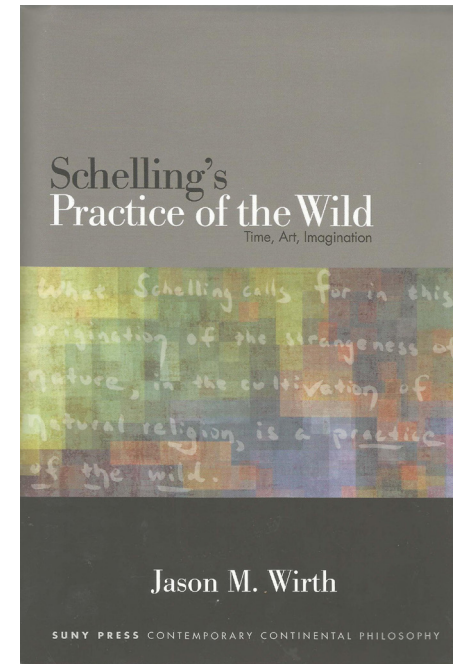


Marion. Dentro de este esquema se busca trazar los lazos entre la noción de don y la noción de reducción con el fin de demostrar la vigencia de la *epoché* dentro de la recepción fenomenológica francesa actual. El caso que se analiza es el de la filosofía de Marion, en relación a su diálogo con el deconstruccionismo de Jacques Derrida. Marion presenta una fenomenología de la donación en la cual se hace recurso a un modelo de "triple *epoché*", en contraste a las conclusiones derrideanas que en *Dar el tiempo* obturan la posibilidad de una fenomenología del don, en tanto la fenomenología es una descripción de lo que aparece y en el momento en que el don aparece se convierte en objeto aniquilándose, entonces, como don gratuito. Sobre estas conclusiones, Marion opera lo que Inverso denomina una reducción del problema del don al de la donación que completaría los modelos de *epoché* propuestos por Husserl y Heidegger. No es suficiente la *epoché* husserliana que nos permite salir de la actitud natural, ni tampoco resulta suficiente la *epoché* heideggeriana que nos abre a la dimensión del ser para dar cuenta de la fenomenalidad. La empresa de Marion consiste en haber redefinido la noción de fenómeno, distanciándola de la noción de objeto y de la noción de ser para centrarse en la figura de la donación como instancia más originaria. Marion encontrará las condiciones de posibilidad de la donación por fuera de la lógica económica donatario-don-donador que planteaba Derrida. Su método fenomenológico constará, en este nuevo modelo de triple *epoché* en donde se realiza, primero, de una *epoché* que reduce al donatario y muestra la posibilidad de un don sin su existencia; en segundo lugar, de una *epoché* que reduce al donador y resalta la figura de la herencia como instancia en la que el don aparece a partir de la falta de quien lo da; en tercer y último lugar, de una

epoché que nos revela que hay donación incluso sin ente, desligando la noción de objeto de la noción de don y estableciendo que el don se define por su donabilidad y no por su identidad con un objeto transferido. Mediante esta triple *epoché* es posible concebir la donación por fuera de la dinámica del intercambio asentada en la actitud natural. La relevancia del planteo marioniano, resalta el autor, consiste en la redefinición de los límites de la fenomenología: la misma no debe ser reducida al ámbito de la objetividad, sino que lo que nos revela la fenomenología de la donación y el método de la triple *epoché* es la posibilidad de extender el estudio fenomenológico más allá del ámbito de la presencia, hacia una fenomenología de lo inaparente.

La extinción de Robinson

JULIÁN FERREYRA



Reseña de Wirth, Jason. *Schelling's Practice of the Wild*, Albany, SUNY Press, 2015, 279 pp. Idioma: inglés.

"Estudiar el camino Buda es estudiarse a sí mismo; estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo; olvidarse a sí mismo es ser confirmado por todas las cosas".

