

Individuo y comunidad en Miguel A. Virasoro

Individual and community in Miguel A. Virasoro

*Florencia Zalazar*¹

Resumen

Uno de los temas que ocupa un lugar importante en la producción de Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) es el de los vínculos comunitarios. No es posible concebir el yo, sino en relación con “otros”. Sin embargo, el establecimiento de las relaciones sociales y su desenvolvimiento cotidiano resulta problemático. Se consideran algunos momentos de su obra en relación a dicha cuestión.

Palabras clave: Subjetividad; Alteridad; Comunidad; Miguel A. Virasoro; Filosofía argentina.

Abstract

In the production of Miguel Ángel Virasoro an important issue is that of community relations. According to the Argentine thinker, we can't conceive the self separated from the “others”. However, the establishment of social relationships and their daily development is problematic. We deal with some moments of your work in relation to this topic.

Keywords: Subjectivity; Otherness; Community; Miguel A. Virasoro; Argentine philosophy.

1 Becaria doctoral, INCIHUSA-CONICET, Mendoza, Argentina. <fzalazar@mendoza-conicet.gob.ar>

En su texto *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*, Miguel A. Virasoro afirma que el “yo” cuando vuelve sobre sí capta inmediatamente en sí mismo algo que lo trasciende, que lo rebasa y que, sin embargo, no le es exterior (Virasoro, M. 1963, 18). Según el filósofo, se trata de un auto-conocimiento auténtico e inmediato, aunque no transparente, que revela una dimensión trascendente y a la vez constitutiva del ser humano. Asimismo advierte que dicha dimensión no está dada, sino que se realiza o desenvuelve al menos en dos direcciones: una vertical y otra horizontal. En términos generales podríamos decir que la primera hace referencia a la realización libre del yo, pero condicionada por valoraciones y modos de ser históricos que configuran su proyecto existencial; mientras que la segunda, a la inherencia de los otros, de la comunidad en la propia constitución del sí mismo. En este trabajo queremos revisar esta segunda dirección, la cual implica concebir el ser en común, el existir en comunidad como un núcleo inherente al individuo.

La problematicidad del ser con otros, según Virasoro, surge cuando interrogamos en torno del modo en que se desenvuelven las relaciones sociales. Por un lado, señala el problema de la pérdida de la consciencia crítica ante lo dado como consecuencia de una plena identificación del individuo con los modos del ser social instituidos que regulan la convivencia cotidiana. Por otro lado, advierte que dicha situación no se resuelve a partir del aislamiento y del repliegue del individuo sobre sí mismo, puesto que en el recogimiento el “yo subjetivizado” corre el riesgo de olvidar la unidad con la comunidad e hipostasiar el ser con “otros” constitutivo (*ibíd.*, 24). De esta manera tanto la distancia y el aislamiento, así como la identificación y la sumisión en la relación con los otros, son comportamientos que devienen en formas de enajenación.

En el marco de su propuesta cabe entonces la pregunta acerca de las posibilidades de realización y afirmación de un yo auténtico y liberado de las diversas formas de extrañamiento que lo acechan en la vida en sociedad. Asimismo se abre la cuestión sobre la responsabilidad del yo en esta tarea. Ya que si la comunidad es una dimensión inherente y constitutiva de la subjetividad, entonces, ¿la construcción del sentido de

la convivencia cotidiana no es una tarea que excede al individuo? ¿Puede el yo autoafirmar su singularidad e individualidad sin que ello devenga en una enajenación respecto de su ser en común?

Nuestra afirmación inicial es que Virasoro se propone articular teóricamente la complejidad que supone sostener la autonomía del yo en el ámbito de la convivencia social, sin que ello implique la necesidad de una fuga de la dimensión cotidiana y comunitaria en la que despliega su existencia y, por lo tanto, una desvalorización de dicho ámbito. Con el fin de indagar en torno a esta cuestión organizamos el trabajo en tres apartados. En el primero nos interesa desarrollar la cuestión de la enajenación de la dimensión comunitaria del yo en la vida social. Virasoro elabora este problema en diálogo con la interpretación de la cotidianidad impropia propuesta por Heidegger. En esta lectura crítica del pensador argentino, advertimos que opera una distinción conceptual entre comunidad y sociedad, cuyo sentido es cercano al propuesto por Ferdinand Tönnies. En el segundo nos ocupamos del problema de la conflictividad en la interacción social, cuestión que es abordada a partir de una reinterpretación de las figuras del amo y del esclavo presentes en la fenomenología hegeliana. Por último, presentamos algunos aspectos relevantes de la posición del autor en torno al problema propuesto que en parte se desprenden de los planteos desarrollados en los apartados uno y dos.

En torno del individuo-comunitario

Tal como adelantamos en la introducción para Virasoro el yo no es anterior a la vida en común, sino que se realiza siempre con otros, por cuanto de inmediato estamos abiertos a la trascendencia inmanente de la comunidad que nos constituye. Justamente, para el pensador argentino “trascendencia” e “inmanencia” no se excluyen ya que son dos dimensiones inherentes al yo. No concibe el yo en términos de una subjetividad interior depurada de exterioridad e idéntica a sí misma, sino que lo piensa en términos de actividad y movimiento hacia lo otro. Su realización es un proceso que implica un constante salir de sí, un realizarse “en otro” que luego se recupera y retorna a sí sin ser idénticamente

el mismo². En el marco de su filosofía, el yo se define por la relación que establece con la trascendencia.

