

no a la "energía plebeya" (p. 106) o "las nuevas posibilidades vitales del caos" (p. 104, en intertexto con Rolnik: "lo plebeyo tiene la plasticidad apta para atravesar el caos", p. 136), que entusiasman pero no ofrecen pistas claras sobre la senda de la construcción política. Lo mismo ocurre con la noción de amistad como "base del proceso de individuación alternativa al neo-liberal" (p. 114). La complejidad de una *política de la amistad* (como el libro homónimo de Derrida pone de manifiesto) exigiría mayores determinaciones. Sobre todo si se reconoce la importancia de "la invención de la infraestructura y de los derechos necesarios para disfrutar de lo común" (p. 54).

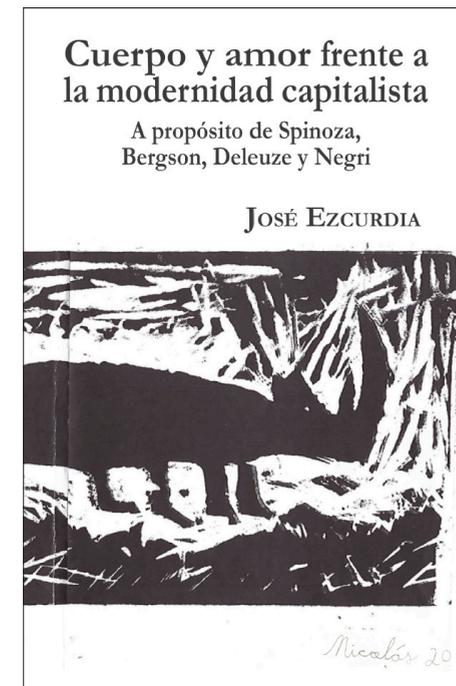
Este romanticismo de la liberación de toda atadura se corresponde con una afirmación de la crisis, la incertidumbre y el caos. El 2001 aparece como el símbolo de la esperanza, de la emancipación atrapada en una revolución continua (es el "momento plebeyo", p. 135). En contrapartida, el capitalismo tendría miedo a la crisis y reforzaría el orden sin cesar. "El inconsciente colonial identifica toda desestabilización como amenaza" (p. 104). Esto puede parecer extraño si se considera que la plasticidad de las respuestas a la crisis es una de las características del capitalismo, pero Sztulwark define "crisis" en un sentido bien preciso: "no poder producir aquellos mundos deseantes en los cuales el consumo de sus mercancías sea su realización" (p. 67). Otro aspecto que puede generar ciertas reservas es que la reivindicación de la crisis y el caos puede parecer una romantización de la enfermedad, el síntoma y la fragilidad; también aquí la cuestión se aclara cuando se comprende en el marco de la crítica al imperativo de la felicidad (p. 67) que, como señalamos más arriba, es uno de los instrumentos micropolíticos a los que recurre el neoliberalismo. No se trata de romantizar

la enfermedad, sino de romper con la demonización que cae sobre toda fragilidad humana y nos exige vivir incluso lo intolerable con una sonrisa apacible en el rostro ("lo que sucede conviene").

Como contrapartida, en las últimas páginas del libro asoma una propuesta positiva con vigor y cuerpo, en torno a las madres de plaza de mayo, y a partir de un fragmento de León Rozitchner donde emplaza la soberanía de una nación "en la vida de sus ciudadanos que se expande desde sus cuerpos" (p. 179). En los cuerpos concretos de las madres, y en otras luchas que Sztulwark enlaza con las de ellas (pañuelos verdes, cortes de ruta piqueteros y ollas populares) asoma la trama concreta que algunas de las fórmulas vibrantes del libro no logran determinar. El desafío aparece bien definido: desovillar en qué consiste ese "saber fundamental que va desde los afectos a la política" (p. 180). Esa interpelación, junto con la necesidad de una política que ponga en el centro de la escena la inteligencia colectiva y las tramas comunitarias, son el gran aporte que *la ofensiva sensible* nos deja. Cómo darle la fortaleza necesaria para protegernos de los embates constantes, desde arriba y desde abajo, del capitalismo, es la tarea pendiente.

