

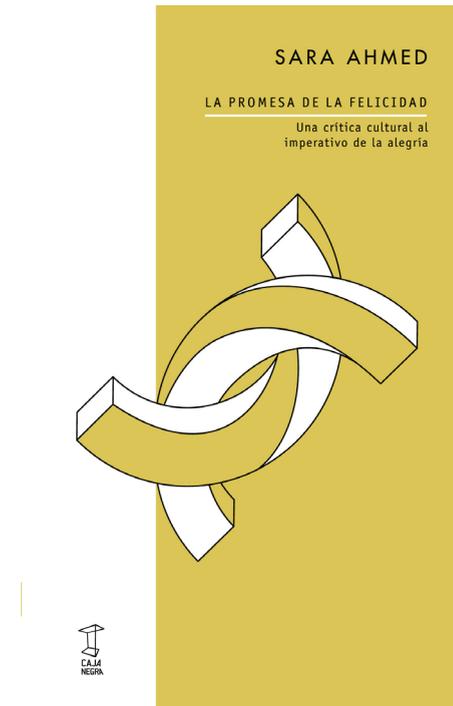
surgiría en este contexto determinado que la haría tan afín con la filosofía. Y sostiene que, en contraste con la vida vertiginosa del afuera, la situación de encierro permite un grado de detenimiento, una velocidad e intensidad tan particulares, una suerte de retiro de lo cotidiano, etc., condiciones todas –como la enfermedad o el dolor (Nietzsche), como el infierno del presente (Camus)– que propician el pensamiento filosófico. Y si en algo coinciden la enseñanza y la filosofía, concluye, es ante todo en la perspectiva de “ponernos continuamente en crisis, no importa cuánto hayamos avanzado en su práctica” (p. 157).

Así habló Singer. Pletórico de energía, de márgenes, de posibilidades, de caos para una estrella danzarina. Forjando una comunidad de escucha. Sacudiendo el corsé de lo institucionalmente establecido. Punzando con preguntas y ofreciendo generosamente instancias de sentido, frágiles y discutibles, pero con elaboración y franqueza. Muriendo en su ensimismamiento, para abrazar un caballo (que sin dudas queremos conocer). Es una bocanada de aire fresco, tanto para oxigenar el acartonado discurso sobre la enseñanza de la filosofía y sobre la petrificada praxis docente, como para el perimido desdén hacia los heterogéneos modos vivos, y fundamentalmente vivificantes, de repensar la filosofía con un público amplio.

La revolución de la infelicidad

RENATA PRATI

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



Reseña de Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, 464 pp.

Recibida el 5 de julio de 2019 –
Aceptada el 13 de julio de 2019

Al final de *Vivir una vida feminista*, Sara Ahmed ubica a los libros como el primer ítem de un “kit” para sobrevivir en un mundo hostil. Los libros puntuales que cada cual ponga en su propio kit de supervivencia dependerán, lógicamente, de cada cual; pero quisiera abrir esta reseña aventurando que quizás, en un kit imaginario para la supervivencia de la filosofía, nos hacen falta más libros como este, *La promesa de la felicidad*.

Sara Ahmed (1969, Inglaterra), quien se define como escritora feminista e investigadora independiente, lleva más de dos décadas desplegando una reflexión crítica, original y coherente en el cruce de la teoría feminista, la teoría queer y los estudios críticos sobre el racismo. Entre sus obras, además del libro reseñado aquí (publicado originalmente en 2010), y al margen también de las entradas de su blog *feministkijoy*, donde elabora y discute muchos de los problemas que luego aparecen en sus libros, pueden mencionarse *La política cultural de las emociones* (2004), *Fenomenología queer* (2006), *Willful Subjects* (2014), y el ya mencionado *Vivir una vida feminista* (2017). Internarse en su producción constituye una experiencia movilizadora y particularmente rica: la de ir descubriendo, libro a libro, posteo a posteo, los túneles subterráneos que los conectan y alimentan, los movimientos tectónicos de un pensamiento vivo y en construcción.