EIHEI DÖGEN
(maestro budista)

Han pasado doce años desde que el primer libro de Jason Wirth (*The Conspiracy of Life, Meditations on Schelling and His Time*, SUNY Press, 2003) deslumbrara con su capacidad para revitalizar el pensamiento de Schelling al vincularlo con la filosofía contemporánea, especialmente con la de Gilles Deleuze. Resultó entonces sorprendente encontrar, en un libro dedicado a un idealista alemán, uno de los abordajes más finos y profundos de la ontología de Deleuze en idioma anglosajón. Así, Wirth ha sido uno de los pioneros en la línea de investigación que pone en diálogo a Deleuze con la tradición poskantiana. Con *Schelling's Practice of the Wild*, Wirth redobla la apuesta y propone utilizar los conceptos y la perspectiva de Schelling para pensar los problemas de nuestro tiempo, y en general "las grandes cuestiones de la vida y la muerte humana" (xi). Lo salvaje al que hace referencia el título "no debe confundirse con un alegato infantil a favor de volverse salvajes y abrazar lo dionisiaco como alternativa a la vida ordenada que sufrimos como si fuera un jaula de hierro" (xiii), sino que es presentado como el "libre o soberano progreso de lo necesario, la vida creativa del mundo. Es auto-organizante, auto-desplegante, auto-originante" (xiv). Lo salvaje es la perspectiva del centro donde nosotros nos disolvemos, el punto de vista de la naturaleza, de las montañas, del espejo, del Dios solitario y ateo, o del *Unground* monstruoso.

A diferencia de muchos libros actuales que son, en realidad, compilaciones de *papers*, en *Practice of the Wild* prima un hilo conductor que se desarrolla a lo largo del texto y que logra imponer la reflexión global por sobre las divisiones formales. En efecto, el libro está formalmente dividido en tres partes, de dos capítulos cada una: parte I, "Tiempo" (capítulo 1, "Extinción"; capítulo 2, "Soledad de Dios"); parte II, "Pensando con Deleuze" (capítulo 3, "Imagen del pensamiento"; capítulo 4, "Estupidez"); parte III, "La naturaleza del arte y el arte de la naturaleza" (capítulo 5, "Plasticidad"; capítulo 6, "La vida de la imaginación"). Wirth violenta sin embargo constantemente las divisiones propuestas, "contaminando" la naturaleza con el arte, Dios con la imaginación, Deleuze con Schelling, etc.

El *leitmotiv*, que se retoma en cada capítulo, es claro y persistente: una crítica salvaje a tomarnos a nosotros mismos como centro cuando somos en realidad periferia, y una investigación acerca de los modos (no dogmáticos) de pensar ese centro que no somos nosotros mismos pero no nos trasciende. A partir de este hilo conductor se van hilvanando, entrelazando, reiterando, retomando y desplegando los tópicos específicos del libro: la amenaza (bien concreta, de acuerdo con Wirth) de nuestra extinción como especie, la reivindicación de la filosofía de la naturaleza y de la religión a partir de una innovadora concepción de Dios *tras la muerte de Dios*, la crítica deleuziana a la imagen dogmática del pensamiento y su concepto de estupidez (*bêtise*), el arte, la ciencia, la imaginación productiva y el budismo.

Metodológicamente, Wirth recurre a un amplio arco de la obra de Schelling. Si bien el texto protagonista es las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relaciona-*

dos (1809), el autor toma tanto su etapa supuestamente fichteana –principalmente el *Sistema del idealismo trascendental*–, como su filosofía de la naturaleza y algunos textos de madurez. El libro se completa con la traducción, inédita al inglés, de la carta de Schelling a Eschenmayer de 1812 y un análisis crítico de la misma por parte de Christopher Lauer.