Vitalismo conceptual y ontología práctica Filosofía, cuerpo y amor en los márgenes de la libertad

IVÁN PAZ
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Ezcurdia, José,
Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri,
Ciudad de México, Editorial Itaca, 2018, 218 pp.

Recibida el 13 de agosto de 2020 -
Aceptada el 23 de septiembre de 2020

¿Cuáles son los aportes que, desde la filosofía, el vitalismo puede hacer como herramienta de resistencia y lucha contra los devenires de este presente? Esta pareciera ser la pregunta que mueve las investigaciones de José Ezcurdia, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Barcelona, respectivamente. En otra reseña publicada en el número 6 de esta revista (noviembre 2017-abril 2018), a propósito del libro *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze* del propio Ezcurdia (Ciudad de México, Editorial Itaca, 2016), encontrábamos ya la fuente del deseo de que un renovado vitalismo filosófico y una propuesta materialista nos develen, lisa y llanamente, formas de existir en el mundo. Lo que en el libro anteriormente mencionado constituía un recorrido extenso por el pensamiento de Gilles Deleuze y las diversas fuentes de su filosofía adopta en esta obra un desafío extra. Al ya presentado concepto de cuerpo se suma también el de amor, ambos entendidos como formas de comprender los mecanismos necesarios para pensar en modos de resistencia y formas de constituir alternativas ético-políticas a partir de esquemas ontológicos. De la misma manera, se propone aquí un recorrido filosófico por la obra de cuatro emblemáticos autores: Baruch Spinoza, Henri Bergson, Gilles Deleuze y Antonio Negri. El desafío del vitalismo, en esta ocasión, se renueva en un juego dialéctico entre autores que, desde una perspectiva materialista, hacen frente a la modernidad capitalista a partir de un ejercicio de pensamiento contra el absolutismo y la dominación. Ezcurdia nos presenta un profundo despliegue conceptual que ahonda en lo que, a lo largo de sus obras, constituye minuciosas reflexiones en torno a la dimensión crítica de aquellos autores con los que se propone trabajar. La

elección de Gilles Deleuze, primeramente, y la posterior adición de filósofos de los que este parte (Spinoza, Bergson) y en los que su obra repercute (Negri) instauran la primera confesión filosófica de Ezcurdia, quien siempre, desde el primer momento, adscribe al vitalismo como forma de convertir a la filosofía tanto en (como diría el propio Deleuze) una nueva arma, como también en una solución que puede y debe resultar en un problema o concepto para la coyuntura.

El prólogo del libro, a cargo de Patricio Landaeta, nos presenta ya la definición del vitalismo conceptual con la que nos encontraremos a lo largo del recorrido: “una *máquina de guerra* tramada con palabras y gestos que busca [...] crear colectivamente más y mejores ambientes para la vida en común” (p. 9). El camino se traza de esta manera, como afirma Landaeta, no bajo la forma de un manifiesto o un panfleto, sino como un esfuerzo metódico y analítico que propone a cada autor como una instancia, y a cada instancia como una parada obligada antes de llegar al objetivo prometido. Las nociones de cuerpo y amor, que funcionan como conceptos articuladores de todo aquello que va a derivar de cada una de las teorías propuestas, cobran sentido y se reivindican a sí mismas en un plano estrictamente vitalista. El vitalismo, a su vez, se ve representado en la reflexión de cada filósofo que el autor compromete con este esfuerzo metódico. Es este quizás el más logrado de los diversos aspectos metodológicos presentes en este libro de Ezcurdia: presentar cada capítulo, simplemente, con el nombre del autor a retratar, y establecer, de esta manera, una guía, un camino, un trazado. Cada autor de esta constelación marca una nueva impronta a lo largo de este camino pero, siguiendo a la filosofía deleuziana que inspira el escrito,

está en constante diálogo entre ellas y consigo mismas. El lector se encuentra, entonces, con un decálogo explícito y bien definido: en Spinoza, se sientan las bases de la lucha contra la modernidad capitalista; en Bergson, se da cuenta del avance de la crítica a la ciencia y la metafísica como forma de expresión de la tesis materialista; en Deleuze, la inmanencia cobra sentido como articuladora de un pensamiento libre; y en Negri, el proyecto filosófico-ontológico se convierte en una herramienta política emancipatoria.