Por ello, el modo en que se desenvuelven las relaciones sociales requiere cierta cautela, ya que, según el pensador argentino una extrema sumisión del yo al ambiente social puede diluir su responsabilidad sobre sí mismo y su propio proyecto existencial (*ibíd.*, 26). De allí la necesidad de revisar y esclarecer el sentido y alcance de las relaciones sociales en la constitución del individuo.

Para desarrollar el problema de la enajenación del yo respecto de la dimensión comunitaria, Virasoro retoma la lectura de la “cotidianidad impropia” realizada por Heidegger en sus análisis del “Uno”. Como es sabido el filósofo alemán ocupó un lugar importante en la academia argentina de mediados del siglo XX. En varios de los textos de Virasoro es posible encontrar referencias críticas de su filosofía, en especial en torno de las cuestiones vinculadas a la estructura del co-existir y a la idea de que en nuestra vida en sociedad nos encontramos de modo inmediato e inadvertido determinados por otros (*ibíd.*, 26). Según el autor, los análisis heideggerianos de la cotidianidad muestran que por lo general el individuo se diluye en la “masa anónima” de la sociedad (*ibíd.*, 26). Si por nuestra parte nos trasladamos a las páginas de *Ser y tiempo* podemos encontrar expresamente esto que señala el pensador argentino. Allí Heidegger afirma que en la analítica del *Dasein* los otros no remiten a un determinado quién, sino que aluden a un “todos” que no es “nadie” y que, en definitiva, hace referencia a los modos de ser instituidos y legitimados en una sociedad dada: “El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es el impersonal, el *se* o el *uno*”

2 Virasoro resalta el término alteridad entre comillas y pluraliza el de trascendencia tal como hace notar Marcelo Velarde Cañazares (2011, 163). Por nuestra parte, entendemos que dichas nociones juegan un rol fundamental en el modo de comprender la subjetividad que propone Virasoro. Alteridad y trascendencia aluden a diversas dimensiones inherentes al yo, pero no plenamente identificables con él. En los marcos de nuestro trabajo hemos acotado el sentido de la trascendencia para hacer referencia especialmente a la dimensión de la comunidad.

(Heidegger, M. 2003, 151). Según la lectura de Virasoro lo que estas proposiciones expresan es que el sujeto de la vida cotidiana, es decir el sujeto considerado en su modo de ser regular e inmediato, reproduciría estos cánones de comportamiento establecidos sin cuestionarlos. Por ello no lograría constituirse como un yo auténtico, sino que sería un yo inconsistente y prescripto (Virasoro, M. 1963, 26-27).

Frente a este planteo el pensador argentino reconoce que en parte la fuerza de los poderes que regulan el desenvolvimiento de la cotidianidad se funda en su carácter anónimo, pero su lectura de este ámbito identifica un poder concreto que opera activamente para incidir en la construcción del sentido común y en la legitimación y establecimiento de las valoraciones sociales. Específicamente, señala el actuar de un “periodismo mercantilizado” que, infiltrado en la vida cotidiana pretende manipular y uniformar la opinión pública por medio de una reiteración obsesiva y constante, ejerciendo así poder sobre las consciencias (Virasoro, M. 1952, 27)³. Ante lo cual se torna necesario cultivar la libertad de pensamiento frente a las instituciones del poder. Asimismo, entendemos que Virasoro pone en cuestión el carácter meramente reproductivo del comportamiento cotidiano, el cual estaría mediado por una visión estética que impide que la praxis humana se reduzca a una ejecución automática de sentidos preestablecidos (Virasoro, M. 1963, 11).

En textos publicados a inicios de los años cincuenta Virasoro destaca que en la analítica del filósofo alemán la descripción del mundo circundante tiene por objeto develar el modo de ser del *Dasein*; en este sentido, invierte la descripción de las estructuras de la consciencia para

3 Cabe destacar que la repetición es para nuestro pensador contraria a la condición humana. De allí la gravedad de este accionar que atenta contra la propia condición. En efecto, desde su perspectiva, la libertad humana se caracterizaría por ser un constante “querer llegar a ser lo que no es” y, por ende, un “no querer ser la identidad de su propio ser”. En este sentido, la especificidad de la condición humana se juega en la negación del instinto de conservación. Los instintos según el autor, son repetición y automatismo y por ello, los interpreta como formas de anquilosamiento (Virasoro M. 1954).

revelar el conocimiento del mundo y en su lugar analiza el mundo para develar el sujeto (Virasoro, M. 1948-49, 43). Ahora bien, atendiendo a este modo de lectura, en su artículo “El trabajo y la dignidad del ser” el pensador argentino repara en el hecho de que el otro, según Heidegger, aparece en primera instancia como propietario: “El campo a largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, el libro que usamos ha sido comprado donde, regalado por [...]; la barca anclada en la orilla remite como embarcación ajena hacia otros” (Heidegger, M. 2003, 143). Quizás por ello Virasoro plantea que la analítica heideggeriana hace referencia a un modo histórico de existencia que es el de la “existencia burguesa”, en la cual el lugar de cada uno es determinado a partir de la propiedad privada (Virasoro, M. 1950b, 37). Si la descripción del mundo circundante devela el modo de ser del *Dasein* inmediato, entonces la descriptiva del mundo a partir de la propiedad privada hace referencia a un sujeto que en primera instancia se define por la posesión⁴. Asimismo señala que dichos vínculos sostienen y a la vez son posibilitados por un Estado burgués cuya preocupación fundamental es garantizar el derecho a la propiedad privada (*ibíd.*). Por ello, advierte que en este tipo de organización los lazos sociales quedarían librados a la determinación por el dinero y el poder detentado por aquellos que más poseen.