El "sujeto" como experiencia del mal

La crítica de las "filosofías del sujeto" es uno de los rasgos característicos de una importante corriente del pensamiento contemporáneo. Ya Heidegger, pensador germinal de la crítica de la subjetividad, había señalado a Schelling, y específicamente las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, como una anomalía en el seno del subjetivismo inherente al idealismo alemán (cf. Heidegger, Martin, Schelling y la Libertad Humana, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990). Wirth se alinea en esa corriente y la radicaliza, haciendo del hombre posicionado como *subjetum* la figura misma del *mal*. El argumento que se retoma una y otra vez a lo largo del libro señala que el hombre en tanto sujeto no es el fundamento, sino un fenómeno de periferia. En ese sentido, "en el ensayo sobre la libertad aprendemos que el mal es abandonar el centro y hacerse el centro uno mismo desde la periferia" (137). (Esa periferia donde uno mismo se transforma en centro, esa experiencia humana del *mal*, Wirth la remite al Yo de Fichte (165); esta remisión por lo menos debería problematizarse – y, al mismo tiempo, evaluar hasta qué punto la argumentación de Wirth no cae en la acusación de dogmatismo que Fichte dirige a todo intento de pensar a partir de lo radicalmente otro del Yo). La idea había sido adelantada en el capítulo sobre la imagen

del pensamiento en Deleuze: "Para los humanos, la celebración del sí mismo en huida de la «silenciosa celebración de la naturaleza» es la experiencia del mal" (74). Esta huida Wirth la piensa a través del concepto deleuziano de estupidez (*bêtise*), del cual realiza un profundo desarrollo, retomando su herencia de Flaubert y, por supuesto, Schelling, y el debate con Derrida. El tema insiste páginas más adelante en torno a la reivindicación de la imaginación: "la subjetividad obstinada no tiene nada que ver con la creatividad y la imaginación. Es, en cambio, la experiencia humana del mal" (143). Esto implica una inversión radical de los principios y, en consecuencia, una perversión y el mal radical (131). La fuerza (gravitatoria, dirá Wirth) que contrasta ese mal es el *tiempo*, como pura creatividad (83): "el desequilibrio entre el fundamento pasado y la presencia, acecha el presente como el futuro, la oscuridad del *Unground* como la intimación de la vitalidad futuro habitando lo que está aquí" (86). Wirth concibe este futuro a partir de la tercera síntesis del tiempo de Deleuze, como veremos más abajo.

Natura naturans

El proyecto entero de las *Investigaciones sobre la libertad humana* se identifica con el intento de no pensar desde la periferia (el yo) sino desde el centro "el fundamento desfundante de la libertad" (141). El centro es un "sujeto sin sujeto", en el cual "la naturaleza misma es la vida soberana de la imaginación, de la *natura naturans*" (151). En ese sentido, Wirth reivindica una filosofía de la naturaleza que no consiste, ciertamente, en una contemplación y descripción de la naturaleza "como si estuviéramos simplemente *ante* ella", lo cual no significa estar menos opuesto a la naturaleza que

estar directamente *en contra* de ella (9). Wirth se servirá del concepto deleuziano de *bêtise*, como animalidad propiamente humana, para caracterizar el derecho "de sostener la voluntad propia contra la naturaleza, y asumir que somos libres y que la naturaleza es sólo un coeficiente de resistencia" (115): he aquí una bella definición de la estupidez propiamente humana (no podemos acordar, sin embargo, con la atribución a Fichte que, indirectamente, Wirth realiza de tal estupidez (115), en torno a su ruptura con Schelling). En todo caso, esa consideración contemplativa, opositiva y extrínseca de la naturaleza, retoma la perspectiva cuya crítica es el *leitmotiv* del libro: "El sujeto que se posee a sí mismo, el sí mismo presente a sí mismo, se escapó de la gran vida de la naturaleza. En el *Escrito sobre la Libertad* [de Schelling], esta vida en la periferia se caracteriza, desde la perspectiva de la naturaleza, como una enfermedad y, desde la perspectiva de la vida humana, como el mal radical, el pecado original de la autoconciencia humana" (10).