Antes de adentrarnos en cada sección, entonces, es esencial destacar los aspectos que el autor considera que articulan cada una de estas instancias. En primer lugar, la modernidad capitalista está siempre presente en tanto enemigo a vencer, pero lo está veladamente, oculta detrás de la máscara de la metafísica de la trascendencia. La inmanencia, otro concepto de fuerte impronta en los trabajos de Ezcurdia, es el arma por excelencia del vitalismo filosófico para dar esta batalla encarnada contra el fatalismo de nuestros tiempos en nombre de un deseo que apunta a la libertad. En segundo lugar, el cuerpo y el amor son las claves de lectura que, a medida que se avanza por este camino, surgen como ejes indispensables para comprender la propuesta de cada filósofo y, a través de ellos, del autor de este libro.

El primer apartado, titulado “Spinoza”, ubica al filósofo judío como exponente de la ontología inmanentista que sienta las bases del camino trazado en el libro. Ezcurdia propone avanzar desde una crítica a la metafísica de la trascendencia hacia una lectura de la filosofía spinozista en clave política. La *Ética demostrada según el orden geométrico* y el *Tratado teológico-político* son las herramientas de las que se sirve para ello. A la manera de Spinoza, entonces,

proponemos dar cuenta de este recorrido de forma analítica, a través de dos pasos. El primer paso es dar cuenta del amor y la ontología inmanentista contra la metafísica de la trascendencia y sus derivas axiológicas y psicológicas: Spinoza, el filósofo de las pasiones, plantea el deseo, el conato y la alegría como piedras de toque de este esfuerzo para sentar las bases de “la revolución ética de un sujeto que se constituye como fuente de la determinación del valor moral” (p. 41). Encontramos una primera pista de aquello que propone Ezcurdia, a saber, una lectura del inmanentismo panteísta spinoziano como proyecto ontológico con un horizonte de liberación ético-política. El amor, entonces, acompaña al conocimiento que el Dios spinozista tiene de sí (en tanto se conoce como su propia causa): el amor como autoconciencia divina e idea en sentido spinoziano se articula en las dimensiones interiores de la Naturaleza. El mayor logro de Ezcurdia en este primer punto es dar cuenta, exitosamente, de cómo este idealismo de Spinoza es un inmanentismo que refleja un vitalismo de la idea, poseedor de un carácter productivo. Prosiguiendo con la estructura analítica, el segundo paso, entonces, plantea cómo en la propia ética spinozista hay una teoría de los cuerpos y los afectos. La teoría del cuerpo, articulada con las reflexiones epistemológicas de Spinoza, batalla contra la metafísica de la trascendencia y las tradiciones fundadas en esta, que postulan la negación del cuerpo como sinónimo de virtud. El cuerpo como principio de reconfiguración de la vida ética del ser humano es el elemento fundamental de todo proceso de liberación. Cuerpo y amor, en este sentido, aparecen como factores determinantes del conjunto de planteamientos ontológico-prácticos del pensamiento de Spinoza en vistas de articular una filosofía política que parta de la potencia de la multitud. El entendimiento

infinito del Dios spinoziano, el amor como fuente del vitalismo de la idea, la ontología inmanentista, la figura de Cristo y el materialismo del cuerpo dotan al filósofo, en este primer apartado, de las armas contra la metafísica de la trascendencia en nombre de una renovada modernidad.