Virasoro se pregunta entonces, por una parte, acerca de las posibilidades de articular el ejercicio crítico frente a los modos de ser instituidos y los poderes que operan en la construcción del sentido en el ámbito de lo social y, por otra, respecto de la posibilidad de evitar que los vínculos comunitarios queden determinados por la posesión. En otras palabras, cómo sostener en el plano individual cierta autonomía respecto de lo instituido y, al mismo tiempo, desenvolver nuestro ser con otros en un estado político en el que las relaciones sociales no queden libradas a la determinación y jerarquización de la posesión y el dinero. La salida que propone Heidegger en *Ser y Tiempo*, nos recuerda Virasoro, supone que la

4 Es interesante advertir que Enrique Dussel en su texto *La dialéctica hegeliana* observa que el otro, tal como aparece en la analítica del *Dasein* es, cada vez, “un otro ausente que aparece como el propietario de un objeto que veo” (Dussel, E. 1972, 145).

experiencia de la angustia arranca al *Dasein* de la pérdida en el “Uno” y posibilita fundar una comunicación inscripta en otro orden del convivir. Dicha comunicación no es resultado de un estar dedicados a hacer las mismas cosas, sino que se funda en la solidaridad que emerge a partir de la asunción de un compromiso común (Virasoro, M. 1963, 62). Por otra parte, la ruptura con la cotidianidad impropia no supone, en el planteo del filósofo alemán, un estado excepcional de un sujeto desprendido del Uno, sino que se trata más bien de una modificación existencial de este entendido como un existencial fundamental (Heidegger M. 2003, 154). De allí que Virasoro observa que Heidegger arranca al *Dasein* de sus condiciones de existencia, de su unidad y continuidad con la comunidad –lo des-historiza– para volverlo a conectar con un mundo reducido con otros igualmente abstractos (Virasoro, M. 1950b, 36). Asimismo cuestiona incluso la posibilidad de fundar un diálogo a partir de la experiencia de la angustia, puesto que considera que, en lugar de abrirnos al diálogo el estar angustiados es más bien un estado de cerrazón (Virasoro, M. 1963, 19)⁵. De allí que hace referencia a la ontología heideggeriana en términos de una “metafísica de la evasión” que concibe la posibilidad de ejercer una libertad meramente abstracta sin correlato existencial.

Esta última cuestión, si bien es desarrollada por nuestro autor en el texto al cual hicimos referencia al inicio de este trabajo, tal como señalamos, ya está presente en otros escritos publicados unos años antes. En efecto, en el artículo “El trabajo y la dignidad del ser” sostiene que solamente para la existencia burguesa en la que el yo es sus propiedades, resulta verdadera la configuración heideggeriana del ser-con (Virasoro, M. 1950b, 37). Desde que todos los existentes son sus propiedades, afirma, la lucha por el ser no se configura como lucha por el prestigio, sino que es una lucha de todos contra todos por la propiedad privada (*ibíd.*, 38). Asimismo, afirma que en ese Estado el yo vaciado de contenido se define por el dinero y, por ello, se encuentra enajenado de su modo de ser propio que es la auto-realización y creación por medio del trabajo (*ibíd.*,

5 Para Virasoro el aislamiento del yo es el verdadero estado de inautenticidad en el que este rompe sus lazos con el impulso universal del que participa (Virasoro, M. 1954).

37). Por ello, plantea que para recuperar su ser es necesario que el Estado adopte la forma de una “república” o “democracia de los trabajadores” capaz de poner fin a la existencia de clases subyugadas y de reconocer a cada cual su valor en cuanto todo existente es realización de una misma libertad auto-creadora. Para Virasoro el Estado Justicialista puede realizar este ideal mediante la distribución de bienes y fuerzas como condición de posibilidad de la realización de la libertad concreta del yo (*ibíd.*, 40). Este Estado, nos dice, reconoce las distintas clases de trabajadores manuales, intelectuales, técnicos y garantiza el desarrollo de todas en un mismo nivel jerárquico (*ibíd.*).

Ahora bien, para comprender la lectura que Virasoro realiza de la analítica del ser-con presente en pasajes de *Ser y Tiempo*, resulta pertinente hacer alusión al par conceptual comunidad-sociedad propuesto por Ferdinand Tönnies⁶. Si bien no encontramos referencias explícitas de la obra del sociólogo alemán en los textos de Virasoro, advertimos que en su lectura crítica de Heidegger están presentes las nociones “comunidad” y “sociedad” puestas a operar en un sentido próximo al que les otorga Tönnies. Cabe destacar, además, que dichos términos no corresponden al lenguaje heideggeriano utilizado en *Ser y Tiempo*. Como señala Luis Rossi el término “sociedad” no aparece en toda la obra y “comunidad” solamente dos veces (Rossi, L. 2011, 345)⁷. Esto, si bien no nos habilita a afirmar

6 La primera edición en alemán de la obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* es de 1887 y el texto se basa en el escrito de habilitación en filosofía en la Universidad de Kiel presentado por Tönnies en 1881. Sin embargo, su traducción al español corresponde a la quinta edición alemana y fue realizada por José Rovira Armengol editada por Losada en 1947.