La filosofía de la naturaleza implica abandonar el enfrentamiento con ella: "La filosofía, nacida de la abdicación de la naturaleza, es el arte del retorno a la naturaleza" (18). Wirth intenta pensar una naturaleza que no sea esa "repetición de lo mismo" que Deleuze tan bien supo impugnar, sino un eterno comenzar (63). Tal tarea está implicada en el concepto de lo *salvaje* que da título al libro: "La práctica de lo salvaje de Schelling es pensar y habitar con y en la autogénesis soberana de la naturaleza" (23). La naturaleza no está, como en Kant, sometida a un conjunto de leyes mecánicas que regulan su transcurrir necesario. Si así fuera, sería una naturaleza *muerta*. Por el contrario "en su temprana *Naturphilosophie*, Schelling creativamente retoma la antigua doctrina del *anima mundi*, la natu-

raleza viviente" (xii). El hombre no es, como cree a causa de la perversa inversión de los principios, externo a esa naturaleza, sino parte integrante. No hay diferencia de naturaleza, radical, entre el hombre y el resto de los escalones de la *scala naturae*. En torno a la cuestión de la animalidad, Wirth tiene una postura cauta, en tanto elude hacer afirmaciones taxativas respecto a la forma de vida animal, pero se reserva la posibilidad de que las cosas sean distintas a lo que el sentido común antropocéntrico indica; en lo que respecta al "pecado original de la autoconciencia", por ejemplo, afirma que "la comunidad animal no-humana está llena de sorpresas, y es sabio no hablar con demasiada certeza acerca de ellos" (16).

Extinción, muerte y nacimiento

Esta concepción de la naturaleza ofrece una respuesta ambigua al *problema* que Wirth utiliza como punto de partida de su reflexión: el peligro de *extinción* de la especie humana, el advenimiento del sexto gran acontecimiento de extinción, el de la especie humana, tras los "Big Five" que identifican los científicos (3), cuya última fase fue la extinción de los dinosaurios. Aquí se observa la reflexión *situada* de Wirth, en una ciudad de Seattle donde la conciencia ecológica es una cuestión central. Su posición, como señalamos, resulta ambigua en tanto, *por una parte*, el peligro de la sexta extinción está vinculado por el tratamiento de la naturaleza como una mera cosa que debe estar al servicio de los humanos, sin consideración alguna por las leyes de su forma de vida. Pero, *por otra parte*, la extinción no es sino la expresión de la *muerte* que está necesariamente imbricada con la creatividad de la vida, esto es, al nacimiento: "La pluralidad del origen no sólo es la soledad compartida del nacimiento, sino

también al soledad compartida de la ruina" (5). Así, "la muerte reluce a través de la piel de la tierra como si fuera un fondo oculto que no nos sostiene, sino como el océano, tolera momentáneamente nuestros esfuerzos de permanecer a flote en él" (29).

Esta ambigüedad cobra sentido cuando, en los capítulos 3 y 4, Wirth explicita el andamiaje conceptual de Deleuze que sostiene su pensamiento. Allí, Wirth recupera la doble muerte, que Deleuze toma de Blanchot. La muerte necesaria para el surgimiento de lo nuevo es la muerte impersonal, que no implica necesariamente la muerte personal, esto es, la extinción concreta de la especie humana. Más allá de la muerte personal de Dios y del Hombre (un Dios trascendente, un Hombre centrado en sí mismo), muertes que nos recuerdan que "nada es de una vez y para siempre", se abre una muerte impersonal, un futuro como tercera síntesis del tiempo, que nunca acaba y siempre recomienza. La perspectiva de Wirth se hace así sombría: hay un aspecto melancólico inherente a la gravedad, hay una muerte personal que se abre como posibilidad concreta en cada muerte impersonal. Pero en la trama de esta melancolía, *The Practice of the Wild* presenta un singular optimismo, donde se trata sobre todo de pensar las capacidades genéticas, vivificantes, de ese *Unground* pensado como futuro, el nacimiento que necesariamente acompaña cada muerte en su doble faz.