El segundo apartado, “Bergson”, da cuenta inmediatamente de cómo cada instancia del recorrido retoma aquella que la precede convirtiéndola en punto de partida para su propio desarrollo. Si bien Spinoza es el filósofo omnipresente en este libro, aquel que todo lo ve y que en todo se manifiesta, Bergson sienta las bases para dar cuenta de aquel materialismo que ya está fuertemente anclado en el esfuerzo conceptual de la obra pero que aquí cobra certera relevancia. La articulación de la reflexión filosófica bergsoniana se sostiene sobre dos conceptos que ya nos son familiares: cuerpo y libertad. Materia, imagen, memoria y conciencia son los ejes que articulan el aporte de Bergson en el marco de lo que él llamará la “forma viva”, la cual da lugar al materialismo vitalista (o vitalismo materialista) en el que esta forma viva adquiere la estructura de la conciencia. El concepto de duración, clave en toda la filosofía bergsoniana, entendido aquí como duración de la vida, aparece como corazón de la libertad buscada. Toda esta dialéctica de conceptos, sin embargo, cobra sentido cuando Bergson establece la importancia absoluta de su noción del cuerpo entendido como nudo de percepciones, afecciones y reacciones. El cuerpo es una intensidad que se destaca en el plano de la materia viva, y da lugar a la idea que es clave en todo el apartado: la de “cuerpo vivo”. Para el filósofo vitalista, el cuerpo vivo, concebido como intensidad en la que la memoria asegura su forma, se ordena en un

régimen intensivo de imágenes en su propia estructura sensomotriz. Los cuerpos vivos, que se ven afectados y reaccionan, se constituyen como formas de conatos spinozianos, y es aquí donde el autor nos da la clave: “la libertad no se consigue sino en un cuerpo que ha dado actualidad a las imágenes de la materia en la que se constituye” (p. 81). Es en el vitalismo material y espiritualista bergsoniano donde florece la materia viva como libertad, y es la propia libertad (que toma al cuerpo como fuente de sí) la que se articula como experiencia encarnada, afirma la memoria pura y promueve una vida profunda. Es esta reflexión, entonces, la que da lugar al planteamiento de un yo entendido por Bergson como “yo social”, como multiplicidad cuantitativa y doble mixto de memoria sensomotriz y memoria pura, es decir, de espacio y tiempo. El yo esquemático del discurso científico moderno abre las puertas al racionalismo filosófico, entendiéndose ambos como referentes de una concepción esquemática que escapa a la vida, una concepción de vida que, para Bergson, debe ser entendida y aprehendida como forma intensiva y creativa más allá del esquematismo de la representación. El vitalismo bergsoniano, entonces, es el principio para dar forma a una teoría del conocimiento, una ética de la afirmación de la vida y una actitud frente a las sociedades cerradas de la modernidad cristiana y capitalista que, enfrentadas a las sociedades abiertas del empirismo radical bergsoniano, se transforman a partir de una experiencia místico-ontológica que considera el amor como afirmación de la conciencia en el conocimiento intuitivo.

El tercer apartado, “Deleuze”, da cuenta de cómo se constituye el pensamiento del filósofo francés a partir de sus fuentes, es

decir, de Spinoza y Bergson considerados como fundadores de categorías conceptuales para la crítica a la modernidad capitalista. Tanto el individuo superior spinozista como la sociedad abierta bergsoniana sustentan aquello que Ezcurdia considera como un proyecto ético-político que se da a partir de la filosofía deleuziana. El concepto de cuerpo vivo es el lugar donde confluyen la ontología, la epistemología y la propuesta ético-política como articulación de una historia de la filosofía. Contra la metafísica de la trascendencia, el enemigo común en este recorrido, el cuerpo deleuziano (que recupera la noción artaudiana de Cuerpo sin Órganos) es un plano de inmanencia cruzado por intensidades ilimitadas. El plano de inmanencia, a su vez, atravesado por una realidad de materia y conciencia, articula las multiplicidades que se realizan en la unidad plural y creativa del movimiento afirmativo deleuziano. La vida como causa inmanente es el pliegue de Deleuze hacia un vitalismo materialista que podemos denominar bergsoniano-spinozista, el cual da cuenta de la determinación de la materia viva como forma de lo real y de la intuición como estructura ontológica capitalista en la que la materia viva se resuelve. Es a partir de esto que surge el ansiado concepto de libertad, el cual se constituye como afirmación de la materia viva en la conciencia. La metafísica de la trascendencia, en este apartado, cae por su identificación con el platonismo, entendiéndose a ambos como el andamiaje simbólico de una forma de poder que implica la determinación de la conciencia subjetivada bajo un orden moral. Servidumbre voluntaria en Spinoza, sociedades cerradas en Bergson, las formas de la modernidad capitalista como autonegación del cuerpo convertido en organismo le dan a Deleuze herramientas para dar cuenta de