Antes de empezar, cabe detenernos un momento en su estilo de escritura; se nota en sus libros una prosa cuidada, rigurosa, por momentos poética, siempre atenta a los múltiples sentidos de las palabras y las construcciones. Aquí la forma no puede separarse del contenido: “seguir a las palabras” es en efecto el método que Ahmed elige en *La promesa de la felicidad*, así como en otros de sus libros. Las palabras

no respetan las fronteras; indisciplinadas, se mueven entre las distintas regiones del saber; promiscuas, confunden y borrarían lo personal con lo conceptual, lo doméstico con lo político, lo íntimo con lo público. Así son también el pensamiento y la escritura de Ahmed, como lo confiesa ella misma en *Fenomenología queer*: "Mi escritura se mueve entre el análisis conceptual y la digresión personal. Pero ¿por qué pensamos lo personal como una digresión?". Esta textura casi íntima tan característica de su estilo se relaciona, en parte, con su interés por la fenomenología (en muchas ocasiones, sus descripciones de situaciones y sensaciones parecen inspiradas en el imperativo husserliano de ir a *las cosas mismas*), pero también obedece a un gesto político, a una voluntad de intervenir en la manera en que se produce teoría, tanto la feminista como la filosófica.

En este sentido, Ahmed demuestra una confianza firme –pero no ingenua, ni ciega– en el conocimiento que nace de la experiencia de no sentirse como en casa, ya sea en una disciplina, en un texto, en las formas del espacio social, en el mundo. A lo largo de sus libros la vemos argumentar en defensa de la incomodidad, la desorientación, el desvío, la alienación, la extrañeza, la infelicidad, según el contexto; en todos los casos, se trata de lo que –en *Vivir una vida feminista*, pero antes también en *Willful Subjects*– ella llama "conceptos sudorosos" (*sweaty concepts*): "[E]specíficamente, un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto en el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o punto de vista: una descripción de qué se siente al no sentirse a gusto en el mundo, o una descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse a gusto en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular

sea una actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esta dificultad" (Ahmed, Sara, *Vivir una vida feminista*, trad. María Enguix, Barcelona, Bellaterra, 2019, p. 29).

Cuando sigue a las palabras –por ejemplo, a las palabras *felicidad*, como hace en el libro que nos ocupa, *orientación*, como en *Fenomenología queer*, o *voluntad*, en *Willful Subjects*–, Ahmed desanda y deshace los caminos que estas han recorrido hasta llegar a ser lo que hoy son; pero también hace un trabajo sobre las palabras, un trabajo que no las deja indiferentes. Las palabras se van cargando de sentidos, y se va configurando un paisaje, una red de ideas, todo un mundo conceptual y afectivo al que Ahmed nos invita a entrar.

Otro elemento importante y distintivo del método de Ahmed es su gesto, tan provocador para la tradición filosófica, de reemplazar la pregunta "qué es" por la pregunta "qué hace"; no cómo podríamos (o no) llegar a una definición acabada, universal y atemporal de, por caso, la felicidad, sino cómo la felicidad circula y funciona en determinados contextos, y qué efectos produce al circular. En los tiempos que corren, se vuelve verdaderamente vital para la filosofía encontrar el modo de superar los modos esencialistas del pensar; para ello, lo primero es revisar sus maneras de hacerse preguntas. El desplazamiento entre el *qué es* y el *qué hace* que propone Ahmed explícitamente en *La promesa de la felicidad* (p. 22), pero que estaba ya implícito en su manera de reflexionar siguiendo a las palabras y moviéndose entre lo conceptual y lo personal, permite reformular la modalidad de la reflexión filosófica, borrando sus fronteras con otras áreas del pensamiento (como la historia de las ideas o el análisis

textual), aunque sin perder la libertad de movimiento que la caracteriza. Después de todo, como Ahmed subraya en varias oportunidades, el riesgo de este método, al igual que su riqueza, radica en que si se sigue a las palabras, se puede terminar en los lugares más inesperados...