Un Dios ateo

En el caso de Dios, la doble muerte de Blanchot le permite avanzar una concepción muy particular: un Dios ateo. "El Dios que (esperemos) murió fue el ser supremo, eterna y seriamente sí mismo, incapaz de sorpresa o de desarmar su propia identidad

en la conflagración de la risa. La divinidad, al contrario, era dinámicamente múltiple, y producía nuevos dioses, sin agotarse en ninguno de ellos" (57). Muere el Dios que Schelling atribuye a Hegel, el que no puede crear nada nuevo. "El Dios de Schelling es en sí mismo un vacío cuya fuerza gravitacional niega a los seres toda integridad (ser por sí mismos)" (113). El resultado consiste en la defensa de una religión muy particular que se aleja de las "estupideces de la religión" –como, por ejemplo, su incapacidad de plantearse preguntas y proseguirlas con creatividad, su adhesión idolátrica a ideas transhistóricas y su rechazo de otras religiones, la ciencia y la filosofía (116)– y se presenta como "religión sensual (*Sinnliche Religion*)". La religión "no debe vivir y morir en la periferia, donde la estupidez reina" (116). Así, Schelling sería un "ateo religioso" (118), más cercano al budismo que al cristianismo. De hecho, lo caracteriza con palabras del maestro budista japonés Eihei Dōgen: "estudiar el camino Buda es estudiarse a sí mismo; estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo; olvidarse a sí mismo es ser confirmado por todas las cosas" (117).

A partir de esta concepción de un Dios ateo, el segundo capítulo, titulado "La soledad de Dios", intenta reflexionar sobre el carácter comunitario de lo singular. Soledad no implica encierro en lo individual, sino la exposición de cada ser en tanto singular a la interdependencia de la naturaleza. Un Dios no-trascendente, una religión natural, un Dios para nosotros que nos hemos despejado de la figura de Dios, "después de la muerte de dios", un dios que no está excluido del problema del tiempo como tal (46). "La muerte de Dios es el despertar del sopor represivo de la verticalidad del ser" (47). Ése es "el futuro de Dios", inspirado en la tercera síntesis del tiempo de Deleuze, que impli-

ca alejarse de "nosotros mismos" hacia el fundamento de la naturaleza (48).

Las reflexiones en torno a la filosofía de la naturaleza y el Dios ateo se complementan con una tercera parte donde Wirth reivindica el rol del arte y de la imaginación, que no son más que otras formas para pensar el *Unground* que es el centro de toda existencia. "El arte es ya, por lo tanto, en el corazón de lo que Schelling entendía con sus palabras más pobremente comprendidas, *religión* [...]. Y lo que luego llamará *filosofía positiva*" (157). La "imagen" de la imaginación no es la que nos devuelve el espejo cuando nos contemplamos en él, sino la visión "del espejo mismo" (155). Este fenómeno se observa en diferentes artes. En la música donde "el ritmo musical no es un ejemplar de una regla fija, sino la entrada en la existencia creativa de la música como el despliegue de la canción primordial de la tierra" (156) y en la pintura donde "pintar no es copiar o representar cosas que hemos visto. Es, más bien, una forma más radical de ver el ser de las cosas de la tierra" (156). La imaginación es "la fuerza por la cual lo que es ideal es simultáneamente algo real" (158).