7 Luis Rossi señala también la implicancia del par conceptual comunidad-sociedad en la analítica heideggeriana del existencial ser-con. Advierte que habría una apropiación crítica por parte de Heidegger de ciertas problemáticas afines a la sociología alemana contemporánea a la escritura de *Ser y Tiempo*. Recordemos que el libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* es reeditado cinco veces entre 1920 y 1926. Además, si bien Rossi tampoco encuentra referencias explícitas de la obra de Tönnies en el texto heideggeriano, advierte un uso de los conceptos tönniesianos por parte de Heidegger, tanto

fehacientemente la mediación de los conceptos tönnesianos en la lectura crítica de Virasoro, al menos nos permite especular con la idea de que los mismos son parte de las herramientas teóricas que nuestro autor hace operar en su propio recorrido por el texto heideggeriano.

La distinción analítica “comunidad-sociedad” tiene por objeto, según señala Daniel Alvaro, especificar dos tipos de relaciones que se desenvuelven en la vida en común. Bajo una organización comunitaria, según la perspectiva propuesta por el sociólogo alemán, primarían las relaciones de solidaridad y amistad; mientras que bajo la societaria, relaciones de carácter hostil (Alvaro, D. 2014, 156). Con esta caracterización Tönnies se habría propuesto elaborar una crítica de la sociedad moderna, de la civilización industrial y el Estado, institución esta última que tendería a la racionalización y mecanización de los vínculos orgánicos de la comunidad (*ibíd.*, 150). Asimismo, Alvaro advierte que este posicionamiento de Tönnies en relación al Estado adquiere algunos matices en textos políticos que elabora en las primeras décadas del siglo XX, en los cuales plantea la necesidad de dotar al estado de significación comunitaria (*ibíd.*, 186)⁸. Tönnies se pregunta por la posibilidad de reconstruir lazos comunitarios en las condiciones que ofrece la sociedad moderna (*ibíd.*, 182). En particular nos interesa advertir esta inflexión ya que entendemos que la propuesta que elabora Tönnies en relación a la posibilidad de comunitarizar el Estado se asemeja al proyecto que Virasoro entiende como factible de

en la reducción de las formas de la solicitud a las modalidades dicotómicas de la propiedad y la impropiedad, como en la crítica de la impropiedad basada en formas de distanciamiento que suponen una ruptura con la confianza en la que se desenvolvería la actividad práctica y el trato con otros en las formas de una cotidianidad no alienada (Rossi, L. 2011).

8 Según Alvaro este posicionamiento estaría relacionado también con cierta militancia política que lleva adelante Tönnies hacia 1897, año en los que se acerca al movimiento obrero y sindical. Luego, durante la primera Guerra Mundial profundiza sus vínculos con el socialismo y el nacionalismo y comulgaría con la idea de una “comunidad del pueblo”. No obstante, hacia la década del treinta se afilia al partido demócrata y se opone abiertamente al régimen totalitario (Alvaro, D. 2014).

ser realizado bajo el “Estado Justicialista”, opción política a la que adscribe abiertamente en los años cincuenta. De un modo semejante al propuesto por el sociólogo alemán, Virasoro adopta la teoría del trabajo marxista y en parte se basa en ella para elaborar su crítica de la sociedad burguesa y el Estado Moderno. Sin embargo, el alcance de ambos cuestionamientos no es revolucionario, sino más bien, podríamos decir reformista.

El ser en común y el problema de la enajenación

Nos interesa ocuparnos del problema de la conflictividad inherente a las relaciones sociales, el cual es elaborado por Virasoro a partir de una reinterpretación de la dialéctica del reconocimiento presente en pasajes de la *Fenomenología de espíritu*. Tal como señalamos en relación a la filosofía de Heidegger, es posible advertir que las lecturas de la fenomenología hegeliana ocupan un lugar importante en el campo de la cultura filosófica de mediados del siglo XX⁹. De hecho, el número dos de la Revista *Cuadernos de Filosofía* podría ser un elemento importante para dar cuenta de esta presencia en el ámbito argentino por cuanto se trata de un número especialmente dedicado a pensar la vitalidad de dicha obra. En relación a la lectura que realiza Virasoro, podríamos decir que toma en consideración algunos elementos de la fenomenología hegeliana en clave existencial y antropológica y atiende especialmente a las reelaboraciones de Alexandre Kojève y de Jean Hyppolite¹⁰.

9 En una de sus intervenciones presentadas en el I Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en 1949 Virasoro ofrece un sintético panorama que da cuenta de la significación y relevancia que adquieren los estudios hegelianos en esa época no solamente a nivel nacional. Allí afirma que “una revaloración y re-comprensión de la *Fenomenología del Espíritu* parece ser el tema candente de la filosofía”. Y enseguida, menciona los trabajos que en esa línea han realizado: Eugen Fink, Luis Landgrebe, Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Enrico de Negri (Virasoro, M. 1950a).