La tesis central de *La promesa de la felicidad* es, en muy resumidas cuentas y como lo adelanta el propio título, que lo que hace la felicidad es cargar con una promesa, un direccionamiento, un mandato: *si uno hace tal o cual cosa, si uno sigue tal camino, (solo) entonces uno será feliz*. Hay que seguir la corriente, hay que quedarse en los caminos ya marcados como "felices" para poder merecer y alcanzar la felicidad. De esta manera, se erigen ciertos valores como felices, y se rechazan muchos otros con la excusa de que causarían infelicidad; como explica Ahmed: "Si ciertas formas de vida promueven la felicidad, entonces para promover la felicidad es preciso promover dichas formas de vida" (p. 36). La felicidad funciona así como una técnica de orientación y reorientación, como un mecanismo de presión y opresión; además, a la vez que da forma y coerciona, oculta los signos de ese trabajo, y sirve también para justificar y disimular las huellas de la infelicidad. No se trata solo de que así el mundo alberga a unos y excluye a otros, sino que –encima– le echa la culpa a los excluidos, los únicos responsables de la infelicidad que se han causado por no haber seguido el camino de la felicidad. Y el problema para la felicidad, por lo demás, es que pierde su dimensión de azar, de contingencia: cuando se convierte en mandato y en un medio de direccionamiento, la *happiness* se queda sin su *hap*, como dice Ahmed en un juego de palabras difícil de trasladar al español (el traductor de esta edición, Hugo Salas, juega con la resonancia entre la fortuna y

lo fortuito).

En la introducción y en el primer capítulo, Ahmed se ocupa de sentar las bases de su investigación: delinear los contornos de su objeto, de sus fuentes (lo que llama "archivos de la infelicidad", retomando una expresión de Ann Cvetkovich), demarcar su motor y sus intenciones de otras reflexiones en torno a la noción de felicidad. Se trata, como ya señalé, de seguir a la palabra *felicidad* por donde quiera que ella vaya, y hacerlo con la escucha atenta a sus efectos, también los silenciados; pero se trata, además, de seguir a la felicidad de forma desprejuiciada, esto es, suspendiendo la creencia en el carácter "bueno" de la felicidad. Es por eso que construir una "historia alternativa de la felicidad" implica para Ahmed hacer también la historia de la infelicidad: "Revitalizar la crítica de la felicidad supone disponerse a abordar la infelicidad" (p. 179). Son particularmente interesantes, en este respecto, las páginas acerca de la relación entre felicidad y filosofía; allí, Ahmed sostiene: "podría describirse la historia de esta disciplina como una historia de la felicidad. Incluso podría caracterizarse a la felicidad como la única teleología filosófica que no ha sido puesta en duda dentro de la filosofía" (p. 42).

Aunque existe, por cierto, una tradición menos alérgica a pensar la infelicidad (y Ahmed lo reconoce unas pocas líneas más abajo, cuando menciona a Schopenhauer, Nietzsche y el psicoanálisis), ésta sigue siendo en general lo impensado del pensamiento, quizás aun lo impensable. Esta paradoja reaparece en varios lugares del texto: y es que resulta muy difícil concebir un sentido para la vida, el pensamiento, la lucha política, sin un ideal de felicidad, sin la noción de un horizonte mejor, y es muy difícil albergar un ideal, alimentar un deseo, sin darle alguna forma determi-

nada. Con todo, en este libro Ahmed no busca encontrar ni forjar una definición alternativa de la felicidad; afirma que esa es una tarea para un momento creativo del filosofar, mientras que en esta oportunidad a ella lo que le interesa es describir, seguir, desandar, problematizar. En *Vivir una vida feminista*, donde se acentúa el componente personal y creativo de su estilo, Ahmed sí parece avanzar en esa otra dirección, al proponer la idea de una “felicidad frágil”, que “va y viene, como nosotras”. Aquí, en cambio, solo busca devolverle a la felicidad su carácter contingente, mostrar la lógica interesada y no casual de su promesa, y devolverle así su sentido de posibilidad, más allá y más acá de las formas sedimentadas y establecidas como puntos de presión y direccionamiento.

El problema con la promesa de la felicidad, con la felicidad como expectativa y mandato, es que establece guiones muy precisos y exclusivos de qué es, cómo se merece y cómo se consigue la felicidad. Quienes quedan por fuera de eso son por tanto responsables de su propia infelicidad; y es allí donde Ahmed lleva su atención, sobre estas personas “alienadas” (a quienes llama “extranjeras al afecto”, *affect aliens*), sobre estos lugares de incomodidad, como punto donde puede nacer quizás la crítica: esos cuerpos que no se acomodan a la forma del mundo, que no fluyen por los caminos establecidos, pueden ser la medida de la injusticia de esas formas y mandatos. El resto del libro se organiza entonces de acuerdo a cuatro figuras paradigmáticas de esta alienación afectiva que consiste en desviarse de los caminos de la felicidad: feministas aguafiestas, queer infelices, inmigrantes melancólicos, revolucionarios desencantados. Estas figuras comparten no solo la infelicidad, sino más precisamente –aunque en cada caso con su matiz

propio– la infelicidad como desvío de la familia: el hogar, la herencia, la casa, las paredes y la mesa familiar.