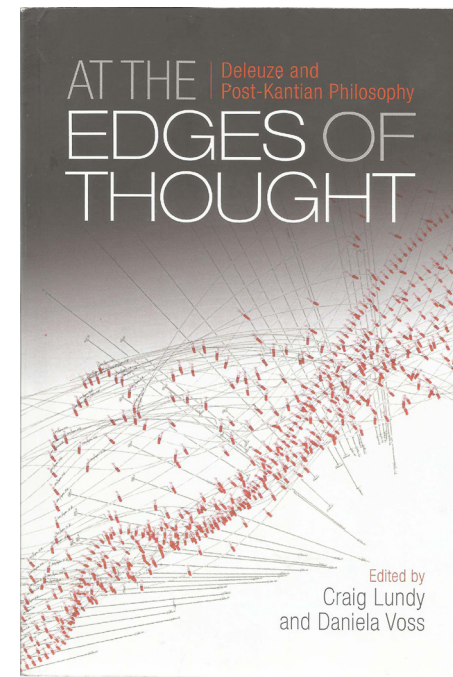
Si bien el libro se centra en las consecuencias *naturales*, religiosas y estéticas, de la inversión del centro como origen del mal, las consecuencias políticas saltan a la vista: el individualismo liberal, la concepción de una sociedad como amalgama de Robinsones, tan cara al país donde Wirth escribe, no sólo es ineficaz y absurda ("la absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*", dice Jorge Dotti en sus "Notas complementarias a C. Schmitt «Ética del estado y estado pluralista»", en *Deus Mortalis*, 2011-2012, N° 10, p. 427), sino que es *el mal mismo*. La desconfianza

en la figura del Estado que explicita Wirth, que además subraya las sospechas de Schelling "respecto al poder del Estado, argumentando que la paz no puede ser impuesta desde afuera" (114), no impide que de su Dios se siga un Dios mortal, un Estado como fuerza gravitacional que impide la subsistencia individual: al no ser trascendente no hay imposición desde afuera, sino una constitución interna.

Si hay un fondo saturnino, una gravedad ineludible, un *Ungrund*, una muerte impersonal, una tercera síntesis del tiempo que deshace todas las contracciones que constituyen nuestra vida habitual, es necesario "negociar con la locura y lo monstruosidad gravitacional en el corazón de la imaginación" (171). Wirth lo piensa desde la religión natural y la evaluación de la imaginación. Pero la expresión humana de esa necesaria gravedad y las medidas necesarias para prevenir el bien concreto peligro de extinción sólo pueden tener la forma de un Dios mortal, es decir, de un Estado, un Estado *salvaje*, esto es, que abarque, en su concepto, la perspectiva del centro y todas las derivaciones de ella que Wirth, con gusto, claridad y fervor desarrolla en las páginas ineludibles de *Practice of the Wild*.

Fecundos cruces al filo del pensamiento

GONZALO SANTAYA



Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-kantian Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015, 337 páginas.

La afinidad de Gilles Deleuze con el pensamiento poskantiano no es una novedad. Vincent Descombes ya anunciaba en 1979 que, *ante todo*, Deleuze es un poskantiano. Sin embargo, también parecen ser frecuentes los rechazos a la propuesta filosófica que encierra este tipo de perspectivas (rechazo por parte de escuelas que se apegan a interpretaciones canónicas de los distintos hitos de la historia de la filosofía en que Deleuze inmiscuye su pluma, y que ven en él ya un paladín posmoderno que busca llevar a cabo una subversión radical de toda la tradición, ya un charlatán desquiciado cuya lectura no merece el menor esfuerzo –pero rechazo también por parte de un deleuzianismo dogmático incapaz de percibir concepciones comunes a Deleuze y la tradición): se define la filosofía deleuziana como un antiplatonismo, como un antikantismo o un antihegelianismo, y se clausura con ello la posibilidad de recorrer el fino entrelazamiento conceptual que une a estos pensamientos. Pero desde hace unos años también crece –modesta aunque continuamente, de modo cada vez más numeroso– la cantidad de trabajos que se sumergen en las deudas filosóficas de Deleuze más allá de las filiaciones obvias –Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault... Y es que el estudio de la filosofía deleuziana revela un entramado profundo de conexiones con conceptos y problemas filosóficos clásicos, centenarios y milenarios.

El caso de Kant y el poskantismo es, en este sentido, fundamental: una elucidación de la ontología de Deleuze no puede obviar la recepción, apropiación y reelaboración que éste hace de esa corriente de pensadores. Esta es la intuición básica que enlaza y recorre los distintos textos que conforman el compendio aquí reseñado. La mayoría de los autores reunidos en él poseen importantes trabajos en el área: tal