10 Virasoro afirma que la fenomenología de Hegel puede interpretarse como la descripción objetiva de las sucesivas etapas de autorrealización que el hombre padece en el camino de arribo a su esencia. Asimismo, señala, puede leerse como la tipificación de

Asimismo es importante tener en cuenta que el problema de la conflictividad es abordado por Virasoro luego de desarrollar su interpretación de la estructura del co-estar y de establecer cierta distancia crítica en relación a Heidegger. Es decir, en el mismo orden en el que lo presentamos en este trabajo. Al respecto cabe señalar al menos dos cosas. Por un lado, que el camino que propone el pensador argentino no atiende al orden de aparición de los problemas en lo que podría ser una historia de la filosofía organizada cronológicamente, sino que discurre en función de los problemas y objetos que le interesa pensar. Por otro lado, que la cuestión del conflicto no es abordado ni en la propuesta de Heidegger ni tampoco en la de Tönnies. En efecto, tal como señala Rossi en un artículo dedicado, entre otras cuestiones, a pensar los nexos entre dichos autores, ambos se ocupan de examinar las formas en las que los seres humanos se relacionan entre sí prestando especial atención a las modalidades de lazo y unión. Incluso, los modos defectivos en los que desenvuelve el lazo social remiten en sus propuestas a la distancia y la indiferencia, lo cual no llega a constituirse en una lucha (Rossi, L. 2011, 333). Al respecto es interesante advertir que Virasoro lee el problema de la interacción social presente en pasajes de *Ser y Tiempo* y organiza su lectura sobre una distinción conceptual entre comunidad y sociedad, cuyo sentido es próximo al propuesto por Ferdinand Tönnies. Sin embargo, no elude la problemática del conflicto a pesar de que la misma no estaría presente en las obras de los autores mencionados.

Para ingresar en la cuestión es necesario señalar que, según Virasoro, la existencia humana se realiza como multiplicidad de formas. Sin embargo, en la medida que tiene el poder de volver sobre sí misma, no es absorbida y negada sin más en esa multiplicidad, sino que es capaz de recobrar a sí misma en la unidad¹¹. El proceso de realización de la

los diversos modos de existencia del hombre en los que el existente se realiza siempre en miras a su esencia común, la libertad (Virasoro, M. 1963).

11 En su artículo “La estructura existencial. La dialéctica de la libertad en los tres momentos del cuidado”, Virasoro propone la imagen sensible de la mano que se abre para graficar el momento irradiativo de la libertad, el paulatino irse objetivando de la

existencia se da entonces, en la forma de la trascendencia y realización en otro y su posterior recuperación¹². El yo, por lo tanto, se constituye en este proceso de recuperación de su ser en otro. Ahora bien, ese “otro”, si bien alude en primera instancia al mundo, hace referencia también a los “otros”, a los prójimos que inmediatamente comparecen en él. La tensión surge, según Virasoro, en la medida que el mundo es experimentado como resistencia y como negación del impulso de ser que pugna en el fondo de la existencia humana y de todo lo que es o ha llegado a ser. De allí la voluntad del existente de transformar la resistencia del mundo y apropiarse de las fuerzas que se le resisten como parte de sí mediante el trabajo (Virasoro, M. 1950b, 28). En este sentido, la mediación del existente por medio del trabajo apunta a la transformación y a la dominación de las fuerzas del mundo que se presentan como extrañas y ajenas¹³.

En el plano de la intersubjetividad, si bien originariamente la existencia es co-estar e interacción, la consciencia de la unidad con otros supone un proceso o conquista por parte del yo. Ya que de inmediato la consciencia irreflexiva se afirma como única y absoluta. Esto desencadena una “lucha fratricida” en la cual cada individuo quiere ser reconocido como ser en sí mismo (*ibíd.*). Se torna necesario, entonces, superar esta

subjetividad en la multiplicidad y en el progresivo realizarse del acto. Por contraparte, la mano que se cierra, remite, en cambio, también simbólicamente, “al movimiento de retorno de reflujo que arrastra consigo a la objetividad y la multiplicidad que es la forma en que se muestra ahora como insumida y enmurada” (Virasoro, M. 1949).

12 Otro que es necesario para la realización y por lo tanto no representa un exterioridad respecto de la propia subjetividad. En ese sentido, Marcelo Velarde Cañazares (2011) advierte que la noción de alteridad propuesta por Virasoro alude a un ser inmanente y constitutivo del propio ser.

13 Aunque no es el tema de este trabajo nos interesa señalar que Virasoro entiende la cultura como negación y dominación de la naturaleza, concepción que no pone en cuestión el proyecto moderno occidental de dominación del mundo por parte del hombre. Dicho posicionamiento, a nuestro entender, torna problemática la ubicación de Virasoro fuera de los marcos de la modernidad occidental pese a que es posible advertir ciertos desplazamientos críticos.

primera figura ya que el individuo no puede subsistir bajo esta forma. De modo semejante al proceso de apropiación del mundo, el existente que logra afirmarse a sí mismo frente a un otro transforma las fuerzas contrarias en fuerzas subordinadas a su propio deseo. En esta lucha quien resulta vencedor “no da muerte al vencido, sino que asimila su fuerza, haciéndolo su instrumento o su esclavo” (*ibíd.*, 29).

Es posible advertir entonces que Virasoro retoma la figura dialéctica del amo y el esclavo, cuya tensión básica se presenta entre el deseo biológico e inmediato de conservación de la vida y el deseo humano de reconocimiento (cfr. Ramaglia, D. 2010). De allí que resulta vencedor quien renuncia al deseo animal en función de su deseo humano. Ahora bien, una vez llegados a este punto del desarrollo teórico nos encontramos, a nuestro entender, con desenlaces distintos. En efecto, en su texto “El trabajo y la dignidad del ser”, Virasoro plantea que el esclavo que ha quedado subordinado al patrón va a revertir esta situación gradualmente. Por medio del trabajo el esclavo se hace consciente de su poder de transformación de la naturaleza y se libera interiormente de su condición (Virasoro, M. 1950b, 29). Como contraparte, el patrón se torna cada vez más dependiente del esclavo en la medida que este último es intermediario en la relación del señor con la naturaleza y, por lo tanto, la libertad del amo se encuentra subordinada y dependiente del trabajo del esclavo. Se trata entonces, en ambos casos, de una libertad puramente ilusoria que no ha conquistado todavía el plano de la efectividad, puesto que ninguno ha logrado transformar activamente su mundo (Virasoro, M. 1950b, 30). Ante esta escisión entre consciencia y mundo se torna necesaria una tercera figura. Hegel, según señala Virasoro, postula el cristianismo como posibilidad de reconciliación y superación del momento abstracto y parcial que encarnan ambas figuras. No obstante, advierte que el cristianismo permanece como ideal o aspiración que no ha logrado efectivizarse (*ibíd.*)¹⁴. De