La relación con la infelicidad y la casa es particularmente clara en la primera figura, la feminista aguafiestas. El capítulo segundo, dedicado a ella, se abre con una cita del clásico de Betty Friedan, *La mística de la feminidad* (1962), sobre ese “malestar que no tiene nombre” que erosiona por dentro el ideal de la feliz ama de casa hasta hacerlo explotar. El objetivo declarado de Ahmed en este capítulo es repensar la relación entre feminismo e infelicidad (p. 128), esto es, ahondar en los sentidos y potencialidades de pensar la conciencia feminista como una conciencia de la infelicidad, como una forma de infelicidad, e incluso como una herencia de la infelicidad. A través de la lectura de textos filosóficos como el *Emilio* de Rousseau, el capítulo desmonta el mecanismo de la felicidad como dispositivo de educación afectiva, como “tecnología para reorientar el deseo hacia el bien común” (p. 136). Por otra parte, por medio del trabajo sobre novelas como *El molino junto al Floss* de George Eliot, *La señora Dalloway* de Virginia Woolf y *Ojos azules* de Toni Morrison, el capítulo también descubre una genealogía alternativa y subterránea: la de la mujer problemática (*troublemaker*), la aguafiestas (*killjoy*), la obstinada (*willful*, cuyo abordaje Ahmed profundiza luego en *Willful Subjects*); todas figuras en las que se hace carne “un poderoso vínculo entre la imaginación y los problemas” (p. 140). El vínculo entre el feminismo y la infelicidad, en estas figuras, se revela un vínculo potente, ya que permite tomar conciencia de la violencia que se pretende ocultar bajo la promoción de la felicidad hogareña. Es importante lo que señala aquí Ahmed, y que reaparece en distintos contextos, acerca de cómo la localización de las causas de la violencia

implica distintas maneras de leer situaciones de conflicto; cómo, cuando se tacha a alguien de aguafiestas o de problemática porque ha llamado la atención sobre algo que le parece injusto, “la exposición de la violencia se convierte en el origen de la violencia” (p. 149). Ese gesto implica la afirmación paradójica de que la violencia ha ingresado al ambiente por medio de quien había llamado la atención sobre un hecho de violencia; al desacreditar a quien expuso esa violencia preexistente, precisamente por exponerla, por sentirla, esta violencia queda en el olvido. Pero los malos sentimientos, se pregunta Ahmed, “¿aparecen cuando alguien expresa su enojo por ciertas cosas, o bien el enojo es aquello que permite traer a la superficie los malos sentimientos que circulan por debajo de los objetos?” (p. 146).

El capítulo dedicado a la figura queer profundiza los caminos abiertos por el capítulo segundo, para enfrentarse de lleno con la pregunta acerca de qué puede significar “afirmar la infelicidad, o por lo menos no ignorarla” (p. 195). La relación del queer con la casa es, precisamente, la de un *no*; queer sería quien no se siente en casa en el mundo, quien no tiene lugar ni refugio en él. El capítulo se abre con la constatación de lo difícil que es encontrar representaciones de felicidad queer: no hay, en general, finales felices para las historias queer, ni tampoco para las vidas queer. Ser queer es ser causa de infelicidad, la propia y la de los familiares, cuya línea de herencia se ve interrumpida por el desvío queer. El archivo de lo queer parece ser entonces, de cabo a rabo, un archivo de la infelicidad. Pero, en lugar de meramente lamentarse por ello, Ahmed apunta en una dirección más inusual: ¿y si nos preguntáramos, en cambio, qué cosas ha permitido hacer esa infelicidad? Para avanzar hacia una respuesta,