un devenir-rebelde que Ezcurdia identifica en los “pueblos primitivos”. Retomando la rostridad, los agenciamientos de poder y las maquinarias deleuziano-guattarianas, el autor plantea una crítica descarnada al cristianismo pero también, a su vez, a su reconfiguración como teología materialista y vitalista de corte spinoziano. La estratificación del cuerpo que acarrea el cristianismo como proyecto civilizatorio, entonces, se articula con el platonismo como formas de la axiomática capitalista moderna en una lógica de dominación. Las multiplicidades minoritarias y las formas de resistencia del cuerpo, sumadas al afecto como efectuación de la propia potencia del cuerpo vivo y al amor como fondo de la vida (y la materia viva) y como operación ético-política dan cuenta de cómo “la filosofía tiene como objeto la producción de pueblo [...] [y] es necesariamente libertaria en tanto el pueblo que llama le brinda el plano sobre el que cosecha los afectos, que son la dimensión interior del sentido. Sentido es afecto. Y el afecto se constituye como motor de la libertad” (p. 169).

El último apartado, “Negri”, resulta interesante por varios motivos. En un primer sentido, hasta este momento el lector ha sido testigo de cómo cada instancia del recorrido, cada filósofo trabajado, plantea y resuelve interrogantes en un diálogo sistemático y constante con quien lo precede. En el caso de Negri, se observa acabadamente cómo la propuesta teórica es, desde el primer momento, una recuperación directa de los tres filósofos anteriores. En un segundo sentido, consideramos que es en este apartado donde se desenvuelve más fuertemente la lectura ontológico-práctica que propone Ezcurdia. Si bien la ética y la política están presentes desde un primer momento,

Negri retoma los conceptos de cuerpo y libertad de Spinoza, así como también el de multitud, para pensar a esta última de manera directa como resistencia frente a la metafísica de la trascendencia. Lo que según Ezcurdia es en Deleuze un proyecto ético-político que considera al amor como elemento constituyente de la materia viva, se manifiesta en Negri como un principio de libertad y vida comunitaria que pone a lo político como primordial pero que nunca pierde el sentido ontológico. Las bases están sentadas desde el comienzo: “la multitud, al afirmar su potencia, da lugar a una producción de subjetividades que [...] precipita una comunidad, que es la satisfacción del cuerpo social como cuerpo vivo” (p. 182). La batalla contra la metafísica de la trascendencia se da también contra un Estado que es instrumento de la economía de mercado (o, retomando a Deleuze, de la axiomática capitalista) que atenta contra la vida democrática. Frente a esto, la formación del cuerpo social es una “bioproducción de subjetividades que tiene como expresión la vida democrática” (p. 183) y que se manifiesta en el cuerpo vivo. La cuestión democrática es esencial en tanto, para Negri, tiene una impronta spinozista que se caracteriza por un vitalismo como forma de producción de subjetividades. A su vez, la multitud, también de carácter spinoziano, efectuación de un Dios inmanente, se funda en una democracia (o, tomando a Bergson, sociedad) abierta. La postura de Negri, fundada en el deseo de una sociedad libertaria, se nutre de materialismo e inmanencia para dar cuenta de la caracterización de la multitud como espacio de lucha y resistencia, aquella lucha enunciada ya desde el principio del libro. La perspectiva crítica de la modernidad, en este apartado final, da cuenta de una búsqueda de libertad como afirmación del