14 En relación a esta afirmación acerca de la realización efectiva del ideal cristiano de conciliación de fuerzas y modos de existencia contrarios en una unidad espiritual cabe distinguir posicionamientos distintos. En la década del '40 Virasoro sostiene una lectura de las relaciones sociales en clave cristiana que concibe que cada miembro

allí que, la consciencia contemporánea vive un drama, el cual consiste en una constante oscilación entre las dos figuras contradictorias y abstractas puesto que aún la humanidad no ha logrado conquistar la conciliación de los contrarios (Virasoro, M. 1950b, 31).

Desde otro enfoque, en su texto *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* desarrolla este mismo proceso de subversión del orden por parte del esclavo, pero pone en cuestión la constitución de la autoconsciencia como proceso de des-adherencia de la consciencia de su empiricidad y facticidad. Para el filósofo argentino, se trata de un ideal de ser imposible para la libertad humana, la cual es inescindible de lo corporal (Virasoro, M. 1963, 67). En efecto, quien vence en la lucha por el reconocimiento es aquel capaz de renunciar a su cuerpo sensible, el cual hace posible la vida. Por otra parte, destaca que la inherencia y co-implicancia constitutiva del yo y el otro es experimentada fundamentalmente como fuerza y “acción invadiente del yo en el otro y al mismo tiempo como un correlativo sentirse invadido, alterado por el otro” (*ibíd.*, 68). En esta línea, acentúa su distancia crítica en relación a la teoría de la empatía desarrollada por Husserl y afirma que nunca el otro es experimentado como “mero cuerpo físico” (*ibíd.*, 69). El otro siempre descentra el “equilibrio inestable” que el yo logra conquistar de manera contingente y por ello la emergencia del otro siempre supone un riesgo. Sartre, según Virasoro, acierta cuando afirma que en la sensación de ser mirados por otros experimentamos y reconocemos al otro como sujeto (*ibíd.*, 69)¹⁵.

del cuerpo social es responsable tanto de su propio destino como del destino de los demás, ya que aquello que los une es el amor y la caridad. Luego, hacia finales de la década del '50 ya no aboga por la posibilidad de un estado de conciliación e incluso impugnará este ideal por resultar inalcanzable y contrario a la condición humana, cuya potencia o impulso de ser atenta contra toda forma de anquilosamiento o cosificación en un estado de aquietamiento perdurable.

15 Dante Ramaglia señala la centralidad otorgada a la mirada utilizada como metáfora para referirse al proceso de subjetivación implicado en las relaciones humanas. Asimismo, advierte que la exploración teórica de esta dimensión supone un desplazamiento del paradigma de las filosofías de la consciencia, centradas

En esta línea, Virasoro subraya con cierto énfasis el carácter conflictivo de las relaciones sociales y el riesgo de enajenación que se presenta en el vínculo con el otro. Por nuestra parte, nos resulta notable que la mayoría de las acciones que el autor menciona como modos de interrelación primarios aluden a acciones conflictivas e incluso violentas tales como la mortificación, el constreñimiento, la desorientación y la imposición (*ibíd.*, 68). Estos modos de interrelación propuestos nos hacen pensar y preguntarnos por los motivos que lo llevan a consignar estas acciones aun cuando en definitiva aquello que le interesa señalar es que, en el experimentar al otro como acción y fuerza que nos afecta, aquel se revela como libertad (*ibíd.*, 70). Entendemos que, en parte, esta insistencia por presentar al otro como amenaza o riesgo de enajenación se basa en su concepción del fenómeno de extrañamiento como susceptible de acontecer al yo tanto desde sí mismo como desde lo otro (Virasoro, M. 1964, 105). En efecto, el yo puede enajenarse desde sí mismo cerrándose y aislándose de la comunidad o, por el contrario, dejarse absorber y quedar librado a la dominación y el despotismo de la sociedad (*ibíd.*). Por último, cabe señalar que Virasoro concluye afirmando que lo que muestran estos desarrollos es que el conocimiento del otro es un efecto derivado de su acción sobre el yo (Virasoro, M. 1963, 70). Esto nos permite advertir que, si bien sus desarrollos en torno al problema de la conflictividad toman como escenario el plano de la consciencia y de la intersubjetividad, Virasoro sostiene la inversión realizada, en parte, por las filosofías de la existencia que otorgan primacía a la praxis y la interacción por sobre la consciencia y el conocimiento.