Ahmed se adentra en ese archivo infeliz, compuesto aquí por varias novelas y películas de finales infelices, demoledores incluso. Me detengo en esta imagen de la demolición porque es importante en la lectura que se hace de *El pozo de la soledad* (1928), la novela clásica, e inmensamente triste, de Marguerite Radclyffe Hall. Ahmed se interroga, en este punto, sobre los límites de lo soportable para una vida (reformula aquí el concepto de vida vivible, de Judith Butler), y trabaja sobre una metáfora de la revolución como derrumbe, como aquel momento en que lo insostenible se hace tan excesivo que ceden las paredes que contienen la miseria del mundo. La infelicidad puede ser demoledora, entonces, en un sentido revolucionario: “La revolución de la infelicidad tal vez traiga consigo la pérdida de la morada: acaso exija no legitimar más relaciones, más casas, ni siquiera más mesas, sino deslegitimar ese mundo que “cobija” a unos cuerpos y a otros no. Quizás la energía política de lxs queers infelices dependa de que nunca lleguen a sentirse en casa” (p. 220).

Uno de los niveles de discusión de este capítulo tiene que ver, por supuesto, con el problema del reconocimiento. En contra de la idea de que el movimiento queer debería mostrarse agradecido por los avances en materia de reconocimiento formal, lo que observa Ahmed es que, si hoy las personas queer siguen siendo infelices, es porque el mundo todavía lo es; su infelicidad llama la atención sobre la infelicidad del mundo y la denuncia, por más que se busque ocultarla bajo los signos de la diversidad y la felicidad: “la política de los finales infelices es un signo perdurable de cuán insostenible resulta aún hoy vivir en este mundo” (p. 218).

El cuarto capítulo, organizado en torno a la figura del inmigrante melancólico, pone sobre la mesa las cuestiones de la comuni-

dad nacional, la integración, el imperialismo y el racismo. Se abre con un análisis de la felicidad utilitarista como argumento para legitimar la misión imperial, y a partir de allí aborda la melancolía del inmigrante, aquel que, por permanecer “atascado” en el objeto perdido, en el hogar que dejó atrás, arruina la fiesta –tal como la feminista del capítulo segundo– de la felicidad multicultural. Una vez más, es la exposición de la violencia (racista, en este caso) la que viene a ser acusada de causar la violencia (obscurecer la integración nacional). En esta configuración del inmigrante melancólico, lo que Ahmed identifica como el punto clave es el estatus del objeto perdido y sobre todo quién lo determina; ya que es quien diagnostica la melancolía quien declara la muerte del objeto, no el propio melancólico. Así, cuando la melancolía es pensada como un quedarse atascado en un mal sentimiento, como un duelo trabado por un objeto ya perdido, se convierte en un juicio sobre otros y sobre sus objetos de deseo: los juzgamos como melancólicos “porque no han logrado renunciar a objetos que nosotros hemos declarado muertos” por ellos (p. 285, el énfasis me pertenece). Es decir que “también las personas melancólicas pertenecen al grupo de aquellas que deben ser redireccionadas o vueltas en el sentido correcto” (p. 285); entonces, lo que esta comprensión tradicional de la melancolía y la experiencia migrante no permite ver (o permite ocultar) es la persistencia de las historias de racismo. La incapacidad del inmigrante de “hacer el duelo” no tiene que ver con una falla psíquica; obedece a que es imposible sobreponerse a historias que no han terminado, y nos recuerda que no debemos permitirnos superar violencias no superadas.

Si el capítulo cuarto problematizaba la relación con un pasado que no pasa, el último

capítulo plantea la pregunta por la futuridad y los futuros distópicos. La figura que da cohesión al capítulo es la del revolucionario desilusionado, el pesimista, el inadaptado. Luego de una breve discusión acerca de la esperanza, el optimismo y la futuridad en el pensamiento queer (aquí la referencia clave es el libro de Lee Edelman, *No al futuro*) y en la filosofía (con un contrapunto entre Schopenhauer y Leibniz), Ahmed pasa a trabajar con lo que llama “distopías de felicidad”: textos como *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, películas como *Niños del hombre*, dirigida por Alfonso Cuarón, entre otros, donde se encuentra suspendida la creencia en que la felicidad es buena, y donde por tanto la infelicidad y la desesperanza pueden aparecer como algo no meramente negativo. En esa línea, Ahmed traza una relación entre la conciencia revolucionaria, la alienación y la libertad de ser infeliz: “No es casual que la conciencia revolucionaria implique sentirse fuera del mundo, o sentir que el mundo se convierte en un lugar incómodo” (p. 346). Una vez más, en lugar de quedarse en la queja por el tono melancólico de los proyectos revolucionarios en el siglo XXI, Ahmed propone aquí tomárnoslo en serio, interrogarnos acerca de sus sentidos y potencialidades; y arriesga que quizás sea necesario, “en un mundo en el que la felicidad es obligatoria”, que los movimientos y activismos que se quieren revolucionarios se mantengan cerca de la infelicidad: “La decisión política de dejarnos afectar por la infelicidad podría reformularse como una libertad política. Podríamos radicalizar la idea de libertad y entenderla como la libertad de ser infelices. La libertad de ser infeliz no tiene que ver estrictamente con sentirse triste o desdichadx, aunque suponga también la libertad de manifestar dichos sentimientos. La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar

a otros de una forma infeliz. La libertad de ser infeliz sería la libertad de vivir una vida que se aparte de la senda de la felicidad, sin importar a dónde nos lleve este desvío” (p. 387).

Ahora bien, cabe subrayar que la reivindicación que hace Ahmed de la infelicidad, de la incomodidad y de la alienación no deja de ser consciente de las limitaciones de estas experiencias y sensaciones. No se trata de un elogio romántico o ingenuo de las pasiones tristes: Ahmed reconoce que, en muchos casos, el dolor puede efectivamente “quedarse” en eso, que la incomodidad con el mundo no implica por default cuestionarlo ni mucho menos reinventarlo; y también advierte en contra de “la creación de cualquier tipo de romance o deber con sentimientos que pueden resultar insostenibles” (p. 436). Se trata, por lo contrario y una vez más, de devolverle su carácter contingente a la felicidad, lo cual implica develar la lógica no aleatoria de la que depende la vulnerabilidad diferencial a las experiencias de infelicidad. Se trata de poder pensar la infelicidad como algo más que in-felicidad, de poder “explorar de qué manera los malos sentimientos no son meramente reactivos, sino que constituyen respuestas creativas a historias que aún no han terminado” (p. 436).

Por último, las conclusiones del libro, que llevan por título “Felicidad, ética, posibilidad”, buscan apuntalar la idea general de que, cuando la felicidad se convierte en un deber, cuando ingresa al terreno de lo moral, se vuelve un performativo *perverso*, esto es, uno “que hace existir aquello que no puede admitir que quiere, o incluso esa misma cosa que dice que no quiere” (p. 412): la infelicidad. Para sacar a la felicidad de esa lógica perversa, resulta vital devolverle su carácter azaroso; que ya no sea la recompensa por seguir el camino señalado,

el retorno calculado de una buena inversión, sino una fortuna siempre fortuita, el *hap* de una *happiness* que puede pasar (*happen*) o no, que puede venir o no. Como resume pues hacia el final, volviendo sobre su lectura de una escena de la película *Las horas*: “Tal vez la felicidad no solo brinde una sensación de posibilidad, acaso sea una sensación de posibilidad. Convertirla en una expectativa supone, por consiguiente, aniquilar su sentido de posibilidad” (p. 440).

La contingencia de la felicidad la lleva a reflexionar, en este último apartado, sobre la separación entre actividad y pasividad, entre lo afirmativo y lo negativo, en cuanto distinciones que han servido para organizar y jerarquizar afectos y razones. Pero, sobre todo, esta insistencia en el carácter contingente de la felicidad implica reflexionar sobre cómo podemos pensar –y vivir, y desear– sin tomar a la felicidad como fundamento, o –dada la contingencia de la felicidad– sobre fundamentos precarios, frágiles, inestables, cambiantes.

*

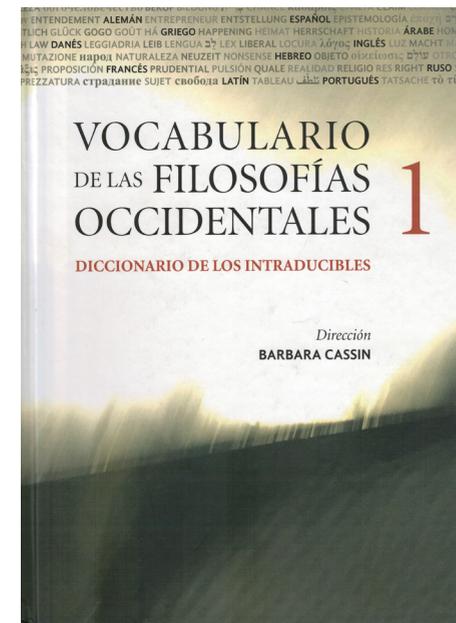
En esta larga reseña, he procurado desplegar algunos de los diversos y múltiples sentidos y niveles de intervención del pensamiento de Sara Ahmed. Si bien *La promesa de la felicidad* no es su primer libro traducido al castellano, sí es el primer libro traducido y editado en la Argentina. En el tercer mundo sabemos bien que toda decisión de traducción es política; no solo cómo se traduce determinada palabra o construcción gramatical, sino también qué se selecciona para traducir y cómo se lo presenta. La tapa amarilla de la edición de Caja Negra, y el agregado del subtítulo en

el que se menciona el “imperativo de la alegría”, son por cierto maneras de intervenir en un contexto de llegada, profundamente marcado por las políticas del macrismo y su “revolución de la alegría”. Hacia el final, en el contexto de su discusión con las éticas afirmativas, Ahmed afirma que, “como lectores contemporáneos, necesitamos una concepción del gobierno que funcione no solo por medio del temor y la esperanza, sino también a través de la incitación a ser buenos, alegres y felices” (p. 449). A pesar de las grandes distancias entre los contextos de producción y de llegada de este libro, los puntos de resonancia que se hacen patentes en frases como esta no deberían pasar desapercibidos.

Prestar atención a estos planos de sentido no es, me parece, una cuestión menor: implica tomarse en serio la pregunta por el papel de los libros y de la filosofía en el mundo en que vivimos. Si, por un lado, la filosofía ha de sobrevivir, quizás necesite entrenarse aún más en el difícil ejercicio de pensar sin fundamentos, o sosteniéndose en la inestabilidad como fundamento: “Tal vez necesitemos defender nuestros argumentos no haciendo pie en la felicidad, y dejando al descubierto la inestabilidad de la felicidad como fundamento” (p. 417). Y, por otro lado, quizás esto mismo sea cierto para nuestra propia supervivencia.

Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles

ALAN PATRICIO SAVIGNANO
(CONICET-ANCSBA-UBA)



Reseña de Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulario de las Filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Labastida, Jaime (coord. general), Prunes, María Natalia & Herzovich, Guido (coord. de la adaptación al español), México, Siglo XXI Editores, 2018, 2 vols., 1856 pp.

Recibida el 10 de mayo de 2019 -
Aceptada el 26 de agosto de 2019

En 2018 la editorial Siglo XXI México publicó *Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles* (en adelante, *VFO*). Esta imponente obra consta de dos volúmenes, que contienen 1.856 páginas con alrededor de 270 entradas léxicas principales, redactadas por 172 colaboradores. Se trata de una adaptación al español del *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraducibles* (París, Du Seuil/Le Robert, 2004), ideado y dirigido por la filósofa francesa Barbara Cassin. La coordinación general de la adaptación estuvo a cargo de Jaime Labastida, actual director de Siglo XXI México y ex director de la Academia Mexicana de la Lengua. La coordinación de la adaptación estuvo en manos de Guido Herzovich y Natalia Prunes. Esta última se encargó a su vez de coordinar el comité editorial para la traducción, los lectores especialistas, los transliteradores y los traductores involucrados en la última etapa del proyecto.

Sobre el espíritu del *VFO* según Cassin

No es fácil describir la naturaleza del *VFO*. No estamos aquí ante el clásico diccionario enciclopédico de conceptos filosóficos. Hijo de una posmodernidad signada por el giro lingüístico, el psicoanálisis, la des-territorialización, la deconstrucción, el poscolonialismo y el multiculturalismo, el *VFO* ofrece una lista de giros, expresiones y términos filosóficos principalmente de lenguas occidentales, aunque también algunas no occidentales, que se caracterizan por su intraducibilidad. El concepto de intraducibilidad que Cassin propone aquí como criterio de selección remite, no a la imposibilidad de transponer elementos léxicos de una lengua otra, sino al hecho de que ciertos vocablos y locuciones nunca