poder de la multitud, como comunalidad y lucha por la libertad como razón de ser de la filosofía. Desde Spinoza, el vitalismo materialista resuelve el pensamiento de Negri como una ontología política en sí misma; desde Deleuze, la diferencia se constituye como horizonte a la crítica de la modernidad capitalista. El amor articula toda esta amalgama conceptual como nota fundamental de orden del poder instituyente de la multitud. El amor y la encarnación cristiana como potencia y principio de la libertad, que se realiza en la producción de lo común, se conjugan con las pasiones alegres para dar cuenta de un nuevo ejercicio vital. "Para Negri, la libertad no es un punto de partida, sino fruto de una lucha" (p. 211).

En conclusión, el trabajo de Ezcurdia se propone superar las fronteras de su escrito anterior y llevar al cuerpo y la diferencia a un plano aún mayor: el de la reflexión vitalista. El amor, que se conjuga con el cuerpo como clave de lectura, posibilita la comprensión del sistema de crítica a la metafísica de la trascendencia en tanto punto de partida fundacional de un orden ético-político como forma de expresión de la vida en común. El autor logra fehacientemente dar cuenta del pensamiento de cada uno de los filósofos que estudia, expandiendo, en esta ocasión, su propio trabajo desde Deleuze hacia sus fuentes y aquellos que heredan su teoría. Aún más, esta reflexión particular en cada apartado funciona, como mencionamos, de forma dialéctica y dialógica consigo misma y con todas estas instancias del libro que caracterizamos como ejercicios conceptuales, o más bien como un camino de aprendizaje. La libertad es siempre, para Ezcurdia, el eje que articula sus lecturas y reflexiones filosóficas. El vitalismo, en este caso, se

constituye como el principio rector de toda la exégesis que realiza, con profunda y minuciosa dedicación, respecto de los devenires conceptuales de los que se sirve. Queda como tarea para el lector, en definitiva, la apropiación de este vitalismo conceptual y esta ontología práctica si es que desea, en su propia constitución subjetiva, sumarse a la resistencia contra el fatalismo de estos tiempos.

Racionalismo giroscópico

GONZALO SANTAYA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Guoin, Jean-Luc, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2018, 314 pp.

Recibida el 10 de agosto de 2020
Aceptada el 9 de septiembre de 2020

¿Qué significa que "lo real es racional"? ¿Acaso que hay sentido o significado en cada uno de los elementos que componen el infinitamente diverso universo empírico –y en cada una de sus combinaciones, ecos y choques–?, ¿también en los que hacen la historia y la cultura humanas?, ¿incluso en el "tic" o el gesto irreflexivo? Siguiendo la fórmula de Hegel, habría que responder con un firme "sí" a estas preguntas. ¿Aún a riesgo de convertir al gran filósofo de Stuttgart en un nuevo *Cándido*, más sofisticado quizá que el personaje leibniziano de Voltaire, pero igualmente ingenuo en su optimismo de fondo –o, peor aún, en un cínico, un soberbio, un totalitario...–? Los dos siglos de historia que sucedieron a Hegel abundan en violencias e injusticias, hechos varios que podrían apoyar esta imagen, y abundantes fueron también las filosofías que han insistido en el fondo contingente, irracional, absurdo o asignificante de la existencia. La empresa de un retorno a Hegel hoy (y particularmente la que toma la vía de la reafirmación de su sentencia sobre la absoluta racionalidad de lo que es) tiene que enfrentarse a esto al zambullirse en la letra hegeliana para reivindicar al Espíritu Absoluto, más allá de toda crueldad despiadada u optimismo ingenuo.

Jean-Luc Guoin, filósofo canadiense que se ha dedicado durante años al pensamiento hegeliano, presenta una tentativa para abordar esta empresa. En *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, el autor compila una serie de artículos propios, publicados entre 2009 y 2018 en diversas revistas académicas de excelencia (*Hegel-Studien*, *Hegel-Jarbuch*, *Revue philosophique de Louvain*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, entre otras), añadiendo en cada caso un extenso y variopinto anexo de notas adicionales, y exhibiendo una interpretación global de la