La existencia contradictoria

Hay algunas cuestiones que singularizan la posición de Virasoro en torno a la relación del yo y los “otros”. Iniciamos este recorrido

principalmente en el acto del conocimiento del otro, hacia el momento precedente de los vínculos intersubjetivos que se comprenden desde una teoría del reconocimiento (Ramaglia, D. 2013, 119).

afirmando que, desde la perspectiva del filósofo argentino, el ser en común, la comunidad, es una dimensión inherente y constitutiva del yo. Sin embargo, el modo en que se desenvuelven los lazos sociales resulta problemático. Asimismo, señalamos que tanto el aislamiento y la distancia, así como la identificación y sumisión del yo con aquellos con quienes co-existe, devienen en formas de enajenación. Ahora bien, con el fin de destacar la posición de Virasoro al respecto, nos proponemos mostrar brevemente en qué consisten cada uno de estos posicionamientos para luego echar luz sobre la propuesta del autor frente a dichas instancias.

Una cuestión que resulta imprescindible mencionar es que la enajenación y el extrañamiento como también la posibilidad de recuperación y liberación son momentos inherentes al proceso de realización del yo. La existencia en cuanto libertad es pura posibilidad de ser, potencia de ser, y para realizarse tiene que superar esta pura subjetividad. El modo de superar este estado es a través de la trascendencia y exteriorización en el mundo. “El realizarse de la existencia implica así un movimiento de auto-enajenación del yo en el que se siente naufragar en sus propias creaciones” (Virasoro, M. 1950b, 32). Sin embargo, este movimiento de extrañamiento es seguido por otro de reconcentración y recuperación en el que el yo se hace extraño al mundo o más bien, el mundo se torna extraño para el yo (*ibíd.*). Este momento de negación del mundo es denominado momento de la consciencia ascética o escéptica.

Antes de continuar con este análisis, cabe aclarar aquí que este proceso que Virasoro se ocupa de tematizar en diversos momentos de su obra no solo implica el ser con otros, dimensión de la que especialmente nos ocupamos en este trabajo. En efecto, tal como señalamos en la introducción, para Virasoro el ser humano está constituido por una estructura compleja y abierta hacia opuestos horizontes dialécticos, los cuales deberá asumir en una lucha creadora (Virasoro, M. 1963, 40). Distingue así dos dimensiones hacia las que se encuentra abierta la existencia, una vertical y otra horizontal. La primera implica el impulso de ser y los ideales, estos últimos en cuanto proyectos existenciales que la libertad encarna y que no son asumidos sin más, sino que son puestos en constante tensión. La segunda hace referencia a los otros y el mundo, la cultura y la historia.

Ambas direcciones trascendentes a través de las cuales se realiza la libertad son inmanentes y por ello, en los marcos de su propuesta teórica, trascendencia e inmanencia no son inconciliables (*ibíd.*, 40, 59).

Ahora bien, retomando el planteo que veníamos desarrollando, señalamos que, en el movimiento de recuperación que opera la libertad en el itinerario de su realización, el yo deviene en consciencia ascética. En este momento las fuerzas dirigidas al mundo y la multiplicidad son redireccionadas hacia la intimidad y unidad de la subjetividad. Sin embargo, el ascetismo, si bien supone un momento de afirmación de la subjetividad, es un modo existencial negativo puesto que implica un aislamiento y enclaustramiento de la libertad (Virasoro, M. 1950b, 33). Es decir, es un modo de realización opuesto a la enajenación. De allí, la necesidad de tender una nueva conexión con la trascendencia mediante la fe. Esta última, tampoco coloca al yo en un estado de resguardo puesto que la experiencia de la fe es ambivalente y oscila entre la creencia y la no creencia (*ibíd.*, 34). No obstante, conecta lo singular con lo universal, con aquello que excede al yo pero que también lo constituye. Por nuestra parte, nos interesa fundamentalmente rescatar de este proceso cómo la dialéctica de la existencia que nos propone Virasoro tiene por objeto, en última instancia, señalar que el existente nunca es un yo individual sin más, sino que se auto-constituye en los marcos de una totalidad no homogénea que lo sobrepasa.

En este sentido, este proceso de realización del yo que Virasoro tematiza, pone de manifiesto que aquel, en su camino de realización, tiene que sobrepasarse continuamente e integrarse con las diversas trascendencias. En este realizarse siempre se encuentra expuesto al peligro de la enajenación (Virasoro, M. 1963, 98). Se trata de una integración del yo en lo otro que supone riesgos. Por lo tanto, la enajenación se presenta como una estructura inherente al ser humano, el cual se realiza a sí mismo en el juego constante del ganarse y el perderse (*ibíd.*, 99). Por ello, en sus últimos textos Virasoro señala que no es posible la constitución de un estado en el que el individuo permanezca a salvo de todo riesgo de enajenación. De allí que la filosofía no debería buscar un estado de felicidad o de aquietamiento del individuo, sino que tiene que ser una invitación

a vivir la experiencia de la insuficiencia y la inhospitalidad del ser que signa la aventura del existir (*ibíd.*, 96). La realización de la existencia se da entonces en los marcos de un equilibrio inestable, pues es imposible conquistar un estado permanente y de resguardo de la dispersión. En última instancia, podríamos decir que aquello que define al yo es el tipo de relación o vínculo que establece con la trascendencia en la cual tiene que objetivarse. Si fuera posible proponer un criterio o punto de referencia para evaluar la legitimidad de dicha relación, diríamos que, para Virasoro, es la conservación de la individualidad y la libertad como centro de realización del yo en sus diversas dimensiones (Virasoro, M. 1964, 105).

