Participante: Ya con el alma, el anima y el *lógos* tenemos bastante.

Dr. Edgardo Castro: Es lo mismo, *lógos* es el término que el latín tradujo por *ratio; lógos* es tanto razonar como hablar, donde hay un cierto discurrir. En cambio en el *noûs* hay un entender, un *insight.*

Pasemos a la tercer etapa, que quizás a ustedes les parezca la más aburrida pero que es muy actual –aunque no lo parezca– y a mí me parece realmente interesante: la del alma entendida como forma. ¡Ah!, por supuesto que en Platón la vida viene del alma, no del cuerpo; ya para Platón *psyché* no es más una realidad escatológica sino un principio de la vida. El hombre –depende del texto que uno tome– además es su alma; es un principio de actividad, el principio de actividad.

Veamos la tercera etapa que es el alma-forma en Aristóteles. En Platón, como ustedes saben –no quise explicar eso porque es muy conocido– hay un cierto dualismo cuyos matices dependen del texto que se considere. Normalmente hay un dualismo: cuerpo y alma se oponen como material e inmaterial. En el mundo homérico la contraposición fundamental era interno-externo, adentro y afuera en realidad, cosas de afuera que entran adentro mío, adentro de mi pecho, pero ese mundo se dividía en adentro y afuera porque no había interior del todo, sino adentro y afuera. Pero en Platón la oposición fundamental es material-inmaterial, cuerpo material, alma inmaterial.

La tercer etapa es la de Aristóteles. El concepto que tiene Aristóteles del alma ya no depende de un problema político, como en Platón, ni tampoco la representación que tiene del sujeto –como sucede en Homero– que también depende de algo político; sino que depende de un problema filosófico completamente distinto, que es el problema del movimiento. Para Aristóteles las sustancias, las cosas que existen se dividen en dos grandes categorías: en móviles e inmóviles; o sea aquellas que tienen movimiento y aquellas que carecen de movimiento. O si ustedes quieren, para usar otro lenguaje, las sustancias físicas y las sustancias divinas. Divinas son las sustancias que no están sometidas al movimiento, que no cambian porque son perfectas, lo divino no se mueve o se mueve muy poco... pero en última instancia no se mueve. Lo divino no se mueve. Lo que se mueven son las sustancias físicas, es más, física y movimiento son sinónimos en Aristóteles.

Aristóteles se da cuenta que las cosas que se mueven al mismo tiempo están quietas, o sea que uno no puede pensar en un movimiento sin una cierta permanencia; no sólo no lo puede pensar, tampoco lo podría percibir, ni tampoco podría hablar de él. Uno no puede ni percibir, ni hablar, ni pensar el movimiento sin la permanencia y la permanencia sin el movimiento.

Para decirlo de algún modo, ni movimiento ni quietud en el mundo de la física son nociones que se pueden pensar en términos de totalidad; son, más bien, nociones relativas. Si hay cambio hay permanencia, y si hay permanencia hay cambio en la física; o dicho de otra manera: algo cambia respecto de algo.

Aristóteles analiza una serie de cambios y de movimientos: el cambio de lugar –por ejemplo– donde permanece una determinada sustancia –pongamos el caso, yo– y lo que cambia es el lugar. Eso se llama traslación en Aristóteles. Hay otro tipo de cambios que Aristóteles llama el aumento y la disminución –que son los cambios de cantidad– tomándome como ejemplo: yo puedo engordar o adelgazar; las cantidades, de hecho, aumentan y disminuyen. Hay un tercer tipo de cambio en Aristóteles, que él llama alteración: son los cambios de cualidades, por ejemplo puedo broncearme –cambio de color– o puedo ponerme pálido.

Ahora, en estos tres cambios, como dice Aristóteles, cambian accidentes y permanece una determinada sustancia. Accidentes son cosas que existen en otro, es decir uno nunca se va a encontrar con el color separadamente, caminando por el Solar de la Abadía... no; pero

con cosas coloreadas sí. Nunca se va a encontrar con 80 kilos fuera de una persona, o habrá una bolsa de 80 kilos, pero siempre es algo que tiene 80 kilos.

¿Ven?, son accidentes, accidentes que cambian y una sustancia que permanece. Ahora ocurre que hay un cuarto tipo de cambio que plantea el problema: tomándome como ejemplo, yo me puedo morir, supongo que ustedes van a ir al velorio y se van a encontrar no conmigo sino con mi cuerpo, y también podemos pensar que a ese cuerpo lo creman y entonces vamos a tener las cenizas. La idea que tiene Aristóteles, por el análisis de los movimientos anteriores, es que también acá algo cambia y algo permanece porque si no no habría cambio; yo no podría decir "ese es el cuerpo de Tal" o "estas son las cenizas de tal cuerpo" si de algún modo algo no permaneciera. Entonces Aristóteles llega a la conclusión que todas las sustancias que cambian son compuestas, pero no compuestas de sustancias –con lo cual no se resolvería nada– sino compuestas de dos principios. Por supuesto que los principios de las cosas no son cosas, son principios de las cosas... pero es una noción más compleja a la que habría que dedicarle más tiempo, me basta con señalar que todas las sustancias físicas son compuestas, compuestas de dos principios: 1) un principio que él llama materia, y que es aquello que es indeterminado pero determinable; no sólo es indeterminado, también es determinable porque sino sería la nada. Lo que diferencia la materia de la nada es que es determinable, aunque sea indeterminada; y 2) un principio determinante que él llama forma. La forma es un principio determinante, y la materia es un principio indeterminado pero determinable.

Pongo un ejemplo –que es falso pero que sirve como ejemplo– si uno toma una botella de whisky, pensemos que el whisky es la materia y la botella es la forma; si yo saco el whisky de la botella y de toda botella o envase posible, ¿cuál es la forma del whisky?, no tiene forma en sí mismo, la forma la recibe del envase. El whisky se comporta como materia, es algo sin forma pero que puede recibir una forma; en cambio el envase es la forma. Y éste es un caso falso pero sirve para pensar eso como ejemplo.

Todas las sustancias físicas son, para Aristóteles, sustancias compuestas de materia y de forma, de estos dos principios que son materia y forma.

Ahora bien, Aristóteles se da cuenta que en la naturaleza no sólo hay seres que se mueven sino que hay seres que son capaces de

moverse por sí mismos. Y estos son los seres vivos para Aristóteles, seres que tienen capacidad de automoción. A la forma de los seres vivos es lo que Aristóteles llama alma.

El problema fundamental de la física de Aristóteles no es la materia sino el movimiento. Dentro del movimiento hay un caso que es el automovimiento, y el alma es el principio del automovimiento, o sea la forma de los seres vivos. Todas las sustancias físicas tienen materia y forma. En aquellas que son capaces de automovimiento esa forma se llama alma.

Participante: Entonces todos los seres vivos tienen alma.

Dr. Edgardo Castro: Dicho de otra manera, la biología es una parte de la física para Aristóteles, y la psicología coincide con la biología; psicología y biología coinciden, y ambas son una rama de la física. Aristóteles da un par de definiciones en el Segundo Libro del "De anima", hay una que vale la pena: *la forma* –entelequia dice Aristóteles o acto primero, pero pongamos forma para no complicarnos demasiado– *de un cuerpo natural* –es decir de un cuerpo, de algo que tiene tres dimensiones en el espacio; natural: que tiene materia– *organizado* –o sea que tiene partes diferenciadas funcionalmente– *y que tiene la vida en potencia* –es decir la capacidad de automoverse.

Alma es una realidad física en Aristóteles. Ni en Aristóteles, ni estrictamente hablando tampoco en Platón, el alma es una realidad inmortal. Solamente una parte del alma es inmortal, y esa parte es el *noûs* pero no el alma. Las plantas tienen alma, los animales tienen alma, por supuesto todo lo vivo tiene alma, es una realidad física; sólo una parte del alma, el *noûs,* es una realidad metafísica, o sea divina, o sea que no se corrompe. Esta fue la otra gran idea de alma que dominó el pensamiento occidental.

Explico la cuarta etapa. Homero no hizo teoría, Homero describió una serie de historias que sirvieron en realidad como un manual pedagógico. Platón tenía un problema que era resolver qué significaba la justicia en una ciudad como Atenas. Aristóteles tenía –entre otros– el problema del movimiento, un problema distinto al de Platón. Y Descartes tiene un problema distinto. Uno de los problemas de Descartes es encontrar ese punto de partida de lo que yo no puedo dudar. Evidentemente que para la determinación de ese punto de lo que yo no puedo dudar, todo lo que queda afuera, entre otras cosas, es el cuerpo. Pero Descartes comienza –tomo las dos "Meditaciones

metafísicas", la 1 y la 2– comienza por una serie de exclusiones: ¿tengo que dudar de los sentidos", sí; ¿tengo que dudar de las matemáticas", sí, porque Dios podría engañarme... hasta formular esta hipótesis extrema, la de la existencia de un ser muy potente que usa toda su capacidad para engañarme y confundirme... que no es Ménem en el caso de Descartes sino que es la hipótesis del genio maligno. Entonces aún en ese caso, ¿de qué puedo estar cierto? La fórmula de Descartes es que yo no puedo dudar de que dudo; o dicho de otro modo, yo no puedo dudar de mis estados mentales, no puedo dudar de mi mente. Y dentro de mente Descartes incluye creer, percibir, no solamente pensar... Yo tengo una certeza de los estados mentales. Y este es el origen –estrictamente hablando– de la noción filosófica de conciencia que no existía antes. Los estados mentales son ciertos, como dice Ryle –criticando a Descartes. Esta *pysché* ahora se convierte en mente (porque el que impone finalmente el término "mente" es Descartes). Yo, respecto de mis estados mentales no sé qué son, puedo dudar acerca de lo que son, quizás lo sepa, quizás no... pero no puedo dudar de que existen los estados mentales.

Yo quizás no sepa lo que es pensar, pero no puedo dudar de que estoy haciendo algo que quizás lo pueda llamar pensar.

No sé qué es el pensamiento en un primer momento –después Descartes va a decir qué es– pero sé que existe el pensamiento, y que es más cierta la existencia de mi pensamiento que la existencia de mi cuerpo. Pero como dice Ryle, estos estados mentales tienen dos características: son autoevidentes, son como fosforescentes, yo no puedo no verlos si hago esta introspección; y además cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado a su propia mente, el único que accede a su propia mente es cada uno. Dicho de otro modo, la vida de la mente es privada y la vida del cuerpo es pública, todos los cuerpos son públicos, todas las mentes son privadas. El único que tiene un acceso inmediato a la propia mente es cada sujeto.

Y acá estamos en esta cuarta etapa que es donde se da el paso de la noción de *psyché* a la noción de mente, y en donde comienza a pensarse el sujeto en términos de conciencia.

Bueno, yo acabo acá así damos lugar para algunas preguntas... no me quiero extender mucho más con Descartes porque para ustedes es una historia más conocida, creo.

Participante: A mí me quedó como un hilo de toda la charla: la idea original de sujeto como predicación; no sé muy bien cómo,

porque es como si hubiese distintas maneras de ver el problema de la predicación. Pensaba: como una predicación esquizofrénica, como una predicación del jefe, o como lo fijo y lo móvil en la predicación, o como la certeza de que hay quien predica más allá de lo que se predica.

Sería interesante desarrollarla más en cuanto al sujeto como lo que predica o el que predica.

Dr. Edgardo Castro: Sí, quizás ahí no me expresé del todo correctamente. Yo hacía referencia a lo que Aristóteles considera que es el esquema fundamental del hablar, y es que sujeto es predicado. Pero esa es una fórmula esquemática, en realidad no es que el sujeto se identifica con la predicación; el sujeto es aquello de lo que yo digo algo, sufre lo que yo digo... digamos; está el caso de los enunciados definitorios, ahí habría que decir que se identifican. Pero sujeto es aquello de lo que yo digo algo o que padece algo, por ejemplo un predicado. Pero no es que el sujeto tenga la actividad de predicación, el sujeto acá es un concepto pasivo, aquello de lo que yo digo algo.

Participante: Es decir que es dicho por mí, por eso es pasivo.

Dr. Edgardo Castro: Es una cuestión lógica en donde no hay ningún problema de tipo psicológico ni nada; es un esquema lógico, el esquema mínimo del decir algo para Aristóteles responde a la fórmula "S es P", es la fórmula del juicio, la fórmula abstracta de la proposición, digamos, que es la expresión verbal de un juicio.

Pero es un problema lógico, no tiene nada que ver con un problema de relaciones psicológicas, que es un tema que más bien habría que rastrear en "La retórica", pero no es a este problema que yo apuntaba sino a la fórmula lógica del lenguaje. Que fue la fórmula vigente hasta Gottlob Frege, no es la estructura de la proposición.

Participante: Primero quiero agradecerle una charla que fue muy clara –muy, muy clara– o tengo un delirio de claridad... no sé...

Dr. Edgardo Castro: Magnífico, si es así no hay por qué renunciar.

Participante: ...me surgieron muchas reflexiones en relación a

lecturas específicas desde nuestro campo, y alguna lectura filosófica reciente que hice. La primera es con respecto al uso que hace Freud de las palabras. Freud usa el See*le,* en alemán, que se traduce como alma más bien, mientras que en la traducción al inglés fue traducido como mente. El escuchar esta charla me hace entender mejor... luego vinieron otros psicoanalistas, como Bettelheim, que abundaron sobre los problemas de esta traducción y las implicancias filosóficas, pero me ayuda mucho a entender el contexto escuchar esta conferencia.

Dr. Edgardo Castro: Sí, mente es un término que en el lenguaje filosófico impuso Descartes, y después Kant.

Participante: ...creo que es sumamente útil poder ubicarse en las tradiciones filosóficas. Lo otro, la lectura filosófica que me trajo a colación es Nietzsche, y me daba la impresión escuchando –no sé, yo soy muy ignorante en Filosofía– pero me daba la impresión de que en Nietzsche hay como una vuelta a Homero, ¿hay algo de eso?

Dr. Edgardo Castro: Sí, yo creo que Homero es mucho más actual de lo que uno cree. El punto está en si nosotros tenemos un sujeto unificado, o si la historia del sujeto ha sido la historia de los intentos de unificación y que siempre persistió un sujeto homérico.

Yo no sé desde el punto de vista corporal –habría que buscar esto– pero sé que en la filosofía actual de la mente se tiende a pensar la mente en una perspectiva muy homérica. Ustedes por ejemplo se acuerdan del texto de Marvin Minsky *La sociedad de la mente,* como si hubieran núcleos que hacen determinados agenciamientos, etc.

Participante: Freud en eso está, habla de corrientes psíquicas. Por ejemplo en "El hombre de los lobos" dice: una corriente aceptaba la castración, otra la negaba con un juicio y otra la rechazaba sin juicio. El sujeto frente a un problema tiene tres actitudes –por así decirlo–, tres corrientes psíquicas diferentes y coexistentes. O en "Dora": Dora estaba enamorada del padre, enamorada de la señora de K. y enamorada del señor K., estaba enamorada de los tres. Freud va examinando una tras otra esas corrientes psíquicas.

Dr. Edgardo Castro: Sí, a lo mejor un modo de decir esto es también decir que este famoso estadío del espejo es en realidad

recapítulo de una historia de la humanidad y que Homero está mucho más presente... la literatura sobre la psicología homérica se ha incrementado notablemente en los últimos años. Está el libro de Bruno Snell –por supuesto, que fue el clásico– *El descubrimiento del espíritu.* Hay dos textos muy recomendables: uno es el de Arthur Adkins que se llama *De lo mucho a lo uno* que estudia esta idea de la fragmentación a la unificación. El texto de Adkins *From the many to the one* no se consigue, creo que en toda la Argentina hay un solo ejemplar que es el que yo tengo...

Participante: Y no lo prestás.

Dr. Edgardo Castro: Sí, lo presto para que lo fotocopien... Lo conseguí en una librería de usados en Australia. Y después está el texto de una mujer muy bien escrito, es más actual, está más actualizado desde el punto de vista de la investigación histórica que el de Adkins... porque Snell y Adkins son dos clásicos. Este es de Shirley Darcus Sullivan, el texto se llama *La psicología de Homero* pero tampoco se consigue, y te aviso que cuesta como trescientos dólares.

Partcipante: Si el sujeto es aquello de lo que se habla, ¿quién habla?

Dr. Edgardo Castro: Bueno, ahí hay otro problema, miren... para leer a los griegos hay que desprenderse del Psicoanálisis si uno los quiere entender; ahora si uno los quiere simplemente –¿cómo decir esto?– canibalizar, pueden leerlos psicoanalíticamente. Pero esa es una operación caníbal, hay que desprenderse del Psicoanálisis. Alexandre Kojève tiene una *Historia razonada de la filosofía pagana* en tres tomos en la cual incluye el Psicoanálisis en el primer tomo, antes de los presocráticos. Es decir antes del comienzo de la razón. Bueno, hay que dejar un poco de lado todo eso.

Y sujeto... hay que leer el texto de Kojève como él lo hace, irónicamente... hay que desprenderse completamente de los conceptos psicoanalíticos y de los conceptos modernos. No hay que ir a buscar la conciencia ni el sujeto porque esto no existe.

Es cierto que hay cosas que se pueden traducir por sujeto, pero acá entra otro concepto que es el concepto de persona; pero esa no es una realidad sustancial, es una realidad simplemente operativa. El con-

cepto de identidad –sería–, de identidad personal, no el concepto de sujeto. Eso es un determinado rol que no expresa tanto lo que yo digo sino lo que los otros escuchan de mí, y lo que los otros ven de mí.

Es más interesante que el concepto de sujeto –por supuesto– el concepto de máscara. Pero yo haría una historia cuerpo-alma-máscara, sería una gran historia esa.

Pero hay que sacarse el sujeto de la cabeza, hay que sacárselo.

Participante: ¿Se podría incluir lo de Frege en cuanto a referencia?

Dr. Edgardo Castro: No, no, no tiene que ver con estos problemas. Frege reformuló el tema de la proposición, pero no es éste el problema. Es difícil pensar... Miren, el concepto de identidad personal sí es un problema que existe para los griegos; no existe nuestro problema de saber si los otros tienen mente, por ejemplo, ya que ése es un tema que surge con Descartes porque yo estoy cierto sólo de mi mente, yo de la mente de ustedes lamentablemente no tengo ninguna certeza. Según Descartes nunca la voy a poder tener, sólo de mi mente, yo vivo en mi mente.

Pero este problema no existe en los griegos –el problema de la certeza de las otras mentes– y no podía existir tampoco. Pero existe el problema de quién es quién, o sea el problema de la identidad personal. Que yo lo formularía de otra manera, ¿qué hace tal?, porque para un griego es muy importante no lo que yo pienso de mí sino lo que los otros piensan de mí. Y ese es el problema del valor... pero esto claro, daría lugar a abrir un debate... pero el sujeto hay que sacárselo de la cabeza, es casi una mala palabra... para leer los griegos quiero decir, ¿no?

Participante: Me es difícil sacarme la idea del sujeto de la cabeza, evidentemente. He aprendido que la historia del sujeto comienza con Descartes.

Dr. Edgardo Castro: La historia del sujeto moderno, sí.

Participante: La historia del sujeto, desarrollada luego por Kant y culminada quizás en Hegel; y me pareció en todo momento interesante y me gustó muchísimo este relato que usted nos hizo de lo que podría llamar la prehistoria del sujeto, haciendo el pasaje por Homero, Aristóteles, Platón... Ahora, tomando un poco en cuenta

lo que usted decía en forma informal al comienzo, ¿estaríamos asistiendo a un fin de la historia del sujeto?, o por el contrario, estamos asistiendo a un momento de gran cambio del sujeto. Hoy es común hablar de cómo los modernos avances tecnológicos van, justamente, modificando la subjetividad; van modificando al sujeto. ¿Me podría decir cómo lo piensa usted de acuerdo a lo que ha desarrollado?

Dr. Edgardo Castro: Sí, eso daría lugar a varias cosas, pero respondo un poco lo mismo que respecto de la historia. Para pensar que el sujeto se acaba hay que comenzar a entender que el sujeto empezó, que el sujeto no es una realidad natural, que es un producto histórico, una determinada conceptualización que se ha construido con determinadas ideas y con determinadas prácticas; donde la Filosofía tuvo mucho que ver, donde el Cristianismo tuvo mucho que ver, donde la Psicología tuvo algo que ver, donde el Psicoanálisis tuvo algo que ver... y como esto surgió, puede desaparecer, no habría ninguna dificultad históricamente hablando. Citaban a Nietzsche, por poner un ejemplo de final del sujeto. Creo, también, que tanto sujeto fue una cierta ilusión, que tendríamos que empezar a pensar... Creo que el Psicoanálisis es parte de esta historia de limitación del sujeto.

Participante: Tampoco la unidad toleraría más la fragmentación.

Dr. Edgardo Castro: Sí, que el individuo actual es un individuo fragmentado yo no tengo duda; pero yo creo que siempre lo fue, siempre lo fue sólo que hubo intentos de unificación. Más teóricos, más políticos... Fue un proyecto, el gran proyecto occidental que comienza con Platón es: unifico el sujeto y unifico lo divino.

Participante: Un dios, un sujeto.

Dr. Edgardo Castro: Un dios, un sujeto... sí.

Participante: Un voto.

Dr. Edgardo Castro: Sí... y todo se descompone, pero creo que tampoco hay que confundir el problema del sujeto con el problema del Yo, que es un tema distinto. Por eso yo dedicaría un tiempo a

Homero y a entender finalmente cómo fue este paso entre Homero y Platón. Por ejemplo hay cosas que son clarísimas en este paso entre Homero y Platón; la unificación del sujeto no sólo ha ido de la par de la unificación de lo divino, también ha ido de la par de la introducción de la escritura. Homero pertenece a una cultura oral, Platón no. Platón pudo pensar algo así como la Idea, sin lo cual su unificación no tendría sentido, porque disponía de una tecnología como la escritura; cosa que la gente de la época de Homero no pudo pensar.

Entonces, concretamente, volviendo a la pregunta, el soporte material del saber o el cambio del soporte material del saber sin duda va a modificar nuestra construcción de la subjetividad. La imprenta representó un modo de concebir la biografía como una línea, la idea de la distinción entre dato e interpretación... todo esto dependió mucho del soporte material del saber. En la época que no existía imprenta no había dato, cada manuscrito era una interpretación, pero era muy difícil, no había dos manuscritos iguales. ¿Ven?, era muy difícil distinguir esta frontera. Esto significó algo también en la representación de la subjetividad.

Yo creo que si uno no quiere deshacerse del todo de la idea del sujeto –cosa que uno puede, o no, hacer el experimento mental– o uno quiere tener una posición más moderada –que sería aceptable por otro lado–, al menos tiene que seguir esto que ha sido la construcción del sujeto, y ahí se va a dar cuenta de que el sujeto no es una realidad natural ni tampoco metafísica. Es una realidad histórica.

Participante: A mí me interesó mucho la contextualización que fuiste haciendo cuando mencionabas, por ejemplo, que Homero y Platón tenían una finalidad política en sus concepciones y en sus pensamientos; que en Aristóteles es más bien física...

Dr. Edgardo Castro: Sí, respecto del alma.

Participante: Sí... y que en Descartes sería más desde lo gnoseológico. Esta vuelta al sujeto fragmentado, el predominio de esa concepción, ¿qué clase de motivación tendría?

Dr. Edgardo Castro: Sí, por usar algún término que no es de los más felices pero es uno de los que circulan.

No, no... yo creo que hay motivaciones que son fundamentalmente políticas. Además, no creo que estén ausentes en Aristóteles, ni

siquiera en Descartes... pero es más difícil mostrar el nexo; pero ese nexo existe de todos modos. En Homero y en Platón esto es más evidente, porque además Platón tiene una interna política con Homero, una interna política educativa.

Nosotros tomamos Homero como un texto de Literatura, pero Homero no era un texto de Literatura. *La Ilíada* y *La Odisea* eran el sistema educativo de los griegos; y Platón lo que está planteando es la censura de estos sistemas. La expulsión de los poetas de la República es un cambio del sistema educativo, no es una operación literaria... es una operación política.

Yo insisto mucho en el tema de la escritura y en la evolución del soporte material del saber; es muy importante esto, el paso de la escritura, de la escritura manuscrita a la imprenta, a nuestros sistemas de escritura... hay un nexo sujeto-escritura.

Participante: Actualmente con la computadora...

Dr. Edgardo Castro: Sí, sí... ahí se perfila otro tipo de subjetividad, por ejemplo hay una separación entre conocimiento y sujeto; el conocimiento ya no depende del sujeto de la misma manera. Es cierto que hay una independencia del conocimiento y del sujeto desde que existe la escritura, pero lo que ocurre es que el soporte ahora es mucho más dinámico.

Participante: Y la memoria...

Dr. Edgardo Castro: Y la memoria... ¿ven?, propiedades que antes eran simplemente humanas. Por ejemplo la idea de que exista un enunciado, eso es posible con la escritura. En Homero el tiempo de un enunciado coincidía con el tiempo de su enunciación; en Platón no. La idea de una biografía depende de la escritura, esta representación de que existe una biografía. En Homero no hay biografías.

Evidentemente el texto que uno tiene no es el que... Primero, si es que existió Homero, ¿no?, supongamos que existió...

Participante: La inclusión de la música en *La política*...

Dr. Edgardo Castro: O en *Las leyes* de Platón...

Participante: No, no, en *La política* de Aristóteles, ¿uno podría verlo como un retorno a Homero?

Dr. Edgardo Castro: Sí, pero por eso cito el texto de *Las leyes* de Platón, porque Platón tiene una polémica con la música, en general tiene una polémica con la inspiración porque Platón ve en la inspiración poética o musical un resabio de las intervenciones cíclicas de Homero.

Participante: Claro, la Musa...

Dr. Edgardo Castro: La Musa, y en eso de nuevo una fragmentación del sujeto; por eso está toda la polémica. Yo tengo que unificar a los dioses y ponerlos del lado de afuera, y unificar al sujeto y ponerlo de este lado.

Edgardo Castro
edgardocastro@fibertel.com.ar