Por último, resulta necesario señalar que trabajamos principalmente con dos textos de Virasoro que, según la propuesta de periodización realizada por Marcelo Velarde Cañazares, corresponden a dos periodos distintos en la evolución del pensamiento del filósofo. En efecto, el artículo “El trabajo y la dignidad del ser” pertenecería al periodo existencialista y antagonista. Este periodo se caracterizaría fundamentalmente por entender la existencia como “un escenario en el que dos fuerzas antagónicas pugnan por prevalecer” (Velarde Cañazares, M. 2011, 142). Mientras que el libro *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* pertenecería a otra etapa, de carácter más bien integracionista y metafísico cuya especificidad se juega en un profundo cambio en relación a la comprensión del ser (*ibíd.*, 158). Sin embargo, notamos que no hay quiebres abruptos en el filosofar llevado a cabo por Virasoro, sino más bien reformulaciones. De allí que, si bien es posible identificar desplazamientos de enfoque, ello no impide advertir algunas líneas de continuidad. Esta última perspectiva es la que desarrollamos en el presente trabajo.

Finalmente nos parece relevante advertir que el filósofo argentino propone pensar la experiencia humana como un proceso de constitución signado por las contradicciones y por la contingencia. Asimismo, otorga a la relación que el yo establece con los otros un carácter fundamental, pues en la modalidad y dirección que adquiere dicho lazo el yo se juega la posibilidad de ganarse o perderse. Para Virasoro el yo no pre-existe a las relaciones sociales, pero el modo en cómo se desenvuelven estos

vínculos es problemático. Tanto la identificación como el aislamiento devienen en formas de enajenación y, en este sentido, el pensador argentino afirma que “la enajenación acecha al hombre tanto desde sí mismo como desde sus distintas trascendencias” (Virasoro, M. 1964, 104).

Entre las consecuencias de este planteo se encuentra la imposibilidad por parte de ese yo de mantenerse en el plano de la existencia y de la convivencia cotidiana en un estado que le permita permanecer al resguardo de los riesgos de enajenación. No sería posible alcanzar un ideal de ser que nos arranque del constante movimiento y realización en otro. A lo sumo puede considerarse la posibilidad de un “inestable equilibrio”, cuyo centro o punto de referencia es el resguardo de la individualidad y la libertad del yo. A nuestro entender, una de las preocupaciones fundamentales de Virasoro es el problema de la convivencia humana y el de la posibilidad de establecer vínculos comunitarios en una organización social que no ocluya la capacidad de experimentar la libertad por parte del individuo. Esta última cuestión se visibiliza en su concepción política del Estado entendido como “república de los trabajadores”, en la que sería posible una convivencia pacificada entre las distintas clases sociales a partir de la distribución justa de bienes. En este sentido, podríamos decir que su crítica de la sociedad no pone en cuestión la organización material de la misma, es decir, no cuestiona la división del trabajo y la propiedad privada. Si bien la lectura crítica que realiza de Heidegger pone de manifiesto que en la analítica existencial del ser-con las relaciones sociales quedan determinadas por el interés individual, Virasoro no realiza una crítica radical de su propia concepción del Estado Moderno. De allí, quizás, la imposibilidad en los marcos de su filosofía de pensar la existencia humana como un horizonte liberado de las contradicciones.

Asimismo resulta interesante rescatar algunos momentos –que no son los únicos– en los que es posible advertir explícitamente posicionamientos del autor en relación a la política y al contexto de producción de sus textos. Por nuestra parte pensamos que retomar esas instancias nos permite un acercamiento a su filosofía que pone en cuestión la idea de que es posible la construcción de un metalenguaje depurado de la empiricidad inherente a toda producción discursiva. Por último, señalar que

nos interesa mostrar cierta unidad de su pensamiento en el que antes de encontrar múltiples rupturas nos parece hallar, más bien, cierta persistencia. Aunque ello no implica que concibamos que su filosofar discurre por una línea progresiva y homogénea, sino por el contrario encontramos que está hecho de zigzags, que se pierde, se encuentra y se corrige indefinidamente a sí mismo.

Bibliografía

- Alvaro, Daniel. 2014. *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Dussel, Enrique. 1972. *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo.
- Heidegger, Martín. 2003. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ramaglia, Dante. 2010. Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: INCIHUSA-CONICET), 12: 45-55.
- Ramaglia, Dante. 2013. Mirarse en los ojos de otro. Variaciones sobre el reconocimiento y la intersubjetividad. En *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad. Ensayos*, editado por Marisa Muñoz y Liliana Vela, 119-139. Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Rossi, Luis. 2011. *Ser y Tiempo* y la fenomenología de la comunidad y la sociedad. En *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, editado por Alfredo Rocha de la Torres, 327-347. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Velarde Cañazares, Marcelo. 2011. *Alteridad y existencialismo en la Argentina*. Tesis doctoral. Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1948-49. Sobre una nueva interpretación de la fenomenología. *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), 2: 38-50.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1949. La estructura existencial. La dialéctica de la libertad en los tres momentos del cuidado. *Philosophia* (Mendoza:

- Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo), 11-12: 9-33.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1950a. Guido de Ruggiero. En *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, tomo I, 609-910. Buenos Aires: Platt.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1950b. El trabajo y la dignidad del ser. *Sexto continente. Revista de cultura para América Latina* (Buenos Aires), 7-8: 27-41.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1952. Mi filosofía. *Philosophia* (Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo), 17: 5-21.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1954. Existencia y mundo. *Logos* (Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), 10-11: 9-43.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1963. *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1964. Humanismo y enajenación. En *Actas de las Segundas Jornadas Universitaria de Humanidades*, 97-107. Mendoza: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo.