Número doble 2022 ISSN 2451-6910

Ideas 15-16

15-16 Revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch
MARIANO GAUDIO Y RAFAEL MC NAMARA
ZULMA PALERMO
FERNÁN GUSTAVO CARRERAS
CARLOS A. CASALI
SEBASTIÁN PIMENTEL PRIETO
PAOLA GRAMAGLIA
ALBERTO STANISCIA
CLARA RUVITUSO
MARÍA EUGENIA BORSANI
MATÍAS SOICH
MATÍAS FARÍAS

artículos

De la fenomenología al psicoanálisis
PEDRO GUILLERMO YAGÜE

El giro práctico: filosofía francesa y escritura de sí
ROQUE FARRÁN

Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza
ANTONIETA GARCÍA RUZO

El yo excéntrico
GONZALO SANTIAGO RODRIGUEZ

Consagradxs a la historia: controversias en torno a la episteme moderna en el pensamiento de Michel Foucault
TOMÁS BAQUERO CANO

Bachelard: vida, imaginación y libertad
JOSÉ EZCURDIA

De la máquina al aparato: críticas y derivaciones actuales desde Vilém Flusser
MARCELO JOSÉ GARCÍA FARJAT - SERGIO WALTER SALGUERO

Sobre el deseo de reconocimiento en Spinoza y Hegel
GONZALO RICCI CERNADAS

márgenes

El legado de Jacinto Rivera de Rosales
MARIANO GAUDIO

Presentación teórica de un Criptoactivo Argentino Verde
ANDRÉS M. OSSWALD

reseñas

Peronismo para la juventud
Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia
Elogio del riesgo
Fenomenología de la vida afectiva
Teorías de la república y prácticas republicanas
La filosofía francesa en debate

Ideas 15-16
15-16 Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en *ERIH Plus / Latindex Catálogo / The Philosopher's Index / Red LatinREV - FLACSO Argentina*

una publicación de RAGIF Ediciones
ISSN 2451-6910
Frecuencia semestral
Año 7 - Números 15-16
Número doble - mayo de 2022 - abril de 2023

GRUPO EDITOR

Celia Cabrera
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Argentina)
Julián Ferreyra
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Mariano Gaudio
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Verónica Kretschel
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Natalia Lerussi
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Rafael Mc Namara
(Universidad Nacional del Comahue - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad - Argentina)
Andrés Osswald
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Sandra Viviana Palermo
(Universidad Nacional de Río Cuarto - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina)
Matías Soich
(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Asociación Civil Mocha Celis - Argentina)
María Jimena Solé
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR GENERAL
Julián Ferreyra (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Rafael Mc Namara (Universidad Nacional del Comahue - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad - Argentina)

DIRECTOR WEB
Andrés Osswald (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DISEÑO
Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL ideasrevistadefilosofia@gmail.com
FACEBOOK RevistaIdeas
TWITTER @IdeasRevista
DIRECCIÓN POSTAL Dr. Nicolás Repetto 40 PB "B" (1405) CABA - Argentina

RAGIF. Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía www.ragif.com.ar

GRUPO COLABORADOR

Claudia Aguilar
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Sebastián Amarilla
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Lucía Gerszenzon
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Solange Heffesse
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Alejandro Lumerman
(Universidad Nacional de Lomas de Zamora - Argentina)
Pablo Pachilla
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina - París VIII - Francia)
Iván Paz
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Gonzalo Santaya
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Alan Patricio Savignano
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Anabella Schoenle
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Guillermo Sibilia
(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de José C. Paz - Argentina)
Micaela Szeftel
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

COMITÉ ASESOR

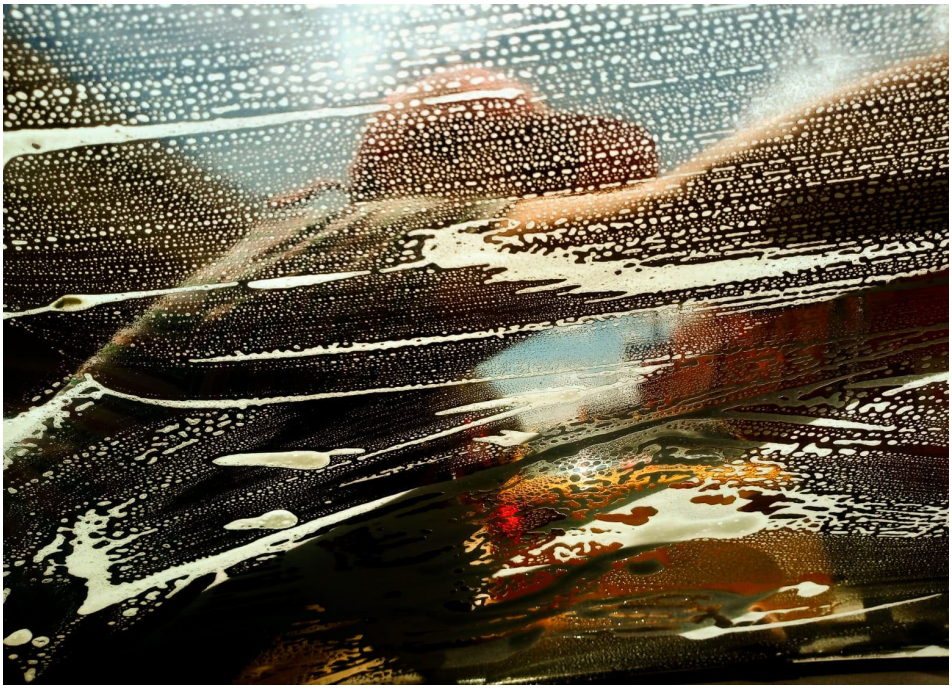
Emiliano Acosta
(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent - Bélgica)
Mónica Cragnolini
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jorge Dotti †
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jorge Eduardo Fernández
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Leiser Madanes
(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)
Silvia Luján Di Sanza
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Diana María López
(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)
Philippe Mengue
(Université Populaire d'Avignon - Francia)
Esteban Mizrahi
(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)
Dorothea Olkowski
(University of Colorado - Estados Unidos)
Faustino Oncina Coves
(Universidad de Valencia - España)
Lenin Pizarro
(Universidad de Valparaíso - Chile)
Graciela Ralón de Walton
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Jacinto Rivera de Rosales †
(Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Educación a Distancia de Madrid - España)
Rosemary Rizo Patrón
(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)
Vicente Serrano Marín
(Universidad Austral de Chile - Chile)
Roberto Walton
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jason Wirth
(University of Seattle - Estados Unidos)
Antonio Zirión Quijano
(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

DONACIONES

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea **es una publicación semestral gratuita. Como tal, se financia con la colaboración voluntaria de sus lectorxs. Pero también es un proyecto editorial en el que proliferan muchos otros proyectos (RAGIF y RAGIF Ediciones), que queremos seguir compartiendo con ustedes sin renunciar a la gratuidad. Es por eso que convocamos a contribuir voluntariamente al financiamiento de este emprendimiento a través de las diversas opciones que ofrecemos en el siguiente enlace: http://ragif.com.ar/suscripciones-donaciones/**

* * *

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



Juan Premat (Santo Tomé, Santa Fe, 1975) es gestor de Casona Dada, centro cultural y popular. Realizó tres proyectos audiovisuales : *Los sueños de una jirafa de plástico*, *Santa fe* y *Los hombres y las cosas* que se pueden encontrar en YouTube y Vimeo.
Tiene su propia editorial "Galáctico Flâneur" donde edita sus libros; entre ellos tres *Dadarama* (poesía) y un *Jordanian Vampires Yonkys* (narrativa). Toma fotografías sin ninguna certeza y las comparte en su ig @juanpremat.
Es un buscador del punto donde la belleza se comparte.

editorial PÁGINA 7

dossier Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch PÁGINA 13

1. La filosofía latinoamericana como problema
   MARIANO GAUDIO Y RAFAEL MC NAMARA PÁGINA 14
2. Culturas criollas y culturas fronterizas: de Rodolfo Kusch a Laureano Segovia y Aurelio Núñez
   ZULMA PALERMO PÁGINA 29
3. *Sumak kawsay*, un modelo de la periferia para el mundo
   FERNÁN GUSTAVO CARRERAS PÁGINA 44
4. En los laberintos de la filosofía
   CARLOS A. CASALI PÁGINA 61
5. Tres fórmulas para la tierra
   SEBASTIÁN PIMENTEL PRIETO PÁGINA 69
6. La Filosofía latinoamericana: historia de las ideas latinoamericanas, teoría crítica, giro discursivo, giro epistémico
   PAOLA GRAMAGLIA PÁGINA 79
7. Filosofía latinoamericana. O sobre la impugnación como riesgo y posibilidad
   ALBERTO STANISCIA PÁGINA 91
8. El dilema de la originalidad de la filosofía latinoamericana y la condición periférica.
   CLARA RUVITUSO PÁGINA 97
9. Pecado capital
   MARÍA EUGENIA BORSANI PÁGINA 101
10. Crónica del pensamiento travesti-trans para una filosofía latinoamericana
    MATÍAS SOICH PÁGINA 108
11. Filosofía y política latinoamericana: la disputa por lo universal
    MATÍAS FARÍAS PÁGINA 119

artículos PÁGINA 125

1. De la fenomenología al psicoanálisis
   PEDRO GUILLERMO YAGÜE PÁGINA 126
2. El giro práctico: filosofía francesa y escritura de sí
   ROQUE FARRÁN PÁGINA 155
3. Una interpretación gnoseológica de los conceptos de *esencia* y *existencia* en Spinoza
   ANTONIETA GARCÍA RUZO PÁGINA 182
4. El yo excéntrico
   GONZALO SANTIAGO RODRIGUEZ PÁGINA 212
5. Consagradxs a la historia: controversias en torno a la *episteme* moderna en el pensamiento de Michel Foucault
   TOMÁS BAQUERO CANO PÁGINA 241

6. Bachelard: vida, imaginación y libertad
JOSÉ EZCURDIA PÁGINA 270

7. De la máquina al aparato: críticas y derivaciones actuales desde Vilém Flusser
MARCELO JOSÉ GARCÍA FARJAT - SERGIO WALTER SALGUERO PÁGINA 298

8. Sobre el deseo de reconocimiento en Spinoza y Hegel
GONZALO RICCI CERNADAS PÁGINA 328

márgenes PÁGINA 357

1. El legado de Jacinto Rivera de Rosales
MARIANO GAUDIO PÁGINA 358

2. Presentación teórica de un Criptoactivo Argentino Verde
ANDRÉS M. OSSWALD PÁGINA 365

reseñas PÁGINA 385

1. El peronismo y el pueblo por venir
GEORGINA BERTAZZO PÁGINA 386
Reseña de Incaminato, Natalí. *Peronismo para la juventud*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2021, 248 pp.

2. Virología tecnopolítica
SEBASTIÁN AMARILLA -GONZALO SANTAYA PÁGINA 391
Reseña de Vilela, Nicolás, *Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021, 268 pp.

3. ¿Qué hacemos mientras tanto?
ANABELLA SCHOENLE PÁGINA 401
Reseña de Dufourmantelle, Anne, *Elogio del riesgo*, traducción de Simone Hazan, Buenos Aires, Nocturna editora, 2019, 271 pp.

4. Kant y las razas
LUCIANA MARTÍNEZ PÁGINA 405
Reseña de Kant, Immanuel, *La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster*, "Algo que añadir sobre las razas humanas", Lerussi, Natalia A. y Sanchez Rodríguez, Manuel (eds.), Madrid, Abada Editores, 2021, 247 pp.

5. El surgir de la afectividad
TANIA GUADALUPE YÁÑEZ FLORES PÁGINA 409
Reseña de Cabrera, Celia, y Szeftel, Micaela (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021, 345 pp.

6. ¿Qué se hace en nombre de la 'República'?
MALENA MAIA ANTMANN PÁGINA 420
Reseña de Marey, Macarena (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021, 392 pp.

7. De la epistemología al neoliberalismo como problema
LEONELA INFANTE PÁGINA 424
Reseña de Cormick, Claudio Javier et al., *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2020, 248 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 431

editorial

La filosofía de Nuestra América está en el aire de los tiempos. Pronto llegará el día en que lo sorprendente será *no* ver en nuestros programas de estudio contenidos emergentes de nuestras tierras. ¿Qué tienen nuestros tiempos que nos embeben con el aire de algo que, aunque mayoritariamente invisibilizado, siempre estuvo aquí? Después de todo, como señalamos en la presentación al dossier que encabeza este número, "la pregunta por la legitimidad y la especificidad de una eventual filosofía latinoamericana, o nuestroamericana, no constituye un problema nuevo, sino que más bien se trata de un resurgir reiterado e incluso rayano con la originalidad misma". Y, ¿qué tiene la filosofía nuestroamericana que nos convoca a pensarla, y que nos exhorta a ponerla en el centro de nuestras preocupaciones? Somos concientes de que la filosofía está geográficamente situada, y también temporalmente, pero quizás no –o no lo suficiente– de las implicancias que esto tiene: un desplazamiento geográfico pone en cuestión nuestra *idea* de la geografía, y el desplazamiento temporal transforma la forma misma del tiempo. No es el mismo mapa, ni la misma cronología. Nosotres, les de antes, ya no somos les mismes.

Algunos de esos motivos son tratados en extenso y por especialistas en el dossier con el que abre este número 15-16 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.* En este editorial, tratamos de pensar algo así como las condiciones de posibilidad de tal dossier en *esta* revista, la peculiaridad que tiene hoy para nosotres la invocación a pensarnos con los recursos conceptuales forjados en Nuestra América. Algo que para la mayoría de nosotres, formados por la fi-

losofía europea y peces en el agua en ese paradigma, aparece como inevitablemente extrañante y hasta doloroso. Buscamos reflexionar sobre cómo hacer para pensarnos y construirnos desde *nuestra* América Latina, de pronto, impulsades por el aire de los tiempos y por les más entusiastas y convencides de entre nosotres. Y lo hacemos con la esperanza de encontrar, en esos textos que son al mismo tiempo tan nuestros y tan ajenos, un nuevo impulso para vencer la apatía posCOVID y para volver a pensar con el mismo entusiasmo y animarnos a hacer proyectos *en el futuro*.

En ese futuro que, súbitamente, "se oscureció por completo", como decíamos en el editorial del número 11 (forjado en los albores de la cuarentena): "De pronto, el futuro se oscureció por completo. Todo resulta incierto, un abismo donde el desastre económico y sanitario ya no se puede calcular. Cualquier proyección a corto o mediano plazo quedó cancelada. Pero ese futuro también es presente, y afecta de inmediato nuestras relaciones con les otres, el plano de la intersubjetividad. El futuro, que siempre se caracteriza por la incertidumbre, normalmente se abigarra y moldea con cierta y mediana previsión; es decir, hacemos lo posible para que esa incertidumbre no nos aplaste en el día a día. Y sin embargo, la eclosión de la pandemia cancela aquella pretensión de previsibilidad, y el inmenso peso de la incertidumbre abismal nos cae encima. Entonces, se nos desquicia el presente, se fractura el hábito y el fondo sube a la superficie. Tiempos interesantes, donde algo se quebró y lo nuevo... ¿Qué conceptos tenemos, y cuáles debemos forjar, para eso nuevo?" (citamos en extenso, porque también de eso se trata, de volver a tejer relaciones entre las napas del pasado que han quedado fracturadas y desconectadas, entre los fragmentos de ese esbozo de pensamiento colectivo que quieren ser estos editoriales). La filosofía nuestroamericana aparece de pronto como la cantera de esos conceptos que creemos estar buscando hace más de dos años, pero en realidad es sólo la erupción de un volcán dormido desde tiempos inmemoriales en el pensamiento colectivo de estas tierras colonizadas, de esta humanidad sojuzgada por un canon del pensar. Ansiamos encontrar en esa filosofía que es la nuestra *otra forma del tiempo* que arranque al futuro de su cancelación, otros sentidos para esta vida frágil y en crisis, otros conceptos que puedan operar en esta nueva realidad fracturada.

Después de todo, hay algo *europeo* –y *moderno*– en la línea del tiempo progresiva, que va desde cierto pasado a cierto futuro, mar-

cado por la inexorabilidad. La filosofía como formación está atravesada por esa línea inexorable del tiempo, que va desde una Filosofía Antigua hasta una Filosofía Moderna, y sólo se hace cargo relativamente de su propia incertidumbre al llegar a la Filosofía Contemporánea (tiempo que somete al *espacio* disciplinar, las gnoseologías, metafísicas, filosofías políticas, etc.). Esa abigarrada línea del tiempo *filosófico* es la que hace tan difícil pensar a la filosofía nuestroamericana en nuestra currícula. ¿Cómo insertar a Kusch, a Mariátegui o a Martí donde ya está todo ocupado por Platón, Aristóteles, Descartes y Kant? ¿Cómo pensar, en ese espacio tan ocupado por la metafísica y la gnoseología, que también la modernidad fue la época de la conquista y el sometimiento? ¿Cómo pensar que los autores que estudiamos y amamos también nos someten (sí, también hablamos de Spinoza y Fichte y Hegel y Husserl y Deleuze)?

Ese tiempo en línea recta que eslabona nuestro canon ya no nos interpela más. Al punto de que casi preferimos *el apocalipsis de una buena vez*. Y sin embargo, el "fin de la historia" tampoco es nuestro, sino importado de otros esquemas y otra lógica. O era nuestro, cuando nos poníamos las máscaras europeas sobre nuestras pieles nuestroamericanas, máscaras que se nos arrancaron de pronto cuando el futuro se oscureció por completo. Las nuevas pieles se resisten a la lactificación (en términos de Fanon), y sobre ellas ya no se inscribe con nitidez el fin de la historia. ¿Dónde estamos situades entonces? ¿Cómo vivimos el capitalismo, la pandemia y la crisis climática? Nuevos conceptos para pensarlos, porque no hay un *fin*, un viernes santo especulativo que esconda la seguridad de un recorrido escrito desde siempre con letras foráneas. Y así como no hay un *telos* inexorable, las ideas para pensarnos tampoco cabrá buscarlas en el pasado, como si yacieran enterradas en el fondo de la historia, a la espera de ser encontradas y reveladas. No hay tampoco lugar para una deriva esencialista, intrínsecamente conservadora, pues: ¿hasta dónde llegaría la vara de la pureza?, ¿habrá que renunciar a nuestras propias tradiciones filosóficas, sólo por el hecho de tomar por tema autorxs extranjeres?, ¿deberemos desconocer también nuestra propia lengua, la que, por otra parte, decimos defender como medio de expresión filosófica? Y es que quizás el pensamiento siempre nace en el intersticio, en la frontera incierta entre lo propio y lo extraño, entre el pasado y el futuro. Como bien dice Deleuze sobre la pintura, en el comienzo no hay una hoja en blanco, sino un

cúmulo de representaciones que conforman el sentido común en el que estamos inmerses y que repetiremos ciegamente si, previamente, no empezamos por someterlas a crítica y *extrañarnos* a nosotres mismes. Conmover el suelo sobre el que estamos parades supone, entonces, un ejercicio de extrañamiento; lo paradójico del caso reside en que sea la reflexión sobre el pensamiento nuestroamericano –acaso lo más propio– el espejo que nos devuelve una imagen irreconocible de nosotres mismes.

Cuando un texto nuestroamericano entra en un programa de una carrera de filosofía, le cambia la vida a ese programa. Cuando muchos textos nuestroamericanos entran en la filosofía, cambia la filosofía, podríamos decir, parafraseando la frase de Lohana Berkins sobre las travestis y la universidad con la que abríamos el editorial del número 13 ("Cuando una travesti entra a la universidad, le cambia la vida a esa travesti. Cuando muchas travestis entran a la universidad, cambia la universidad"). Cambia el lugar (hacia *nuestro* sur), cambia el tiempo, pero por sobre todo ese desplazamiento trae nuevos temas y agendas. Cuando se trata de pensar, por ejemplo, la colonización y el mestizaje, el desafío cambia radicalmente para la bibliografía. Una nueva agenda exige una modificación radical del *canon*. Que *entre* la filosofía latinoamericana implica que algo *salga* de un espacio demasiado ocupado por el canon, que en filosofía tiene una fuerza peculiar. Que entren muchos textos nuestroamericanos implica en ese sentido un cambio de la filosofía, porque no alcanza con "sacrificar" une autore, sino que se hace necesario un cambio total de la lógica sobre la cual se sostiene nuestra formación. ¿Qué es une filósofe, y cuál es su labor? Sólo la respuesta a esa pregunta puede justificar y fundamentar la entrada y salida de textos y autorxs de un programa y un plan de estudios. Porque no se trata de sustituir un canon por otro y quedarnos en lo unilateral, sino de encontrar criterios que permitan un campo disciplinar dinámico, capaz de encarar las tareas que el aire de los tiempos le exige. Se trata de encontrar las mixturas (el mestizaje bibliográfico) sin criterios últimos, ni canónicos ni meramente anti-canónicos (mera reactividad). No cancelar sin más la tradición europea, pero encontrar la manera de *fagocitarla* en forma radical. Quizás sean a veces los mismos textos, fragmentos del viejo canon, pero transformados por el tamiz problemático. Son tareas que llevan tiempo, que nos exigen volver a formarnos, o abandonar nuestra zona de seguridad. Fomentar que

las nuevas generaciones se animen y luchen por insertarse *desde la filosofía latinoamericana* en instituciones que pueden recibirla con escepticismo e incluso hostilidad. Pero, poco a poco, estar a la altura del aire de los tiempos.

La relación con la frase de Lohana no es ociosa. Podríamos decir que, en más de un punto, la filosofía nuestroamericana forma parte de las *minorías*, sobre las cuales reflexionábamos en el editorial del número 13. Una minoría cuantitativa, pero sobre todo conceptual, en relación con el poder y las lógicas de funcionamiento. En ese sentido, no es una cuestión desvinculada del concepto de Estado orgánico que venimos trabajando. La filosofía latinoamericana es un campo filosófico que el Estado orgánico debe defender y aumentar. La universidad, sus currículas y sus agentes deben dar lugar a esos textos (como a los textos de otras minorías). Necesitamos un marco estatal (la transformación *desde arriba*), tanto en las instituciones universitarias y de investigación (que acompañen y apoyen las líneas de investigación que los tiempos exigen, y no las fosilizadas en nombre de una profesionalización que importa estándares desde una filosofía analítica que insiste en colonizar nuestra profesión, alejándola cada vez más de su sentido y valor), como desde nuestras individualidades y las redes que hemos tejido con nuestros pares; esta revista, esta editorial (RAGIF Ediciones) y la red de grupos argentinos de investigación que las acompaña son nuestro aporte como espacio de pensamiento y construcción filosófica a ese entramado.

Cambia la filosofía cuando muchos textos nuestroamericanos entran en ella, decimos. Es un re-comienzo, pero que poco tiene que ver con el empezar de cero de la modernidad europea (de Descartes a Heidegger), dado que implica otra lógica del tiempo. No es una revolución (como cortes y transformaciones radicales sobre aquella línea del tiempo) sino el planteo de nuevas conexiones (textuales, problemáticas). E implica otra lógica vital. No se trata de la seguridad y la estabilidad que la modernidad europea ansiaba tras la caída de las garantías trascendentes (asegurar el presente para asegurar el futuro, conquistar para fortalecer), sino de asumir la fragilidad y el riesgo. El *estar* de Kusch implica una exposición a las fuerzas que no podemos controlar. Quizás las construcciones más precarias no sean "primitivas", sino una forma más adecuada a un nuevo tiempo, nuestro tiempo, donde las voces originarias tienen más que decir, y nosotres tenemos mucho más para escuchar (más escuchar, menos vociferar).

Asusta que no haya futuro, pero también es el plano donde de pronto *todo es posible*. En ese contexto, la filosofía tiene mucha tarea, mucho quehacer. Y mucha responsabilidad: porque allí donde no se *crean* ideas y conceptos, el espacio no queda vacante, sino que es ocupado por los valores disponibles del mercado, la autoayuda y el neofascismo (muchas veces en alianza y entramado). Decíamos en el *primer* editorial que el objetivo de esta revista era contribuir a la creación de Ideas, que nos exceden como el océano a sus olas, pero que también son nuestra tarea y responsabilidad. Eso es une filósofe, tal es su labor, y tal el criterio que debe guiar la formulación y reformulación del canon, de los textos, de les autorxs, de los temas y las agendas que deben constituir una filosofía que tenga sentido en este, nuestro tiempo, cuyo aire viciado de alguna manera abre inusitadas posibilidades. Parece muy ambicioso ante tanta precariedad, pero nos aferramos a ese fin, a esa marea. Con la fuerza que nos da sentirnos de pronto parte de una filosofía nuestroamericana que empezó sin nosotres, y cada día nos interpela y arrastra un poco más hacia nuevas playas. Extrañante, inquietante y hasta doloroso, aparece como el desafío que permite volver a pensar el futuro después de su súbito oscurecimiento.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch

MARIANO GAUDIO Y **RAFAEL MC NAMARA**
(EDITORES)

La filosofía latinoamericana como problema.

Presentación del dossier

MARIANO GAUDIO Y **RAFAEL MC NAMARA**



> Nuestros filósofos académicos que cayeron en las redes de aquella filología [de la "Europa esencial"], negaron todo comienzo del filosofar. Portavoces de la Palabra, ecos angustiados de un Espíritu, fruto ilegítimo de un sujeto dominador, incapaces de una autoafirmación de sí mismos como valiosos, su condena ha sido la imitación, y la repetición más o menos ingeniosa, de un discurso alienado y alienante, revestido de todas las exigencias del "rigor" académico.[1]

1.

La pregunta por la legitimidad y la especificidad de una eventual filosofía latinoamericana, o nuestroamericana, no constituye un problema nuevo, sino que más bien se trata de un resurgir reiterado e incluso rayano con la originalidad misma. Desde luego, somos conscientes de (o por lo menos capaces de intuir o aproximarnos a) las limitaciones que semejante pregunta trae consigo, tanto desde el punto de vista del conservadurismo curricular académico, como desde el punto de vista del cansancio de especialistas en la temática que parecieran siempre tener que volver a foja cero para justificar sus pasos. En nuestro caso, estamos genuina y honestamente deseosos y entusiasmados por la curiosidad de hurgar en aquello que se perfilaría, recreando el comienzo de la *América profunda* de Rodolfo Kusch, como *lo propiamente americano*, aquello que se manifiesta en continuidad con el presente y revela un compromiso que no podemos no

[1] Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 74.

asumir sino a contrapelo de la cultura oficial y lidiando con el trauma de la enajenación del antiguo mundo.[2]

Todo esto conlleva un camino bastante preciso para un Kusch que, desde el inicio y hasta el final de su producción filosófica, se concentra en descifrar esa dimensión originaria de lo americano y sus múltiples y heterogéneos devenires en la época contemporánea.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Camino que implica, en primer lugar, el descentramiento con respecto al espacio que la tradición filosófica europea concibió como originario para el ejercicio del pensamiento: la ciudad. El desplazamiento hacia afuera de la demasiado europeizada Buenos Aires (movimiento geográfico pero también espiritual y cultural) aparece en el recorrido de Kusch como primera línea de fuga en relación a un ambiente filosófico que, en su afán de pulcritud académica, muchas veces huele a rancio. El viaje hacia el altiplano, esa verdadera "introducción a América", impone un vuelco, una inversión de los valores que la filosofía se dio a sí misma a la hora de definir qué significa pensar. Junto con la ciudad como espacio privilegiado para el filosofar, el estatuto mismo de la palabra es puesto en cuestión. A punto tal que incluso el silencio cobra un valor inusitado como motor del pensamiento (el silencio del indio ante la palabrería del extranjero blanco). Silencio pleno, que es uno de los signos enigmáticos de la sabiduría de América que el filósofo busca interpretar a partir de su expresión en el habla cotidiana, en prácticas y creencias populares, lejos de la lógica del tercero excluido y más cerca de lo que los antiguos griegos llamaron peyorativamente opinión. Es como si en América, según Kusch, prefiriéramos incluir el tercero que Aristóteles excluía. Y aun cuando fingimos guiarnos por el afán burgués de progreso, en el fondo sentimos que la vida pasa por otro lado. El viaje por el altiplano es justamente un sondeo de ese fondo, de ese "magma vital primario"[3] que en vano se ha intentado extirpar de Nuestra América y que el filósofo nos conmina a mirar de frente.

Armado de ese pensamiento seminal que extrae de su trabajo de campo en el Norte argentino, Bolivia y Perú, Kusch puede volver su mirada sobre la gran urbe y tantear la persistencia de modos de

---

2 Kusch, R., *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, [1962] 1999, "Exordio", pp. 19-20.

3 *Ibíd*., p. 146.

existencia profundamente americanos en la vida porteña. Ya sea en el centro de la ciudad (por ejemplo, en el empleado que simplemente espera sentado en el banco de una plaza o en las grandes manifestaciones políticas), ya sea en una callejuela perdida en algún barrio donde unos pibes juegan al fútbol, o bien en algún tugurio donde alguien entona un tango o una zamba, la sabiduría de América se esboza por todos los rincones y encuentra en la pluma de Kusch un potente vehículo de expresión. Se trata de construir una filosofía a mericana que exprese esas formas de vida y produzca el vuelco categorial necesario para hacerlas pensables. Allí, en esa proliferante creación de conceptos, la estrella de Kusch brilla como pocas. La subordinación de la clásica noción de *ser* a la más fundamental del *estar* es sólo la más célebre dentro de una larga serie de invenciones a cuyo estudio se abocan cada vez más personas, dentro y fuera de la academia. Por eso el nombre de Rodolfo Kusch se impone, sin lugar a dudas, como un referente insoslayable a la hora de pensar una filosofía nuestroamericana. De ahí que el centenario de su natalicio sea no sólo un motivo de celebración y homenaje sino, ante todo, la ocasión para plantear una vez más la necesidad de continuar con una búsqueda que hoy, para nosotrxs, abre todo un sentido mucho más amplio de temas, problemas y reformulaciones, que nos interpela de forma directa y que nos lleva a replantear tanto la cerrazón curricular conservadora como la articulación entre las variadas manifestaciones de aquello que podríamos considerar filosofía latinoamericana.

Nos interpela, y nos interpela significativamente, por muchos motivos. En parte, porque desconfiamos de la reticencia a debatir el canon preestablecido, reconfirmado y reproducido acríticamente en los círculos consagrados, los mismos que habilitan o clausuran caminos de investigación y de docencia. También porque el aferrarse a una agenda de problemas y de autorxs prefijados otorga seguridad, legitimidad endógena y presunta evidencia, pero se aleja de lo más propio de la filosofía: el desafío vertiginoso de la pregunta. También porque asumimos el desafío de conocer lo propio, no como una suerte de coloreo, reproducción o simple colección de historia de ideas y corrientes importadas –al modo de una compasión infantilizante, no tanto respecto del objeto o de lo mirado (en este caso, la filosofía latinoamericana), como sí respecto de la posición colonial del sujeto o del que mira–, sino como un movimiento que nos

atraviesa y que se nos instala intrínsecamente. El prejuicio hacia el hedor pulula en la exigencia de fundamentación, rigor y delimitación, no curiosamente para con lo preestablecido, que aparentemente por la pulcritud de la evidencia misma no lo requeriría, sino para con lo que brota como una actitud y vitalidad propias, y que aparentemente sí debe legitimarse con una fundamentación, rigor y delimitación que al menos lo coloque a la altura de las corrientes consagradas, aunque siempre deficitariamente, porque este periplo no es más que la reconfirmación del mecanismo dogmático de validación donde ya se han fijado los roles de legitimador / legitimado.

En parte, porque al mismo tiempo esta necesidad de recomenzar, de originalizar y socavar hasta las capas de significado de los términos más obvios, probablemente constituya un gesto entrañablemente filosófico, vitalizador y hasta distintivo. La efervescencia que genera este tipo de problematizaciones resulta promisoria y se comparte, se transmite y ocurre entre generaciones, interpelando muchos de nuestros recorridos realizados biográfica y colectivamente. Aunque no se sepa muy bien de qué estamos hablando, ni cómo es o hasta dónde llega, ni en qué se distancia y rompe con lo establecido, de pronto encontramos en congéneres que eso rechazado prejuiciosamente por hediento resulta ser más propio, genuino, periférico, cercano y fascinante, de lo que el acartonamiento formativo nos permitía admitir. Quizás por las propias experiencias académicas, quizás por la necesidad de abrirse a espacios más fecundos, cercanos y lejanos, pero sobre todo movilizadores.

Por un lado, entonces, intuimos las sospechas que un dossier sobre filosofía latinoamericana podría despertar en quienes conocen y se dedican a estos temas, dado que se trata de un lastre prejuicioso bastante aceitado y reproducido en determinados ámbitos: así como no se le suele pedir una legitimación seria a muchas áreas, periodizaciones, corrientes o agendas de problemas, del mismo modo en este caso se le exige hasta el más mínimo detalle una fundamentación, rigor y delimitación a la filosofía latinoamericana. Como si sólo se tratara de papeles. Sin embargo, si pudiéramos suspender los parámetros establecidos (incluso cuestionando las connotaciones de los términos fundamentación, rigor o delimitación, etc.) y generar un espacio para discutir estos temas, ese solo hecho nos pondría muy felices. Por otro lado, más allá de si el requerimiento de legitimidad acaso no formaría parte ya de una característica distintiva

de la filosofía latinoamericana, si se mira la enorme y variadísima proliferación que se suscita en el siglo pasado y en las últimas décadas que llegan hasta este siglo, entonces surge la necesidad no sólo de visibilizar, valorar, jerarquizar y poner sobre la mesa esos planteos, sino también de conectar, dialogar, debatir, problematizar conjuntamente, historizar (y tensionar las historias de las ideas importadas) y reconfigurar las instancias de articulación. Este dossier intenta ser un espacio propicio justamente para esos desafíos.

Ahora bien, la pregunta por una filosofía latinoamericana contrae toda una serie de problemas ya desde su formulación. Incluso neutralizando la perspectiva eurocentrada que se auto-arroga la invención (y la historia) de la filosofía, o también la perspectiva moderno-clásica según la cual la filosofía no puede ser sino una y la misma, e incluso suponiendo que la regionalización de la filosofía denota una serie de contornos artificiales y colocados como desde afuera, la simple denominación nos retrotrae a toda una serie de problemas difíciles de resolver y menos aún abordables en este marco general del dossier. De todas maneras, conviene señalarlos.

Ante todo, la cuestión "latinoamericana": ciertamente, por un lado, excluye y, por otro, hace preponderar un lugar de enunciación. "América" es un nombre puesto desde afuera y que responde a una mirada des(en)cubridora de Europa.[4] Lo latino también implica el reconocimiento y visibilización de un determinado componente y el encubrimiento o invisibilización de otros, lo que a la vez llevaría a homogeneizar o soslayar las heterogeneidades. Esto concierne tanto al problema de la negritud como a la vigencia y actualidad de los pueblos originarios. Pero también concierne al mestizaje en sí mismo como categoría presuntamente reconciliadora o al menos componedora de las diferencias. El tema es, dicho rápidamente, que todas las palabras están mal, todas las palabras deforman lo que queremos decir, o lo dicen y ocultan algo más y, en última instancia, el problema es que ya el lenguaje que utilizamos se erige en el primer signo de colonización, que decanta en la forma de nombrar el lugar y sus componentes. De ahí que términos como "aborígenes", "indios" o "negros", hayan tenido y tengan actualmente connotaciones complejas que oscilan desde el desprecio hasta la reivindicación.

---

[4] Dussel, E., *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 61 ss.

El desarrollo de la nominación de eso que llamamos "Latinoamérica" nos llevaría por muchos cauces y derivas,[5] desde el americanismo de Kusch hasta Abya Yala. Para dar cuenta de esta problemática echamos mano del referente de José Martí: "nuestra América". Nuestra América involucra al "hombre natural", esto es, al "mestizo autóctono [que] ha vencido al criollo exótico",[6] y que es uno o se tiene que hacer uno y "hermanar" con el indio y con el negro.[7] El sentido de unidad que piensa Martí resulta ser clave. No para soslayar las diferencias y heterogeneidades, ni para menospreciar la contradicción íntima del mestizaje (que condensa la admiración hacia afuera y el desprecio hacia lo propio, el querer pertenecer y ser un paria en todas partes, el rol de emancipador junto con el rol de explotador, etc.), sino para articular y comprender que estamos de un mismo lado, con problemáticas comunes y que no pueden permanecer estancas y diseminadas.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Ciertamente en cuanto a la problematización de la pregunta por la filosofía latinoamericana hemos obviado la objeción de si realmente se trata de una verdadera filosofía o, en cambio, de un intento fallido, de ensayos o pensamientos ocasionales y diletantes, dado que los parámetros que se toman para dilucidar el punto, como ya señalamos, se hallan eurocentrados o, si se quiere, administrados por la titulación académica. Sin desconocer la diferencia entre el intelectual, o el ensayista, o el librepensador, y el profesional de la filosofía, no damos por sentado que los parámetros de legitimación no puedan ser discutibles o sean establecidos de una vez y para siempre. Pero sí cabe sospechar en este tipo de sesgos que la búsqueda de sinónimos serviría no sólo para deslindar entre un sentido riguroso y otro sentido laxo de "filosofía", sino también y fundamentalmente para jerarquizar y excluir, para decidir quiénes merecen el título de filósofxs y quiénes no. En otras palabras, en este cuestionamiento se esconde nuevamente el problema de la legitimidad.

---

5 Véase Roig, A., *op. cit.*, pp. 25 ss.

6 Martí, J., "Nuestra América", en *Sus mejores páginas*, México, Porrúa, [1891] 2004, p. 115.

7 *Ibíd.*, p. 118.

2.

Al mismo tiempo, la pregunta por el estatus de la filosofía latinoamericana, sea cual fuere la motivación, nos conduce a la temática de la identidad, sin que por ello se pretenda dar una determinación fija, ni una esencia definitoria, sino más bien como buceando en una suerte de recorrido genético o genealógico, con todas las complejidades, matices y pliegues que pudieran surgir. Se trata, además, de una pregunta que persiste, que aparece y reaparece en diferentes contextos y con diferentes horizontes hacia adelante y hacia atrás.

Así, por ejemplo, y solamente para poner un comienzo arbitrario, esta pregunta se nos presenta con José Carlos Mariátegui en 1925, en pleno apogeo de la "unidad latinoamericana"; y su respuesta es bastante contundente, al decir: "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano",[8] al que también considera latinoamericano. Más allá de este diagnóstico, cabe aclarar que en la primera formulación de la pregunta Mariátegui introduce un "ya": "¿Existe *ya* un pensamiento característicamente hispanoamericano?".[9] Esto significa, por un lado, que pregunta si ya está formado, en el sentido de llegar a ser un pensamiento maduro, consistente y con perfiles propios; por otro lado, significa que introduce una variable histórica, en el sentido de preguntar si se formó, se está formando o se va a formar. Así planteado, rechaza lo primero: "Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas" y, coherentemente: "Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea".[10] En la órbita de Martí, el drama de nuestra América consiste en que importa (y concede importancia a) lo que tendría que generar por sus propios medios y con una educación propia. Al mismo tiempo, en cuanto a lo segundo, Mariátegui extrae de este diagnóstico negativo el destino del pensamiento latinoamericano: si hasta ahora éste carece del "espíritu de la raza", de "rasgos propios", de "contornos originales",

---

8 Mariátegui, J. C, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* N° 34, México, UNAM, 1979, p. 7.

9 *Ibíd*., p. 5 (subrayado nuestro).

10 *Ibíd*., p. 7.

etc., de todos modos "está en elaboración" y tiene que formarse necesariamente, ante todo recuperando en unidad y síntesis "el alma indígena".[11] El diagnóstico negativo se revierte en un programa, como se visualiza en los *Siete ensayos* de 1928, esto es, en la necesidad de recuperar como elemento identitario el problema del indio junto con el problema de la tierra.[12]

Tiempo después de Mariátegui, Leopoldo Zea se pregunta: "¿Es posible una filosofía americana?". Reconoce que no se trata de una pregunta nueva, pero que cobra vital importancia en el contexto específico en que se formula, esto es, en 1942. Y ese contexto se condice con el mismo contexto de Mariátegui: la crisis de la cultura occidental, el derrumbe de lo que hasta entonces había sido un modelo de solución de problemas y que, con y tras las guerras, se convirtió en un problema en sí mismo. En este momento clave, dice Zea: "América, hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia. Ahora bien, este procurarse tierra firme [...] da origen a una disciplina natural al hombre en situación problemática: la filosofía".[13] Lo distintivo respecto del diagnóstico de normalidad señalado por Francisco Romero reside no sólo en la ampliación comunitaria del clima filosófico, sino también en que se trata de una necesidad. "Si América se interesa por la filosofía es porque la necesita. [...] En efecto, la filosofía no es algo dado por naturaleza a determinados hombres o pueblos, no es algo que se herede, sino algo que se hace, y se hace cuando se necesita".[14] En cuanto a las necesidades propias de la filosofía americana, Zea combina lo abstracto y lo concreto, lo teórico y lo práctico, lo eterno y lo temporal, etc., y en este sentido, la continuación de los temas de la filosofía europea junto con la formulación de los problemas circunstanciales y característicos de América, como por ejemplo la historia o el aspecto positivo de ser una mala copia.[15] Desde esta posición particular y abarcando también temas universales, la filosofía americana tiene algo que proponer frente a la crisis de los valores y la amenaza de los extremos anarquista y totalitario.[16]

---

11 *Ibíd*., pp. 7-8.

12 Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, partes II y III.

13 Zea, L., *En torno a la filosofía americana*, México, Colegio de México, 1945, p. 19.

14 *Ibíd*., pp. 21-22.

15 *Ibíd*., pp. 64 ss.

16 *Ibíd*., p. 77.

La cuestión resuena nuevamente en un libro de Augusto Salazar Bondy de 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que se divide en tres partes: la descripción, la prescripción, y el debate acerca de la existencia de un pensamiento filosófico hispanoamericano, al que considera de manera unitaria, esto es, sin diferenciación de nacionalidades y bajo el presupuesto de la unidad americana. En la primera parte, Salazar Bondy traza las coordenadas históricas y su periodización desde 1492 y la conquista, descartando la inclusión de las culturas originarias por tratarse de referencias mitológico-religiosas, sin apoyatura en textos y sin interconexión en sus múltiples manifestaciones. Más allá de lo discutible que resulta este presupuesto y punto de partida, cabe rescatar que al menos Salazar Bondy ensaya una argumentación al respecto. De todos modos, la perspectiva negativa o crítica se trasluce en los rasgos de la filosofía hispanoamericana: que fue traída e importada desde cero, y donde filosofar "es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y repetición más o menos fiel de las figuras más resonantes de la época".[17] Es decir, no sólo se copia, también se toma el qué (lo que antes llamamos "agenda") y el cómo (el método, la ilación y secuenciación de partes), del filósofo de moda en la época, y aunque ese copiar se haga mal, en vez de deducir –con Zea– la creatividad (o el "hacer lo malo" de Homero Manzi,[18] diríamos por acá), Salazar Bondy concluye en un saldo negativo de superficialidad y pobreza, la falta de método (lo que a su vez imposibilita el asentamiento de una tradición) y de originalidad. "No hay, pues, tal sello [que permita identificar al pensamiento hispanoamericano], a menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones".[19]

Por un lado, la minuciosidad de la reconstrucción de Salazar Bondy permite poner sobre la mesa un estado de la cuestión muy pre-

---

17 Salazar Bondy, A., *¿Existe la filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 37.

18 "Nuestra pobre América a la que parecía no corresponderle otro destino que el de la imitación irredenta [...]. Todo lo que cruzaba el mar era mejor y, cuando no teníamos salvación, apareció lo popular para salvarnos [...]. Lo popular no comparó lo malo con lo bueno. Hacía lo malo y, cuando lo hacía, creaba el gusto necesario para no rechazar su propia factura". Manzi, H., "Lo popular", citado por Galasso, N., *¿Cómo pensar la realidad nacional?*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 24

19 Salazar Bondy, A., *op. cit*., p. 39.

ciso y riguroso; pero, por otro lado, la perspectiva negativa se solapa con presupuestos acerca de la producción y el estatus de la filosofía, o lo que antes llamamos legitimación. Aunque se mantiene en cierta imparcialidad al momento de reconstruir el debate entre quienes abrazan y quienes rechazan la existencia de una filosofía latinoamericana, el resultado de su investigación desemboca en la prospectiva de neutralizar la alienación de la conciencia mixtificada que se engaña al considerar la copia como si fuera original, y emprender un camino de liberación destructivo / constructivo.[20] Más allá del punto, el análisis de Salazar Bondy arroja una sensación amarga y simultáneamente provocadora.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Ahora bien, como señala Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), el que esta pregunta ocupe un primerísimo lugar denota un complejo determinado, un sentimiento de inferioridad o de mala copia, cuya contrapartida denota a la vez un regateo análogo al de la humanidad respecto de los nativos en el debate entre De las Casas y Sepúlveda. El latinoamericano es el que "se ha rebajado a subhombre",[21] de lo que se seguiría una suerte de sub-filosofía. Pero así como los griegos o los franceses no se preguntaron por la legitimidad de su filosofar, sino que simplemente filosofaron y ya (no casualmente el libro está dedicado a José Gaos), de la misma manera en Latinoamérica hay que lanzarse a filosofar, pero desde una realidad específica, que ha variado sustancialmente respecto de las épocas anteriores y que requiere, ante todo, un proceso de desenajenación. Que Europa se siga considerando arquetipo del filosofar no significa que el proceso de asimilación y apropiación no sea original, precisamente porque ese filosofar ha perdido su autenticidad original pero, gracias a la fagocitación, ha ganado una autenticidad americana. La clave residiría en que nosotros comprendamos esa separación. Dicho de otra manera, aparte o junto con la continuidad, Zea reconoce el rol del oprimido y alienado: "El conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la humanidad expansiva del conquistador y dominador".[22]

---

20 *Ibíd*., pp. 104 ss.

21 Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, [1969] 2010, p. 16. La ilación de Salazar Bondy con este texto de Zea la presenta Adriana Arpini en el Conversatorio que señalamos abajo, en la última nota de esta presentación.

22 *Ibíd*., p. 38.

Más aún, la metafísica europea se ha ocupado de lo abstracto, del hombre en general, pero no de lo concreto, de los seres humanos; por lo tanto, ese universal abstracto se convierte en la noche en que todos los gatos son pardos –un revés de la crítica de Hegel–, porque supuestamente queriendo incluir, en realidad fractura. De alguna manera, desde esa exterioridad no reconciliada se construye la filosofía americana, que interioriza esa misma fractura en términos de elite y pueblo.

Pocos años después Leopoldo Zea vuelve sobre el tema en *La filosofía latinoamericana* (1976), planteando la misma pregunta acerca de la existencia de tal filosofía y partiendo de la consideración de la pregunta misma como un acto propio de la filosofía. Pero en este caso, recogiendo las experiencias anteriores, y en especial el carácter filosófico de la pregunta misma, Zea concluye y en cierta medida cierra el tema por tratarse de "una pregunta ociosa", ya que "la preocupación misma y el afán por darle respuesta era ya una forma de reflexionar filosóficamente".[23] La autenticidad consiste, según Zea, en dedicarse a los problemas específicos que atañen a la realidad concreta de los latinoamericanos, lo que lleva a pensar entonces que no sólo se presenta una diferencia respecto de la agenda y de las prioridades, sino también incluso de matices que modifican el tratamiento de problemas que tal vez puedan ser comunes y, sin embargo, adquieren tonalidades o modalidades tales que se vuelven completamente diferentes.

Pese a la intensidad y longevidad del debate, y pese a la clausura que parecía tener ya en la década del '60, la pregunta resurge y regurgita. Pongamos sólo dos ejemplos más para ilustrar el periplo, aunque quizás ya se ubiquen en otro registro y como resonancias. En el primer caso, en los '70, Roberto Fernández Retamar comienza su *Todo Caliban* con la pregunta de un periodista europeo "de izquierda": "¿Existe una cultura latinoamericana?", y prosigue: "La pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica" –en referencia a la divisoria de aguas, que generó la revolución cubana, entre los intelectuales burgueses europeos nostálgicos del coloniaje y los intelectuales latinoamericanos–, "y podría enunciarse también de esta otra manera: «¿Existen ustedes?»".[24] El presupuesto del coloniaje involucra tanto a las derechas que nos han esquilmado como a las izquierdas que buscan orientarnos piadosamente, dice Retamar,

---

[23] Zea, L., *La filosofía latinoamericana*, México, EDICOL, 1976, p. 27.

[24] Fernández Retamar, R., *Todo Caliban*, Buenos Aires, CLACSO, [1971] 2004, p. 19.

precisamente porque ambas consideran a la cultura latinoamericana no como una producción original, sino como una copia deformada, un "eco desfigurado".[25] El dato clave, que Retamar enaltece desde Martí y Bolívar, y que diferencia a la cultura latinoamericana de las demás, es el mestizaje como instancia irreductible a un solo origen y como peculiaridad respecto de otras formas de colonialismo. La figura de Caliban, entonces, el deforme esclavo de Próspero en *La tempestad* de Shakespeare, por un lado remite genealógicamente a "caníbal" y a "caribe" y, por otro lado, al sometido y dominado que asimila el lenguaje y la visión del conquistador, pero justamente por eso es capaz de revertir el instrumento, maldecir con la plaga roja y rebelarse convirtiéndose en símbolo.

En este caso de Retamar, la pregunta que nos guía ya aparece como desfasada, como una provocación superficial que, no obstante, motiva a argumentar –visibilizando la especificidad del Caribe–, o como la nostalgia de un tutelaje simbólico fracturado e incapaz de captar la exterioridad. Sea como fuere, este tipo de cuestionamientos persisten y reaparecen en otros formatos con la misma mordacidad y socarronería. El segundo caso que analizamos a continuación no encaja exactamente con la pregunta, pero resuena en el mismo sentido.

Ya entrado el siglo XXI, la revista *La Biblioteca* lanza en 2005 un número doble con el provocador título "¿Existe la filosofía argentina?", y con plumas de la talla de Oscar del Barco, León Rozitchner, Arturo Andrés Roig, Oscar Terán, Rubén Dri, Hugo Biagini, y muchxs otrxs. En la "Editorial" la revista recoge el legado de Alberdi, y en la presentación Horacio González nos entrama, desde la alegoría de la caverna de Platón y con la interpretación de Conrado Eggers Lan, en la elipsis de los significados encubiertos, en particular entre una filosofía argentina y la filosofía en la Argentina.[26] El volumen está dividido en secciones: "Meditaciones", "A la búsqueda del filósofo argentino", "Sombras de la filosofía universal", "Voces clásicas", "Sensibilidades críticas", "El congreso de 1949", "Literatura y filosofía", "Universidad y filosofía", "Labor biblio-

---

[25] *Ibídem*. "[A] veces a algunos latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas copias de europeos [...], así como a nuestra cultura toda se la toma como un aprendizaje o una copia de la cultura burguesa europea («una emanación de Europa», como decía Bolívar)". *Ibíd*., pp. 21-22.

[26] González, H., "Acerca de la existencia de la filosofía argentina", en *La Biblioteca* 2/3, Buenos Aires, Biblioteca Nacional Argentina, 2005, p. 4.

tecológica" y "Semblanzas". El itinerario parece ingeniosamente creativo, amplio, heterogéneo y cautivador; contiene nombres, corrientes, textos, problemas, más apegados a lo establecido o más animados a lo ensayístico. Más allá de la impresión que cause en lxs lectorxs, y más allá de las derivaciones laberínticas que proliferen como bifurcaciones en cada uno de los trabajos del volumen, la pregunta inicial retumba como desde un cielo inasible.

Desde luego, también nuestro muestrario aquí queda incompleto o interrumpido. En esta tesitura se podrían incluir más referencias que reformulan la legitimación, o que la vuelven a foja cero, que la reducen a historia de, o a qué pasa con la filosofía europea en nuestras tierras; y esto se hace desde libros, artículos o simplemente desde posteos frenéticos en las redes sociales. Sin embargo, hay un punto donde la pregunta se agota y nos agota, como bien señaló Zea, en cuanto de un lado sólo se reafirma un prejuicio y del otro vibran temas actuales con honda significación histórica, temas que nos interpelan generacional y trans-generacionalmente. Hay un día en que comprendemos que la emulación ya no tiene sentido, no sólo porque hacemos algo distinto simplemente al traer la filosofía europea a nuestro ámbito, sino también porque no nos mueven las mismas motivaciones y detalles, y con apenas un poco de aire nos damos cuenta de que la agenda es diametralmente diferente. Hay un día en que se alza el llamado de la tierra, y mientras nos preguntábamos por la legitimidad, o por la falta de rigor técnico, por debajo nos atraviesa el contenido, lo más importante, lo que pletóricamente brota y no deja de estar. Hay un día que dejamos de ver el desierto para hurgar en la desertificación, un día en que aprendemos a lidiar con el miedo –clasemediero, académico, librepensante– a pensar lo nuestro, para abrirnos con Rodolfo Kusch al doble filo del juego y al pensamiento simbólico, esto es, a la inmensidad, "a la totalidad de lo que deberíamos pensar".[27]

3.

Surge así la necesidad de este dossier sobre los problemas y propuestas acerca de la filosofía latinoamericana o nuestroamericana. La activi-

[27] Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Fundación Ross, [1976] 2000, p. 17.

dad comenzó con un Conversatorio virtual en plena pandemia, con la participación de Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo), Alejandro De Oto (CONICET, Universidad Nacional de San Juan), Paola Gramaglia (Universidad Nacional de Córdoba) y Matías Farías (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz), en el marco del espacio curricular Perspectiva Filosófico-Pedagógica II, del Profesorado de Ciencias Naturales, del Instituto de Formación Docente y Técnica N° 24, de Bernal, Provincia de Buenos Aires.[28] Ahora se extiende a un conjunto de invitadxs: Carlos Casali, Fernán Gustavo Carreras, Zulma Palermo, María Eugenia Borsani, Matías Soich, Alberto Staniscia, Sebastián Pimentel Prieto, Clara Ruvituso, junto con Matías Farías y Paola Gramaglia, a quienes desde ya agradecemos profundamente haber aceptado este desafío. La invitación se vertebró a partir de una serie de preguntas disparadoras:

1) ¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta por la existencia, o por la legitimidad, de una filosofía latinoamericana (entendida ésta problemáticamente, y en un sentido muy amplio, como nuestroamericana, incluyendo la región y las regiones, la diversidad de culturas, etc.)?
2) La filosofía latinoamericana, ¿trata solamente de la recepción y reproducción de ideas, corrientes y problemas, de la filosofía central/occidental, o contiene una especificidad y temáticas propias? Y en caso de esto último, o incluso en caso de que la recepción suponga una apropiación particular, ¿en qué consistiría su especificidad u originalidad?
3) ¿Cuáles serían aquellas obras, autores, problemas, o corrientes, que según tu opinión no podrían faltar en una suerte de *corpus* de la filosofía latinoamericana, que por cierto sería un recorte (y, por ende, no exhaustivo), pero que al menos proponga una muestra representativa y variada?

En lo sucesivo deseamos con entusiasmo proseguir en estas actividades con más jornadas, publicaciones y articulaciones sobre esta misma temática. Hacemos extensiva la invitación a enviar sus textos a cualquiera que, al leer este dossier, se sienta interpeladx a retomar algunas de estas preguntas o a discutir algunas de las perspectivas que aquí se ofrecen.

---

[28] Conversatorio disponible en: https://youtu.be/pEcRp3m9Vq8.

Culturas criollas y culturas fronterizas: de Rodolfo Kusch a Laureano Segovia y Aurelio Núñez

ZULMA PALERMO
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA)

Quisiera iniciar estas reflexiones reproduciendo la puesta en discurso por Roque Justiniano[1] de una vivencia significativa:

> *Los cuentos de los abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos* nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo, no teníamos ropa: vestíamos sólo ponchito, y nos fajábamos con hierbas así todos en nuestro pueblo, no teníamos nada. Pues *como tú quieres ahora verlo* yo te lo voy a mostrar. Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo, la flecha roma, la flecha puntiaguda, la flecha-puñal, las mirará también la gente. Con ellas ciertamente

[1] Chirigüano de la Misión Che-Renta en Tartagal, corazón mismo del Chaco Salteño y que por los años 70, fecha de este enunciado suyo, ya había superado la edad septuagenaria.

> ganarás allí dinero. ¡Llévalas, llévalas y muéstralas! Yo vivía absolutamente desnudo en mi pueblo. *Entonces, eso era; ahora, las llevarás*. Has de llevar mi foto, llévala y muéstrala allá lejos. Que se asombren de mi pobreza en medio de los muchos que son.[2]

Enunciados como éste convocan, a quienes tenemos la responsabilidad de pensarlos, a adoptar una actitud reflexivamente ética y política pues, como afirma Edward Said, "la conciencia crítica no es sino una irreparable predilección por la alternativa".[3] Esa conciencia crítica nos impele a señalar y analizar, discutir y polemizar, pero no sólo para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, sobre todo, para tratar de transformarlo. Por eso inicio acá estas reflexiones con un interrogante –ejercicio elemental del hacer intelectivo– que busca respuestas acerca de la posible relevancia del pensamiento kuscheano en este presente planetario invadido por múltiples pandemias. Este interrogante inicial deja proliferar muchos otros, en particular el que atañe a indagar acerca de si –desde el momento de su enunciación central en la década de 1970– los principios por él sostenidos dan cuenta de alguna transformación en el orden social y cultural en este "lugar" de los Andes Centrosudamericanos en el Noroeste Argentino (NOA).[4]

En la América Latina de los '70 –campo intelectual al que pertenece Rodolfo Kusch– los intelectuales se sentían en condiciones de generar un conocimiento capaz de producir cambios radicales en las estructuras de la sociedad, ya sea por la proyección directa de las prácticas discursivas del saber hacia las prácticas sociales, o por su potencialidad para generar un "compromiso" político desde la construcción de ideología. Esto implicaba la configuración de una especial categoría, la de los "intelectuales comprometidos" (variante criolla del intelectual orgánico gramsciano), que creyó tener una

---

2 El destacado es mío. Testimonio incluido en Zigarán y Barrios, *Antología I*, en Palermo, Zulma y Altuna, Elena, *Literatura de Salta. Historia Sociocultural I*, Salta, Universidad Nacional de Salta, 1997, pp. 56-57. Este texto fue relevado por Wolf Dietrich, publicado en el año 1986 en *El idioma chirigüano*.

3 Said, Edward, *El mundo, el texto, el crítico*, Barcelona, Dédalo, 2004.

4 El pensamiento de R. Kusch suscita múltiples espacios de reflexión académica. A manera de señalamiento: Rubinelli María L. (Coord.), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, San Salvador de Jujuy, EDIUNJU, 2001; y Tasat, José A. y Pedro, Juan P. (Coord.), *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, EDUNTREF, 2013.

función política propia y distinta de las otras esferas de la sociedad, función que lo colocaba en un lugar políticamente militante. Veamos entonces una posible articulación del lugar de enunciación de Kusch después de su "primera época" con el presente, cuando sus concepciones acerca de las formas de manifestación de la cultura popular estaban todavía distantes de sus postulaciones acerca del *estar-siendo*, elaboradas éstas acabadamente por su contacto más directo con las gentes en su "suelo" al radicarse en el NOA (Noroeste Argentino), en su experiencia participante en esas formas de vida.

Busco así comprender la mirada y la percepción volcadas en el discurso de Justiniano en pos de indagar en una posible actualización de un estilo de pensamiento propio, existente todavía en el subsuelo de la cultura que, según Kusch,[5] persistía en los espacios rurales y en los suburbios de nuestras ciudades. El enunciado de Justiniano subraya definidamente la condición de marginalidad y "desnudez" en la que persiste la vida de las gentes marcadas por la diferencia colonial.[6] Advierto que la formación social de la que da cuenta se construye desde una autopercepción dicha literalmente: el yo que enuncia define, desde la experiencia expresada en testimonio, la situación histórica a la que la comunidad se encuentra sometida desde los comienzos de la escritura que de ella hacemos en Occidente.

1. Realidad comunal vs. "patio de los objetos"

Lo que en el presente de la enunciación se inscribe, repite los "cuentos de los abuelos" que reiteran esas experiencias, aunque de otro modo, en el momento de esta pronunciación. La calidad diferencial señalada por el anciano adviene sobre la relación desnudo / vestido que, en clara metonimia, se desplaza a bárbaro / civilizado, acá / allá, marcando la negatividad con la que se ha investido a la cultura expropiada: el /acá/ ha sido y sigue siendo definido como /bárbaro/

---

5 Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976; *Esbozo de una antropología americana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1976.

6 Tanto Aníbal Quijano como Walter Mignolo, dos referentes centrales de la opción decolonial, entienden que esta diferencia es la que, en términos de Mignolo, "consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica" (Mignolo, Walter, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Barcelona, Akal, 2003, p. 39).

en tanto /desnudo/. Si /antes/ la desnudez debió ser cubierta para alcanzar la posibilidad de humanización borrando la diferencia visible, /hoy/ esa misma diferencia persiste y puede ser mostrada en los objetos de uso, en las puntas de flecha y en las fotografías que se exhiben y se mercantilizan como exponentes "folk" en el mundo de /allá/, objetos exóticos y decorativos en tanto mercancías, todos ellos significantes de la perdurable distancia entre sujetos que interactúan en distintas situaciones de producción material, pero sin modificar la forma y tipo de relación que los caracteriza. Es legible, así, la percepción de lo que los avances de la modernidad y el desarrollo producen en los "condenados de la tierra", como los define Fanon en la condición paralela de los afrodescendientes.[7]



Se me presenta acá el "patio de los objetos" donde éstos, al ser manipulados por los intermediarios que transforman los elementos de uso cotidiano comunal en el espacio "rural", son llevados al plano de "mercancías" convertidos en valor de cambio para las transacciones urbanas. Es el pasaje del "utensilio" a los "objetos" que, entiende Kusch, "crean un mundo paralelo al mundo real".[8] La experiencia de Justiniano da como consecuencia un *saber* devenido de su mundo, de su realidad, consciente del tipo de relación que le impone la explotación centenariamente padecida no individualmente sino por su comunidad. El discurso produce así un doble efecto: a la vez que puede leerse como protesta y, por eso, dejar abierta una posible salida, contradictoriamente da lugar a la idea de la imposibilidad de cambio, de una aceptación de esa realidad, pues el mundo es tal "como tú quieres ahora verlo". La relación yo / tú no se da en un vínculo de reciprocidad sino de sujeción, de la insalvable distancia entre una "interioridad" comunal y una "exterioridad" que la objetualiza.

Habría acá la manifestación de una conciencia del "estar-siendo", de una instancia autoperceptiva que da cuenta de la "frontería" entre el ser y el estar en tanto expresión de "lo diferente". Dicho de otro modo, la existencia de una subjetividad en la que se conjugan polémicamente el polo del ser-alguien propio de la modernidad y

---

7 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (1961).

8 Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Bonum 1980 (1962), p. 133.

el estar que define la "manera de vivir de los americanos". La hermenéutica kuscheana de los '70, sostenida en su convivencia con el "suelo" de esa cultura, por esos mismos años está "encarnada" en la palabra de Justiniano cuya voz asume la condición a la que las gentes de ese suelo se encuentran sometidas, lo que da cuenta del "funcionamiento dinámico de la cultura" y sus vínculos con los sistemas interpretativos que la construyen.[9] En los '70, entonces, cuando Kusch sistematiza sus reflexiones en torno al "pensamiento mestizo", ese pensamiento está siendo expresado literalmente por relatos emergentes de esa cultura. Ya no es la mirada puesta en el texto del estudioso que "sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco" con el que inicia su recorrido por la *América profunda*, sino la voz de ese "otro mundo misterioso e insoportable" la que se autointerpreta.

En esa dinámica intervienen tanto factores internos como externos que, en el contexto geopolítico local, dan como efecto relaciones conflictivas, pero también productivas entre /el afuera/ y /el adentro/ que acentúan ese lugar entre-medio acerca del que veníamos pensando.[10] En esa dinámica fronteriza se multiplican los haceres creativos de las culturas en los márgenes, tanto en el orden de la producción económica y la posesión territorial[11] como en la simbólica. Recorto acá el campo relativo a la producción de conocimiento, en el cruce de la incorporación de tecnología con saberes ancestrales cuyo soporte se produce, en gran medida, por la apropiación –fagocitada– de la técnica de la escritura. Ese proceso es advertido por quienes en las comunidades dan cuenta de ello, como acontece en el

---

9 Escribe Juri Lotman: "La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados. Las explosiones de algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto, sin embargo, no excluye su interacción. Así, por ejemplo, la dinámica de los procesos, en la esfera de la lengua y de la política, de la moral y de la moda, demuestran las diferentes velocidades de movimiento de estos procesos" (Lotman, Juri, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 26).

10 Palermo, Zulma, "Fronterías y diversalidades", en Barei, Silva y Gómez Ponce, Ariel (eds.), *Lotman revisitado. Perspectivas latinoamericanas*, Córdoba, CEA Ciencias Sociales y EDICEA, 2022, pp. 55-68.

11 Surgen en ese contexto múltiples microemprendimientos "fronterizos" en barriadas urbanas que, apoyándose en la estructura de cooperativas, incorporan el plus de saberes devenidos de diversas memorias sociohistóricas del trueque (v. gr. Cooperativa Provincial de Alimentos en la Ciudad de Salta). En Siñanis, Cristina y Palermo, Zulma, "Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha", Revista virtual *Millkayac* de Ciencias Sociales, Vol. II, N° 3, Universidad Nacional de Cuyo, 2015, pp. 105-113, damos cuenta de alguna otra de esas formaciones.

relato de Laureano Segovia[12] cuando se refiere a las cuestiones que impulsaron su acceso al alfabeto, lo que habría de dar lugar a una importante y proficua actividad letrada hasta su muerte:[13]

> Mi papá *era un pobre viejo que no tenía nada, no sabía nada; totalmente no sabía nada, ni leer ni escribir. Lo que entendía él era solamente conversar, palabras.* Cuando era chico me gustaba escuchar, por eso yo tenía mucha experiencia en las palabras de mi papá. Mi papá dijo: "Mirá hijo, no tengo estudio, lo que tengo mucho para contar es mi palabra".[14]

Esta toma de conciencia –con la expresa manifestación de inferioridad– lo impulsa a ingresar al mundo de la letra de otro modo a la que impone el Estado que obliga a los niños wichí en el presente de la enunciación a escolarizarse en sus instituciones. Se advierte así un cambio significativo en la autopercepción comunal que reacciona ante la presión que la educación formal impone al utilizar la lengua castellana, mientras en el espacio doméstico los escolares siguen usando sólo su lengua. A ello se suma el hecho de que los contenidos impartidos no incluyen aspectos históricos ni culturales de su memoria, pues aún los "manuales" en uso siguen dejando a los "indios" recluidos en el pasado, sin existencia en el presente, moldeando así subjetividades sin pertenencia. Ésa es la carencia que obstaculiza su derecho a la posesión de la tierra y lo que obliga al cambio:

---

[12] Escritor e historiador wichí, autor de cuatro libros, tres de ellos en edición bilingüe, escritos con la finalidad de preservar y difundir aspectos históricos y culturales de su pueblo para entregarlos a las escuelas de educación intercultural en la zona. Son ellos: *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados*, en lengua wichí, Salta, Ed. Víctor Hanne, 1996; *Nuestra Memoria. Olhamel Otichunhayaj,* Edición bilingüe wichí-castellano, Buenos Aires, EUDEBA, 1998; *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo,* Edición bilingüe wichí-castellano, Salta, Secretaría de Cultura, Colección Ex Libris, 2005; *Olhamel ta ohapehen wichi – Nosotros los wichi*, Edición bilingüe wichí-castellano, Salta, AECID, 2011. Muere en febrero del 2021.

[13] El editor de la obra completa del autor, Carlos Müller, explicita: "La obra de Segovia no se trata de una tarea individual, es en esencia y por principio colectiva, realizada a lo largo de varias décadas e involucrando a cientos de personas de diferentes etnias, y ayuda a la reconstrucción de hechos significativos que involucran a los pueblos chaqueños desde sus propias miradas, es decir, desde una práctica cultural social participativa" (Müller, Carlos, *Tewok. Obra bilingüe castellano-wichí completa de Laureano Segovia*, Salta, inédita, 2018, p. 4).

[14] Conversaciones entre Segovia, Ricardo Bima y Carlos Müller registradas e incorporadas al film documental *Tewok.* Salta, 2019. El destacado es nuestro. Volcamos reflexiones sobre esta dinámica en Palermo, Zulma y Müller, Carlos, "¿Habrá un después para Nuestramérica?" en González, Horacio y Giuliano, Facundo, *Las resquebrajaduras del presente. Virus, neoliberalismo y humanidades*, edición virtual de la Biblioteca Nacional, 2020, pp. 536-564.

> Y viene gente por el reclamo de tierras, viene comisión, el gobierno era Ulloa. Ellos tenían reunión en San Luis, organizaba un grupo de los criollos y un grupo de los wichí. Salimos de Misión la Paz, voy ahí en bicicleta, temprano, entonces llegamos y habla en voz alta: "Señores, les voy a preguntar a los criollos y luego a los wichí: si es verdad que la tierra es de ustedes necesito un escrito, muéstrenme". Primero le preguntaba a los chaqueños, y los chaqueños viejos levantaban un libro. "Este trabajo es nuestro". Bueno, ahí está. Ese señor que hablaba agarraba y miraba. Pasando esto, a los wichí: "Si es la verdad que la tierra es de ustedes levanten la mano con el libro de ustedes". Nada. Todos bajaron el brazo. Ninguno presentó el trabajo. Los criollos estaban muy contentos porque ellos les ganaron a los wichí. Ellos presentaron el trabajo, pero los wichí no. A la noche, por ahí de madrugada, pensando, ¿qué voy a hacer? *Lo que voy a hacer, yo voy a escribir*.[15]

Es así como Segovia –quien ya había comenzado a escribir en su lengua– se propone dar forma a un libro como testimonio de la posesión ancestral de su gente; sale a recorrer las comunidades para registrar entrevistas con los más ancianos acerca de sus costumbres, de los nombres originales de los parajes que habitaban y la cultura de los wichí. Escribe y logra publicar, con la ayuda de la Asociación Lhaka Honhat, el primer libro escrito por un wichí en su propia lengua acerca de su pueblo. Con esa herramienta "civilizatoria", Segovia aporta datos desde la memoria colectiva oral y efectúa una doble reivindicación: de su territorio y de su lengua.[16]

La respuesta comunitaria a través de la narración de Segovia implica la puesta en acto de un requerimiento para avanzar hacia la generación de su *re-existencia* mediada por la tecnología escrituraria y fílmica, manifestaciones en las que se revitaliza la memoria guardada en relatos orales. Es una propuesta que asume la responsabilidad de actualizar esas memorias para posibilitar la re-configuración de autoafirmación y que se proyecta a manifestar lo que se quiere decir, a la vez que decidir lo que se quiere ser, hacia dónde proyectar el hacer y cómo autorepresentarse. Por eso lo que se narra y/o escribe en estos textos no es de ninguna manera una actualización de un pasado al que

---

15 Versión registrada en el film *Tewok*. Destacado de la autora.

16 Palermo, Zulma y Müller, Carlos, *op. cit.*, pp. 552-555.

se pretenda retornar, sino "historias que forman parte de un complejo entramado de significaciones políticas y culturales, en donde el discurso interpela al presente y proyecta hacia el futuro sus expectativas y reivindicaciones".[17] En ese proyecto, en el presente de la recopilación, se encuentran reiteradamente expresiones como ésta entre los testimonios recogidos por Segovia:

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



> Hoy en día tenemos hijos que son criollos, ellos ya hablan castellano, saben escribir en el papel y todos los chicos de ahora son muy diferentes, nosotros los antiguos éramos matacos.
>
> Yo digo que está bien, nuestros hijos ya son educados, por más que me voy a morir, nuestros hijos van a quedar, pero ya no van a sufrir.
>
> Ésta es mi palabra que yo dejo para ustedes, que soy persona anciana.
>
> "Yo me llamo Juan Felipe, mi lugar es Alto de la Sierra".[18]

"Ser criollo" es el resultado no sólo del uso de la lengua castellana, sino la posesión de la técnica escrituraria, proceso de cambio hacia un "estar siendo", siempre que tales usos se entramen con la propia memoria que es lo que puede darles re-existencia como lo entiende Segovia: "Nosotros ya tenemos un camino en el trabajo de recuperación de las historias".[19]

Esta re-construcción que posibilita proyectar hacia adelante la vida de las comunidades, se repite en muchos espacios de este territorio como el que se concretara en la comunidad qom de Pampa del Indio (Provincia del Chaco), que asume la responsabilidad de preservar su memoria en un libro,[20] a sabiendas de la importancia de

---

17 Quintero, Pablo, "Prólogo", en Núñez, Aurelio, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Chaco, Pampa del Indio Editores, 2014, p. 11.

18 Segovia, Laureano, *Olhamel Otichunhayaj / Nuestra memoria. Obra Completa*, con fotografías de Guadalupe Miles, Salta, AECID y Gobierno de la Provincia de Salta, 2011, p. 95.

19 Müller, Carlos, *op. cit.*, p. 488.

20 Escribe Pablo Quintero en el "Prólogo" que la comunidad "...desde fines de 2010 hasta mediados de 2012 [...] se dio a la tarea de narrar sistemáticamente buena parte de sus memorias y sus historias con la finalidad de ser compiladas en un libro. Tal publicación debía cumplir dos motivaciones centrales. Por una parte, debía reunir la historia del pueblo qom de Pampa del Indio y sus relatos más representativos; y al mismo tiempo, debía constituirse como un instrumento a colaborar en las prácticas pedagógicas de los proyectos educativos que la comunidad qom adelanta en esa localidad. En último

la letra como instrumento de autopreservación y de lucha. No se trata sólo de resguardar la memoria conservada todavía en los relatos fragmentarios de los mayores, sino –en simetría con las manifestaciones de la comunidad wichi– de un arma de lucha contra el avance territorial de blancos y criollos, como expresa Canuto Ramírez, uno de los integrantes del Consejo Qompi:

> Y ahora lo que estoy diciendo: los libros. Acuérdense que el día de mañana cuando tenga la edad que tienen ahora esta gente (los ancianos), el día de mañana van a decir: "El libro, mirá cómo hicieron, no sé si sacaron permiso a quién, si al juez, al comisario o al intendente para que haya este libro", pero hay que tener la cabeza en lo que yo digo, hay que tener seguro el libro como está. Porque va a venir nuestro enemigo, pero ya está el libro.[21]

En ambas situaciones las inquietudes de los narradores se canalizaron a través de tecnología fílmica y grabada en audio, provista por sujetos blancos interesados en colaborar en la re-existencia de esas culturas. En el primer caso se encarnó en agentes culturales que no pertenecen al espacio académico de investigación; en el segundo, como resultado de un extendido proceso de convivencia de estudiosos universitarios con la comunidad. Nos encontramos así con una trasformación importante en los modos de construir la relacionalidad entre los blancos y los "otros", pues la mediación que se concreta entre éstos responde a una aspiración de Rodolfo Kusch, quien señalaba "la necesidad de reinscribir el pensamiento antiguo/tradicional andino en el presente como una intervención cultural y política y una contribución a la transformación social de Argentina".[22]

Esta forma de acción define una clara distancia con respecto a las prácticas propias de "intervención" de los agentes blancos (investigadores, operadores de las distintas iglesias, ONG varias, entre otros) que buscan mejorar las formas de vida de las comunidades aborígenes.[23] Uno de los datos más significativos es la estrategia

término, el libro debía también servir como presentación «al mundo» del pueblo qom…" (Quintero, *op. cit.*, p. 12).

21 Núñez, Aurelio, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Chaco, Pampa del Indio Editores, 2014, p. 178.

22 Mignolo, Walter, *op. cit.*, p. 234.

23 Una de las jóvenes universitarias participante en el emprendimiento de Pampa del Indio comenta: "La experiencia de Pampa permitió jornadas de encuentros y de escuchas largas, muy largas, De reuniones intergeneracionales, de compartir cocina (cocinamos juntas y aprendimos secretos de cocina) y mesa larga, de hacer compras

utilizada por Segovia, que se apropia de la técnica de la entrevista, herramienta que fuera exclusiva de los agentes académicos, para relevar los relatos del heterogéneo abanico de emergentes del grupo wichí en su territorio. De modo tal que se constituyen como discursos políticos en la medida que permiten reflexionar acerca de esas condiciones, enfrentando los "miedos" advertidos por Kusch en *América profunda*, para abrir opciones gestadas en esa memoria y generar salidas desde sus formas de "estar siendo".

Es así que en la trama de esos relatos se encuentra activa la conciencia de "los patrones de explotación, dominación y conflicto" desagregada en los intersticios de las experiencias vitales narradas: cambios territoriales, desalojos forzosos, deforestación, avance negativo de la modernización tecnológica, diferencia de raza, diferencia de género. Se trata de la discursivización, relevada en la vida misma, del patrón de poder que conceptualiza Aníbal Quijano desde el lugar de enunciación que sostiene el pensamiento de la modernidad/colonialidad.[24] De modo que, entonces, en estos libros no sólo circula la vieja memoria comunal sino, simultáneamente, se encuentran en ellos inscriptas las formas de organización para la resistencia y la restitución de los "derechos humanos" de los que son despojados.

2. Procesos de transformación y pensamiento "amerindio"

El amplio y heterogéneo repertorio de relatos incorporados en estas publicaciones informa sobre la circulación de un saber propio de este lugar del mundo, de un pensamiento que se origina en este *suelo* y que, en nuestras sociedades, responde a una genealogía distinta y distante de la que amasó la modernidad. En el recorrido por esas páginas hay claras definiciones al respecto. Sobre el proceso mismo afirman: "Va cambiando el tiempo, ahora están pisando distinto, hubo un cambio hacia una vida nueva".[25] Ese proceso se concreta puntualmente asentado en la mirada contrastiva entre pasado y presente:

y sobre todo de intercambiar gestos, palabras, miradas y reflexiones. Ese compartir no fue solamente un aprendizaje para nosotros (los de afuera), también fue para los que vivían en Pampa. De allí surgieron grandes y lindos proyectos que pudieron materializarse". (En conversación personal con la autora).

24 Quijano, Aníbal, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo, *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, pp. 59-69.

25 Núñez, A., *op. cit.*, p. 17.

> Nosotros estamos mirando al pasado, en el presente y al porvenir, es decir, desde el futuro que va a venir. Es como lo que estoy pasando, lo que estoy diciendo, nosotros estamos mirando desde el pasado, analizamos, buscamos el diagnóstico, nos preguntamos por qué los pueblos no participan en los organismos del Estado, en el funcionamiento del pueblo, en el registro, como juez de paz, en la comisaría, en los hospitales.[26]

El relato sostenido por cada uno de los narradores (algunos de ellos integrantes del Consejo de Ancianos Qom) es escuchado por toda la comunidad en las grabaciones, lo que, junto a su posterior inscripción textual, produce una dinámica altamente productiva. Se lee, en la participación de los miembros más jóvenes de los grupos, expresiones de sorpresa, dado su desconocimiento de lo que se narra, y la necesidad de establecer relaciones comparativas entre lo que fue y lo que es, que dejan en descubierto los valores comunales perdidos y el deseo de darles re-existencia como forma de afirmación comunitaria. Así en lo relativo a las regulaciones que regían para el adecuado funcionamiento social, extendida a todas las prácticas de la vida cotidiana:

> Participar y organizar en la propia forma de organización del pueblo originario costó mucho tiempo. Hoy día, después de tantos años que hemos pasado y tantos dirigentes que han pasado, ancianos que acompañaron y aportaron sus ideas, los pilares están fundados y todos son fundamentalmente para el pueblo originario. Porque, así como otro ser humano que forma sus pilares de conocimiento y son los pilares que los fortalece, que lo beneficia en su futuro, nosotros también tenemos la idea de que tenemos que tener el fundamento y lo estamos construyendo en este momento en el Consejo Qompi.[27]

La mirada comparativa tiene también incidencia en la pérdida de valor ético de las prácticas políticas que fueron deteriorando progresivamente la confianza de la comunidad en sus caciques, desde el momento en que abandonaron su principio de autoridad devenido de mandatos espirituales; para modificar ese estado de cosas hoy adoptan otras formas de "organización representativa", apropiadas de la cultura blanca:

---

[26] Sixto Condutti, en Núñez, A., *op. cit*., p.158.

[27] Cristóbal Núñez, en Núñez, A., *op. cit*., p. 160.

> Hay caciques verdaderos y hay caciques que se venden. En ese tiempo, los militares buscaban al cacique, le daban unos pesos y entonces le decían "quédate tranquilo", y así se vendían, entonces nunca iban a defender a su tribu. Ahora la gente quiere tener un cacique, pero los nuevos se dan cuenta de que se pueden vender, entonces se forman comisiones con representantes.[28]

Se trata de una transformación que no se concreta sólo en las formas de vida y sus regulaciones, sino que abarca también la valoración positiva de los saberes legados por los mayores, reconocidos como "conocimiento", síntoma éste de la distancia existente entre la condición de inferioridad instaurada por la diferencia colonial y el presente de la enunciación. Es un valor afincado en la identidad otorgada por el uso de la lengua madre, que se efectiviza, cada vez más, en ediciones bilingües:

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Son conocimientos. Todavía algunos de éstos existen y otros que se fueron perdiendo con el tiempo [...]. Y bien, *fueron sucediendo muchos cambios, también dentro de una comunidad, tanto como dentro de la cultura misma.* [...] Más hoy, en la actualidad, con el tema de la inserción de la comunidad hacia la sociedad blanca, más todavía va a haber cambio. Pero nunca tenemos que dejar, tenemos siempre que rescatar una pequeña parte de la cultura, principalmente, sobre todas las cosas, *el habla, el idioma. Hoy en día es la identidad, la forma, el cómo comunicarnos con nuestra comunidad*.[29]

Esa valoración se proyecta en la perspectiva de ir más allá del propio grupo, de integrarse a la Nación formando parte de su ciudadanía: "Creo que la cosa que podríamos estar logrando, como comunidad, como pueblo qom, y que a pesar de la dominación recién estamos dando estos pasos de hacernos conocer como pueblo qom. Quizás es un proceso que con el tiempo se dará cuenta la sociedad, que estamos dentro, me refiero a Argentina".[30]

Al mismo tiempo, se emite opinión sobre la clase de saber transmitido: "Quiero contar la historia de mi padre, una persona con mucha inteligencia que le gustaba cazar, matar animales del monte y siempre

---

[28] Núñez, A., *op. cit*., p. 21.

[29] Jorge Romero, en Núñez, A., *op. cit*., pp. 51-52. Destacado de la autora.

[30] Núñez, A., *op. cit*., p. 178.

teníamos comida, no faltaba la comida y no sufríamos tanto porque siempre teníamos alimento".[31] Más claramente explicitado aún: "Ellos sabían los tiempos, y los cantos de las aves tenían significados o anuncios...".[32] En contraste con saberes adquiridos en el contacto con la cultura académica –clara presencia del discurso experto de los operadores–, se sitúa la mirada en una dimensión distinta:

> Desde la filosofía griega, el pensamiento de Grecia, en los libros uno lee que la esclavitud ya era una institución y era reconocida y la practicaban, ese pueblo. Y así a los pueblos que le fueron enseñando. Mientras que para nosotros la esclavitud no la hemos conocido, nunca existió entre nosotros. No se practicaba eso. Por eso, hoy es tiempo de reflexionar. Por qué será, eso debe ser consecuencia de que hay una filosofía que dice que el hombre también es un animal, un animal social, entonces de acuerdo a eso estaban los esclavos que eran más bajos y eran tratados como animales. Para nosotros nunca existió la esclavitud y era una cosa inadmisible.[33]

3. De la re-existencia a la producción económica

Estas tomas de posición con acciones orientadas a la actualización de las memorias culturales y de las luchas del presente se concretan de manera simultánea con otras, en similar localización geopolítica, las que –con financiamiento del Estado y/o de empresas– proponen la generación de emprendimientos con orientación al mercado. Por ejemplo, el Programa de Unidades Productivas Comunitarias[34] en Piquirenda, Fátima, comunidad tupí-guaraní ubicada en la ruta nacional 34 a 390 km al norte de la ciudad de Salta, integrada por 156 familias. El proyecto allí en desarrollo incluye a pobladores que, al momento de iniciarse, habían abandonado casi totalmente la producción "a campo".

La primera etapa (2014) se destinó a formar capacidades para la producción de miel de abejas que, en el campo de la definición cultural y económica, germinó en el mismo espacio con la gestión de otros pequeños centros de producción. Se incrementó con nuevos participantes en 2015 con la preparación de mermeladas artesanales; en 2016 se avanzó

---

31 Müller, C., *op. cit.*, p. 439.

32 Núñez, A., *op. cit*., p. 20.

33 Canuto Ramírez, en Núñez, A., *op. cit*., p. 110.

34 Coordinado por el Lic. Félix González Bonorino.

en aras de mejorar la producción agrícola y, en 2017, se instrumentó la cría de cerdos. Este emprendimiento a largo plazo es acompañado por los operadores urbanos gestores del proyecto hasta que la comunidad llega a un cierto grado de autogestión. Sin embargo, el proceso se vio sensiblemente afectado entre los años 2015 y 2019 a raíz de las políticas neoliberales esgrimidas por el Estado, ya que los microemprendimientos se redujeron muy sensiblemente tanto en la comercialización local como regional, estado de situación que terminó agravado en el año 2020 por efecto de la pandemia, pues produjo un retroceso en el proceso de consolidación de lo iniciado, dejando como saldo un retorno a la situación inicial. A partir del año en curso (2022), se reanuda el programa sumando un nuevo emprendimiento para la producción de moringa o "árbol de la vida".[35]

Estas dos propuestas de construcción del "mundo de acá", una en el orden de la revitalización de las memorias y la organización política, y la otra en el de la sustentación económica e incorporación ciudadana, parecen no tener puntos de articulación, aunque ambas –parafraseando a Kusch–[36] están asentadas en una actitud salvacionista. Una por la fe en el poder de la re-posición de las historias para afirmar la identidad que redunda en gestión política; la otra, por la creencia en el valor del "desarrollo" que hace posible el "progreso".[37]

La apuesta de Kusch por la emergencia de sociedades criollas sostenidas en una "economía seminal" en la que estas dos formas de hacer lo comunal se complementarían en "doble vectorialidad", no alcanzó acá a concretarse, posiblemente porque el vector emocional predominante en la cultura ancestral como la percibe Kusch, fue subsumido por el de la causalidad-racionalidad de los mandatos del "progreso". Junto a ello, no es dato menor el hecho de que estas propuestas fuesen diseñadas y acompañadas por operadores blancos que aproximan, junto a las tec-

---

35 El regreso a la ocupación productiva de estos grupos en su territorio –desde la mirada del Coordinador del Programa según manifiesta en diálogo privado– busca asentarse sobre tierras en disputa y dificultar cada vez más las apropiaciones por parte del sistema vigente. Estas acciones son pensadas también como instrumentos de lucha, aunque esta finalidad no siempre alcanza a ser asumida por los miembros de la comunidad.

36 Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Editorial I.C.A, 1973 (1970).

37 Agradezco muy especialmente la imprescindible lectura y señalamientos de Patricia Figueiras, Félix González Bonorino y Carlos Müller y las conversaciones sostenidas largamente en el tiempo con ellos, Pablo Quintero y Paz Concha, todos agentes de los proyectos que dan fundamento a estas páginas.

nologías básicas necesarias, su propia comprensión de las expectativas de los grupos con los que interactúan. Tal vez si estas propuestas encontraran una vía de complementación, el futuro de las comunidades sería más promisorio, pues en los fundamentos del pensamiento kuscheano no encuentro que se pronuncie por la supervivencia prístina de los restos de esas memorias sino, al contrario, la potencia emergente de sociedades nuevas, afín a la idea de "hombre nuevo" propia de los tiempos de su producción.

Coda

Este parcial recorrido que buscó entramar algunas de las líneas centrales del pensamiento kuscheano con algunos proyectos recientes de comunidades en mi territorio, aproximaron esas respuestas a los interrogantes con los que iniciaba estas páginas. Me es necesario señalar que pienso –escribo/hablo– en el seno de una sociedad criolla, limitada por mi condición de mujer fenotípicamente blanca y letrada, deseosa de comprender la dimensión de nuestras históricas contradicciones y de dar re-existencia a la parte cegada de mi memoria cultural. Este ejercicio, en sí mismo, está informando acerca de la huella que el pensamiento kuscheano deja hasta el presente, en pos de colaborar en el diseño de caminos que habiliten para la habitación de nuestro espacio amasado en el complejo entramado del mundo "criollo". Ese mundo que se inscribe en el largo recorrido del pensamiento crítico latinoamericano y que orienta el campo de sentido de nuestra "nueva conciencia mestiza".[38]

Si, como escribía al comienzo, el intelectual de este lado de la cultura-mundo opta por participar en su redefinición, no podrá hacerlo mirándose en el espejo nocional de la marginalidad, la otredad, la diversidad, la subalternidad, diseñado por la hegemonía. Necesita, en cambio, hacerlo con la experiencia del espacio-tiempo desde el que reflexiona para construir un pensamiento del lugar en el mundo al que aspira.

---

[38] Anzaldúa, Gloria, *La Frontera / Borderlands, La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016.

Sumak kawsay, un modelo de la periferia para el mundo

FERNÁN GUSTAVO CARRERAS
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO)

A finales del siglo XX, con la caída del sistema comunista, la historia parecía haber alcanzado su fin, entendido éste como meta del avance civilizatorio occidental. En efecto, los hechos parecían dar la razón al mundo capitalista. Estados Unidos quedaba como único líder mundial, y el neoliberalismo imperante era interpretado por sus teorizadores como el único sistema posible. Las contradicciones internas eran presentadas como deficiencias secundarias que se subsanarían con el pleno desarrollo del sistema. Sin embargo, el optimismo neoliberal fue sacudido con una serie de acontecimientos que mostraron sus grietas profundas. Entre ellos, los estallidos sociales allí donde las recetas político-económicas habían sido aplicadas de forma ortodoxa. Un caso paradigmático fue Argentina, cuya crisis social e institucional ocurrida en 2001 –en la que agitadas movilizaciones sociales derrumbaron al gobierno de De La Rúa con la consecuente sucesión de cinco presidentes en el curso de una semana, la indignación generalizada y expresada en la consigna “que se vayan todos” referida a la clase política y di-

rigencial– fue percibida como el estallido del modelo neoliberal. El mismo fenómeno ocurría en otras naciones latinoamericanas. Allí donde el neoliberalismo fracasaba se fueron instalando gobiernos de corte popular que recibieron distintas caracterizaciones, entre ellas, la de "nueva izquierda latinoamericana".

En el año 2007 se produce la "burbuja financiera", que se origina en Estados Unidos, se extiende por Europa, y pone en evidencia la profunda crisis del sistema capitalista. Al mismo tiempo emergen nuevas potencias, como los países del BRIC, que permiten avizorar un nuevo orden mundial multipolar. Siete años más tarde se produce un nuevo ciclo neoliberal, actualmente en retroceso.

Las recurrentes crisis del capitalismo ponen de manifiesto profundas contradicciones del sistema. Entre ellas existen dos problemas que se presentan como inherentes al sistema, e irremediables dentro de él. Ellos son: la pobreza y la destrucción del planeta.

Numerosas voces nos advierten hoy que la especie humana se enfrenta con una cuestión global: desaparecer; y se mencionan distintos factores que la ponen en peligro mortal: las armas de destrucción masiva, la escasez del agua potable, la concentración de la riqueza en pocas manos y su reverso, la pobreza y exclusión de millones de personas, y el calentamiento global.

Se percibe la necesidad de modelos alternativos que permitan reorientar la humanidad hacia un futuro común con mayor equidad.

Desde la periferia, y dentro de ella desde los sectores más explotados, como son los pueblos originarios, van emergiendo impulsos y propuestas que se presentan como aportes para el mundo. Tal es el *sumak kawsay*.

Consideramos que se trata de una visión en proceso de construcción, que no se reduce al universo de los pueblos originarios de nuestra América. Pero es al interior de ellos donde resurge y, a la vez, desde donde surgen los mayores impulsos renovadores. Se trata de una sabiduría que afecta transformadoramente todos los órdenes de la vida. Nos proponemos ofrecer aquí la filosofía que subyace en ella, destacando sus rasgos más relevantes, y los primeros impactos políticos de esta propuesta.

¿Filosofía de los pueblos originarios?[1]

El hecho de la conquista y colonización de América nos ha colocado en la situación de sociedades dominadas a las que se ha quebrado su relación con el mundo propio y sus tradiciones. Dentro del periodo colonial algunos misioneros defensores de los derechos de los pueblos originarios, asombrados de la riqueza de su cosmovisión, llegaron a postular la existencia de una verdadera filosofía indígena.[2] Más tarde, luego del proceso de independencia, se planteará la necesidad de una emancipación mental y de una filosofía nacional, como lo postulara Alberdi en 1837 ("Discurso" en el salón literario, y *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*). Pero será en el siglo XX cuando la cuestión sea debatida en forma sistemática. En efecto, los libros *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) del peruano Salazar Bondy, y *La Filosofía americana como filosofía sin más* (1969) del mexicano Leopoldo Zea, representan un momento álgido de la discusión, constituyéndose en referencia obligada de los debates posteriores.



Ahora bien, en ninguno de estos filósofos se incluía la posibilidad de una filosofía indígena, no obstante el importante antecedente de Miguel León Portilla. Formaba parte del sentido común filosófico la imposibilidad de una tal filosofía. Sin embargo, la cuestión ha sido replanteada de modo inteligente y novedoso. Entre los que sostienen la existencia de una filosofía en los pueblos originarios, destacamos dos perspectivas, a las que haremos mención en forma breve.

En el año 1956 Miguel León Portilla publica un libro con el título *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes.* El título del libro despertó una amplia polémica en torno a la cuestión acerca de la existencia y posibilidad de una filosofía indígena, polémica que aún no ha concluido. El punto de vista de este pensador es el de la concepción occidental de Filosofía. Ante quienes niegan la posibilidad

---

1 Destacamos con satisfacción que el volumen conjunto *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, en México, Siglo XXI editores, 2009, comienza con un capitulo titulado "Filosofía de algunos pueblos originarios".

2 Nos referimos a Fray Bernardino de Sahagún, quien realizó una amplia recopilación de tradiciones indígenas con el propósito de preservar para el futuro la sabiduría de estos pueblos.

de una filosofía indígena, el filósofo mexicano defiende su tesis con el argumento de que se puede encontrar en la cultura náhuatl la presencia de filósofos, los *Tlamatinime*, o sea, los que "saben algo". Por otra parte, centra su trabajo en la demostración de que existió en aquellas sociedades el planteo y tratamiento de temas filosóficos de carácter universal. Para demostrarlo hace una indagación en fuentes escritas, en el género poético de sabios náhuatl, en donde analiza cuestiones de carácter teológico, antropológico, pedagógico, e incluso distintas líneas de pensamiento que orientaron las formas de vida de aquellas comunidades. Concluye afirmando que cree haber demostrado la existencia de una filosofía entre los náhuatl al mismo nivel de, por lo menos, los presocráticos griegos.

Por su parte, Josef Estermann en su artículo "Filosofía quechua"[3] sostiene que:

> al referirse a las filosofías indígenas en general o a las filosofías andinas en particular, la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofías como pensamiento, etnofilosofía, cosmovisión o simplemente sabiduría [...]. Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante.[4]

A diferencia de León Portilla, para Estermann no hacen falta ciertos caracteres como la presencia de individuos que cumplan la función de filósofos, textos escritos, razonamiento lógico, lenguaje riguroso, método o sistematización de problemas, todo lo cual responde a la normatividad de la filosofía occidental. Sólo la filosofía desarrollada dentro de la tradición occidental cumpliría con esos requisitos. En la perspectiva intercultural de Estermann se trata de responder a los interrogantes: ¿qué es la filosofía? ¿Existe una filosofía andina? ¿Cuáles son las fuentes de esa filosofía?, y, ¿quiénes son los sujetos filosofantes?

Para la filosofía intercultural, la filosofía occidental es una de las múltiples expresiones filosóficas existentes en la historia y en el espacio, pero de ninguna manera la única. En tal sentido, lo que es fi-

---

[3] Josef Estermann publicó *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Ecuador, Ediciones Abya Yala, 1998.

[4] Estermann, Josef, "La Filosofía quechua", publicado en el volumen conjunto *El pensamiento filosófico latinoamericano*, *op. cit.*, pp. 36-37.

losofía no puede definirse mono-culturalmente, sino en un diálogo o poli-logo intercultural, dado que, si se determina lo que es filosofía dentro de los parámetros de una sola cultura, las expresiones de otras culturas no podrán ser incluidas en el seno de esa definición. Esta pretensión responde a un modelo monocultural que constituye la propia cultura en una supra o súper-cultura. "Se trata de la absolutización de la manera occidental de pensar de tal manera que refleja la *philosophia perennis*, entendida como contenido filosófico por encima (supra) de cualquier determinación cultural".[5]

La filosofía intercultural insiste en que toda expresión filosófica tiene una connotación cultural particular. Este planteo permite reconocer las "filosofías" desarrolladas en otras culturas. Podemos sostener que toda filosofía presupone un "mito subyacente" incuestionado, una cierta experiencia vivencial de la realidad que no se puede conceptualizar de otro modo que por medio de un esfuerzo filosófico. En tal sentido:

> [la] filosofía andina es el conjunto de concepciones, modelos, ideas, y categorías vividos por el *runa* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo. Las concepciones filosóficas en esta experiencia son practo-lógicas e implícitas. Secundariamente y en sentido derivado, la filosofía andina es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de una explicitación y conceptualización de esta sabiduría popular andina (como universo simbólico) que implícita y preconceptualmente siempre ya está presente en el quehacer y la cosmovisión del *runa* andino.[6]

Siguiendo este razonamiento, Estermann explicita que en el proceso de construcción de una filosofía andina podemos distinguir cuatro niveles: 1) la realidad cruda,[7] como supuesto objetivo y previvencial. En el ámbito andino, este nivel corresponde a los factores geográficos, topográficos, climáticos, cosmológicos y biológicos, más acá de su experimentación por el *runa*. 2) La experiencia vivencial de esa realidad por el "*runa*":

---

5 Estermann, J., *Filosofía andina*, *op. cit.*, p. 34.

6 *Ibíd*., p. 63.

7 Aclara en una nota al pie (*ibíd*., p. 67), que es imposible distinguir entre "realidad" pre-experimental y su experiencia vivencial. Sólo mantiene esta distinción formal para evitar dos extremos: por un lado, un idealismo hermenéutico y, por otro, un realismo pre-crítico. Sosteniendo que el primer contacto con esa realidad no es de tipo racional, sino una experiencia holística e irreductible que trasciende la distinción sujeto-objeto.

> El *runa* experimenta su entorno real mediante una codificación cultural que obedece a necesidades físicas y sociales, y que introduce una cierta valoración a un mundo idealmente no-axiomático. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar cosmovisión. Un cierto ordenamiento del *kosmos* como alteridad y trascendencia real por medio de parámetros antropológicos (y hasta antropomórficos), pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico, racional.[8]

3) La interpretación conceptual y sistemática de esa experiencia vivida. Es el nivel de la reflexión filosófica. Es una palabra segunda, posterior y en base a la interpretación primordial hecha por el mismo *runa* mediante su experiencia vivencial. Consecuentemente, la filosofía andina tendría que ser definida como "cosmovisión explícita" o interpretación racional de la experiencia vivencial del mundo. La filosofía andina en específico es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa* de parte del cosmos que le rodea. 4) La reflexión e interpretación histórica de esta misma filosofía originaria. Es el nivel donde la filosofía se convierte en historia de la filosofía. En el caso de la filosofía andina este nivel prácticamente no es aplicable. Por tanto, interesan fundamentalmente los niveles dos y tres, esto es, con la experiencia vivencial (pero ya interpretativa) de la realidad "trascendente" por parte del *runa*, y la reflexión filosófica de primer orden sobre esta experiencia (que es una interpretación de segundo orden). "[L]a fuente y el punto principal de referencia hermenéutica para la filosofía andina es justamente esa experiencia vivencial del pueblo andino y su interpretación implícita (aunque no conceptual) del *kosmos* en sus múltiples aspectos".[9]

En cuanto al sujeto filosófico, mientras que en la tradición occidental el filosofar es un quehacer de personas concretas e identificables, en la tradición andina no sólo no existen textos filosóficos, sino que tampoco hay individuos identificados como filósofos.[10] El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario en lo

---

8 *Ibíd*., p. 68.

9 *Ibíd*., p. 70.

10 Estermann desarrolla un párrafo en el que se distingue explícitamente de la perspectiva de León Portilla (*ibíd*., p. 74).

específico, lo mismo vale también para la filosofía. El verdadero sujeto filosófico es el *runa* anónimo y colectivo, el hombre andino con la herencia vivencial colectiva inconsciente, la gran colectividad de seres humanos, relacionados en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación común. El filósofo profesional sólo es el portavoz o partero de este pueblo sin voz, el intérprete y sistematizador de la experiencia para-filosófica del *runa*. Hay un círculo hermenéutico entre estos dos niveles: el filósofo interpreta y traduce la reflexión materializada en estas múltiples manifestaciones a través de una conceptualización sistemática, y el *runa* interpreta, ante el horizonte hermenéutico de su experiencia vivencial, esta filosofía cristalizada en concepciones ordenadas. En tal sentido, acota Estermann en una nota al pie, la filosofía andina nunca podrá ser un asunto netamente académico. La convivencia y la relación del filósofo intérprete con la misma población andina, es de vital importancia. Sin duda, ésta es su propia experiencia de filósofo intercultural.[11] Él considera que el presupuesto de una filosofía intercultural es una interculturalidad vivida, esto es, fruto de una convivencia lo suficientemente prolongada y del diálogo persona a persona con los miembros de la otra cultura.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Pachasofía

Como miembros del NOA (Noroeste Argentino) nos interesa particularmente la sabiduría desarrollada en la tradición andina que tanto influyó en nuestros pueblos originarios. Para aludir a esta filosofía Estermann apela al vocablo *Pachasofía*. Se trata de un concepto intercultural que intenta explicitar la racionalidad andina construida en torno al término *pacha*. Es un término que contiene una multiplicidad de significados y es imposible de traducir por una palabra equivalente en nuestra lengua. Filosóficamente significa "universo ordenado en categorías espacio temporales". Pero no sólo en sentido físico y astronómico, sino que también incluye el mundo de la naturaleza al que pertenece el ser humano. Podría establecerse una

[11] *Ibíd*., p. 75. En el "Prólogo", Estermann afirma que su libro es fruto de ocho años de convivencia con el *runa* andino.

equivalencia con el término "ser"; así, entonces, *Pacha* es lo que es, la realidad. Incluye lo visible y lo invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo sagrado y lo profano. Incluye tanto la temporalidad como la espacialidad. Incluye el *hannak pacha* (espacio de arriba), el *kay pacha* (región de aquí y ahora), y *uray pacha* (espacio de abajo). No se trata de mundos distintos, sino de espacios de una misma realidad e interrelacionados. De ahí que Estermann proponga traducir *Pacha* por interrelacionalidad del todo.

En tal sentido, la Pacha-Sofía es "la sapiencia filosófica andina, concerniente al universo ordenado y basado en ciertos principios directrices".[12] Estos principios son:

-Principio de *relacionalidad*. La categoría fundamental no es el ente en cuanto ente, como en la filosofía occidental, sino la relación. Para la filosofía occidental lo primero es la sustancia, es decir, primero existen los entes y de modo accidental éstos se relacionan. Para el *runa* andino, el universo es ante todo un sistema de relaciones, dependientes unos de otros. No existen entes autosuficientes, sino que cada ente es configurado en un sistema de relaciones. Esto quiere decir que no existen entes carentes de relaciones (formulación negativa), y que, por el contrario, cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, se halla inmerso en múltiples interrelaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, posibilidades. La realidad es como un conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. Éste sería el axioma inconsciente de la filosofía andina, de donde derivan otros principios:

-Principio de *correspondencia*. Este principio afirma que existe una relación de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre lo grande y lo pequeño. "El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales".[13]

-Principio de *complementariedad*. Cada ente y acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser completos y ser capaces de existir. La complementariedad a

---

[12] Estermann, Josef, "Filosofía quechua", *op. cit.*, p. 38.

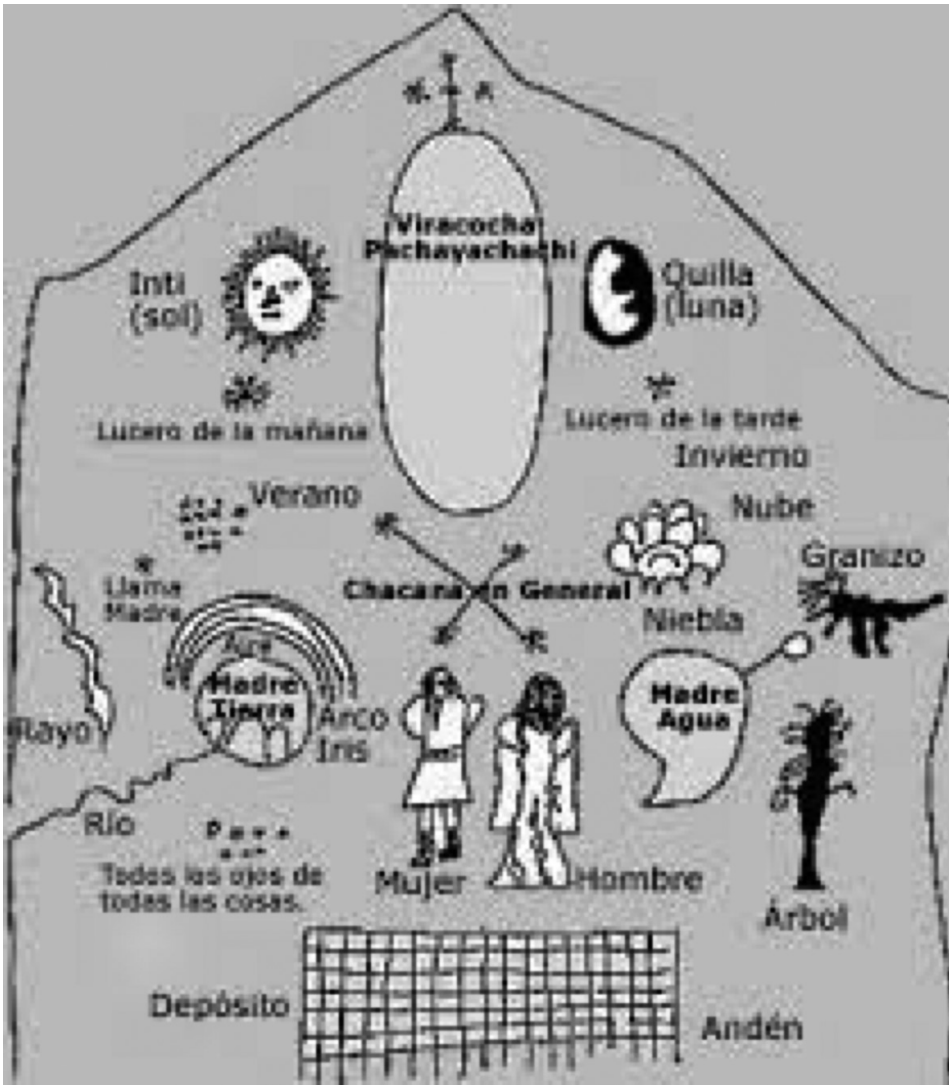
[13] *Ibíd*., p. 39.

nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre el lado izquierdo y el derecho, lo que a su vez se concibe en términos de sexuación: el lado izquierdo corresponde a lo femenino y el derecho a lo masculino. Cielo y tierra, sol y luna, día y noche, no son contraposiciones excluyentes sino complementos necesarios para afirmar una entidad superior e integral.

-Principio de *reciprocidad***.** Los principios de complementariedad y correspondencia se expresan a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad. A cada acto, "corresponde como contribución complementaria un acto recíproco".[14] Este principio rige en todas las interrelaciones: humano–humano, humano–naturaleza, humano-Divinidad. Es un deber cósmico, que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. En el fondo se trata de una justicia del intercambio de bienes.

[14] *Ibídem*.

El Universo como casa



Estos principios quedaron plasmados en el Dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), en el Altar Mayor de Qorikancha.[15] La representación gráfica del universo tiene la forma de

[15] El manuscrito original se encuentra en un volumen con el nº 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. De las *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Pirú*, de la que el

una casa, indicando la convicción andina de que todo y todos pertenecemos a una misma familia, bajo el mismo techo. Fuera de la casa no existe nada, y dentro de ella todo está relacionado a través de los ejes espaciales: arriba–abajo; izquierda–derecha. Podemos observar en la parte superior (*hanaq pacha*) del eje vertical una figura con forma de huevo con la inscripción *Wiraqocha Pachayachachiq* que significa Dios Hacedor del Universo. Se advierte aquí que es parte del universo, no le es trascendente. La forma del huevo se refiere al origen. Finalmente cabe señalar que se trata de una interpretación cristianizada por parte de Pachacuti Yamqui de la deidad *Wiraqocha,* que en sí no tiene referencia a la creación. Literalmente significa: el que hace conocer la *pacha*... Debajo (*kay pacha*) encontramos una pareja humana, a la derecha el varón y del lado izquierdo una mujer. Lo mismo que el *inti* o sol aparece a la derecha y *killa* o luna aparece a la izquierda, correspondiendo con el varón y la mujer respectivamente. Se puede observar que hay una relación de correspondencia entre los elementos de arriba y de abajo, y de complementariedad entre los elementos que están a la derecha e izquierda del eje vertical. En los espacios intermedios existen la multiplicidad de seres que son vistos como *chakanas* o fenómenos de transición. Se puede distinguir fenómenos de transición en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). En el cruce de los dos ejes se encuentra una *chakana* muy especial y tiene la función de interrelacionar el todo. En el dibujo, esa *chakana* aparece como una constelación de cuatro estrellas formando una cruz. En una de las estrellas se lee la inscripción *kuka mama* (madre coca). Esto indica la importancia interrelacional de la Coca, como puente entre los cuatro extremos: arriba, abajo, izquierda, derecha. Las *chakanas* principales de correspondencia entre el *hanaq pacha y el kay pacha* son los múltiples fenómenos meteorológicos como las lluvias, los rayos, truenos, las puntas de los cerros, especialmente de los cerros nevados (*apus*), y algunos animales del intermedio, como el cóndor, la vicuña, la alpaca, el zorro y el venado. Entre los fenómenos de transición entre el *kay pacha* (el mundo de aquí y ahora) y el *uray pacha* (mundo de abajo o inframundo), tenemos en primer lugar la Pachamama, pero



dibujo cosmogónico forma parte, existen al menos siete ediciones.

también los manantes, las cuevas, las piedras y algunos animales de transición, entre ellos las serpientes, los sapos y el puma.

Esta representación del universo como una casa, con sus elementos orgánicamente ordenados e interrelacionados, constituye una sabiduría que le permite a Estermann hablar de *Eco-Sofía*, destacando que, en el fondo, *ecosofía* y *pachasofía* son sinónimos. El término *ecosofía* pone el acento en las interrelaciones que mantiene el *runa* con su entorno natural inmediato en el plano de la *kay pacha*. La ecosofía implica que la casa es una sola, y debe cobijar a todos y a todas. No hay lugar allí para una racionalidad de ganancia y acumulación, la casa debe ser cuidada para mantener el equilibrio necesario para la vida. El hombre dentro de ella no es productor / consumidor, sino ante todo el "cuidador". La única fuerza que produce es la Pachamama, y el hombre es sólo el transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la *pachasofía*.

Buen Vivir – Vivir Bien

Esta sabiduría ancestral no sólo está siendo estudiada, sino también reasumida por pueblos originarios del área andina de nuestra América. Existen poblaciones indígenas en donde esta cosmovisión está intacta como testimonios vivos de un pasado ancestral, en otras permanecen vigentes prácticas sociales y cultuales que nos remiten a aquellas raíces. Dentro de este contexto, lo que resulta verdaderamente novedoso es la emergencia de movimientos indígenas que de modo decidido enarbolan esta filosofía como una sabiduría de vida alternativa al modelo capitalista que se ha globalizado e impuesto como el único posible. De este modo, los pueblos originarios se reasumen como sujetos políticos con derecho a vivir de acuerdo a sus tradiciones. Numerosas organizaciones indígenas fueron sistematizando su reflexión bajo el nombre del Buen Vivir o Vivir Bien.

Destacamos aquí dos experiencias paradigmáticas, las de Bolivia y el Ecuador, que asumieron políticamente esta filosofía incorporándola a sus respectivos textos constitucionales. Lo hacemos a través de dos pensadores, el Boliviano Fernando Huanacuni Mamani y el ecuatoriano Alberto Acosta.

Ambos, con el objeto de aclarar el concepto del "Buen Vivir" que nos remite a las cosmovisiones de los pueblos originarios, se ven en

la necesidad de diferenciarlo de la expresión "vivir mejor", de semejanza sólo aparente, dado que esta última expresa un anhelo propio de las sociedades capitalistas.

En los pueblos originarios no existía, ni existe, el concepto de "desarrollo" entendido como un proceso lineal que indica el paso de un menos a un más. No hay una visión de un "subdesarrollo" a ser superado. Ni un estado de "desarrollo" a ser alcanzado. Tampoco hay la concepción de "pobreza" asociada a la carencia de bienes materiales o de "riqueza" vinculada a su abundancia. Estos conceptos son propios de la sociedad capitalista occidental, con su visión de la vida lineal ascendente, individualista, y sus estructuras de vida jerárquicas, competitivas y homogeneizadoras. En esta concepción y modo de vida, el "vivir mejor" pone el dinero y los bienes materiales como el valor supremo. "El vivir mejor alienta el consumismo, la competencia y un estado de insatisfacción permanente, sociedades desiguales, depredación de muchas especies y el deterioro de la vida en su conjunto".[16] Esto lleva a caracterizar la situación del mundo globalizado como el de un estado de "mal desarrollo" generalizado. Estado que incluye a los mismos países llamados desarrollados.

> El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es "mal desarrollador" [...]. La razón es fácil de entender, es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital [...]. En otras palabras, el sistema mundial está mal desarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención.[17]

Los límites de esta concepción son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico. Acosta recuerda que en la antigüedad más remota la naturaleza representaba una amenaza y un peligro para la vida humana, y que el dominarla era un imperativo. De ahí va surgiendo esa visión que pone al ser humano por encima de la naturaleza y a ésta como un objeto para dominar,

---

[16] Huanacuni Mamani, Fernando, "Vivir Bien/Buen Vivir", en *Conjunto de Visiones sobre la Posmodernidad*, Bolivia, Casa de la Libertad, 2012, p. 25.

[17] José María Tortosa, citado por Alberto Acosta en el volumen *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura dese la Constitución de Montecristi*, Quito, Friedrich Ebert Stifung, 2010, p. 9.

manipular, aprovechar. De lo que se deriva la consideración de la naturaleza como un recurso económico y una fuente inagotable de riquezas. Esta misma visión dominadora fue la que justificó la conquista de América, que supuso un genocidio de las poblaciones indígenas y una explotación a gran escala de sus recursos naturales para acumular riquezas para la corona. Más tarde, conseguida la independencia, los países latinoamericanos siguieron explotando y exportando nuestros recursos naturales. Esta visión de dominio de la naturaleza tiene vigencia hasta hoy, como un ADN insuperable. "La naturaleza es asumida como «capital natural» a ser domado, explotado, y por cierto mercantilizado. Se sigue creyendo ingenuamente que el extractivismo se convertirá en senda para el desarrollo".[18]

El buen vivir se presenta, en este sentido, como una nueva manera de ver el mundo y de vivir superador del sistema vigente. Esto es así porque sostiene una relación hombre–naturaleza de interdependencia, relación quebrada en el paradigma occidental. Éste es un modelo de vida individualista, mientras que el buen vivir supone un modelo comunitario. Esta visión comienza por corregir el antropocentrismo, al sostener que no estamos por encima, sino que somos parte de la Pacha. En ella toda vida es importante y merece ser respetada.

La cosmovisión andina tiene una lógica comunitaria, diferente de la lógica individual occidental. En la cosmovisión andina se conciben dos fuerzas, dos energías: una energía que viene del cielo y otra energía que viene de la tierra. *Pachamama* (madre tierra) es la energía telúrica y *Pachakama o Pachatata* (padre cosmos) es la energía cósmica: todo lo que existe ha sido generado por el encuentro de *Pachamama y Pachakama*. Somos hijos de la Madre Tierra y del Padre Cosmos. Somos originados por la interacción de dos fuerzas, una femenina y otra masculina, todo lo que existe surge de allí y está interrelacionado.

La cosmovisión occidental es individual, desintegrada, porque asume que el ser humano es algo aislado de la naturaleza. A partir de aquí ha afectado a muchas especies que son parte de un mismo tejido, el tejido de la vida. La cosmovisión andina, en cambio, es "comunitaria". La misma palabra "comunidad" debe precisarse, dado que en occidente está referida fundamentalmente a las relaciones sociales, mientras que en la cosmovisión andina y en la de otras naciones originarias, la mon-

---

[18] *Ibíd*., p. 18.

taña, el río, el árbol, son parte de la comunidad. El *ayllu* está conformado por lo visible, personas, animales, plantas, ríos, montañas, por todo lo que alcanzamos a ver y sentir. Pero también integra la comunidad lo invisible: los ancestros, los espíritus, y todo aquello más allá de lo que vemos y conocemos. "Entonces *ayllu* se traduce y comprende como la unidad y estructura de vida".[19]

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Es una mirada desmercantilizadora de la naturaleza, que pone el imperativo ético en preservar el equilibrio de la vida.

Esta filosofía se incorpora en la Constitución de Montecristi al convertir a la naturaleza en "sujeto de derechos".[20] Esto quiere decir que se pasa de considerarla como objeto, a considerarla como sujeto de derechos, en un proceso de ampliación de los sujetos tal que, al igual que aconteció en el pasado con la evolución de los derechos humanos, resulta impensable para quienes se mantienen en el paradigma vigente. Se trata de un proceso de liberación de la naturaleza que plantea cambios profundos. Entre ellos el tránsito del antropocentrismo al biocentrismo, o también al "socio-biocentrismo". Lo que conlleva a una diferenciación entre "derechos humanos" y "derechos de la naturaleza".

En los derechos humanos, el centro es la persona humana. En los derechos individuales, el individuo obtiene el reconocimiento de unos derechos que son anteriores al Estado mismo; en los derechos civiles el Estado reconoce a la ciudadanía esos derechos como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. En los derechos económicos, culturales y ambientales, se reconoce el derecho a que los ciudadanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medioambiente sano. Esto genera tres aspectos del concepto de justicia: justicia como imparcialidad (todos somos iguales ante la ley), justicia re-distributiva o justicia social, y justicia ambiental, que atiende al derecho de la sociedad a un medio ambiente sano.

En los derechos de la naturaleza el centro está puesto en la naturaleza que incluye al ser humano. La naturaleza vale por sí misma in-

---

19 Huanacuni Mamani, Fernando, *op. cit.*, p. 65.

20 Numerosos artículos de la Constitución ecuatoriana despliegan esta concepción, entre ellos el Art. 14, Art. 74, Art. 250, Art. 258. En la Constitución de Bolivia podemos citar el Artículo 9, I. 6.

dependientemente de la utilidad o los usos del ser humano. Estos derechos no defienden una naturaleza intocada (prohibido pescar, por ejemplo), lo que defienden son los sistemas de vida. "Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado, granos, por ejemplo, mientras me asegure que quedan sistemas funcionando con sus especies nativas".[21] En este caso, la justicia procura asegurar la pervivencia de las especies y los ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. Estos derechos aparecen como derechos ambientales en la Constitución de Ecuador y como derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana.

De los derechos de la naturaleza se derivan decisiones importantes. Por ejemplo, el agua es asumida en la Constitución del Ecuador como un derecho fundamental y como patrimonio nacional estratégico, de uso público, dominio inalienable e imprescriptible del Estado, cerrando las puertas a su posible privatización. Otro punto de la Constitución radica en la "soberanía alimentaria". Aquí se incorpora la protección del suelo y el uso adecuado del agua a favor de los millares de campesinos pequeños productores. En todo esto está en juego el "buen vivir", base del Estado plurinacional relacionada estrechamente con los derechos de la naturaleza.

Otro avance constitucional tiene que ver con la transformación de la mirada económica. En el contexto del Buen Vivir–Vivir Bien, el valor básico de la economía es la solidaridad. Mientras que la economía capitalista es individualista, competitiva, y alienta la especulación financiera, la Constitución de Ecuador define una economía social y solidaria,[22] mediante la cual "se aspira a construir relaciones de producción, de intercambio y de cooperación que propicien la suficiencia (más que la eficiencia) y la calidad, sustentadas en la solidaridad. Se habla de productividad y competitividad sistémicas, es decir medibles en avances de la colectividad y de individualidades sumadas muchas veces en forma arbitraria".[23]

---

21 Acosta, Alberto, *op. cit*., p. 20.

22 Constitución del Ecuador, Art. 283, Art. 290/2, Art. 319.

23 Acosta, Alberto, *op. cit*., p. 23.

De la emergencia a la arquitecturación política

En el marco de un mundo en incesante transformación, y desde una perspectiva latinoamericana, hemos intentado mostrar los procesos ocurridos en el ámbito académico y en las luchas sociales de los pueblos indígenas. En lo académico, desde el paradigma de la filosofía intercultural se inició un trabajo de reconocimiento, recuperación e investigación de una sabiduría ancestral que había quedado olvidada, negada por la racionalidad hegemónica de occidente. Esa misma racionalidad que sentenciaba en las bases de nuestra Constitución: "el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América".[24] Sin embargo, dentro de ese universo discursivo dominante hubo observadores lúcidos que fueron capaces de reconocer la vigencia de aquella sabiduría en la vida de nuestras sociedades campesinas y en los pueblos originarios que aún viven y se organizan de acuerdo a sus raíces ancestrales.

Esos pueblos son los que luego de años de humillación y resistencia, en medio de un sistema mundo en crisis, lleno de grietas, se levantan y proponen un cambio de rumbos, la modificación de nuestros estilos de vida. Pugnan por otro mundo posible. Nos invitan a restablecer la armonía y el equilibrio de la vida. El universo es nuestra casa común, y en ella toda vida, no sólo la humana, merece consideración y respeto. Estermann formula el imperativo categórico del "Vivir Bien–Buen Vivir":

> Actúa siempre según la máxima de acuerdo a la que la vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas, autodeterminación social, política, y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) pueda ser garantizada para todos los seres humanos en el presente y el futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta tierra. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, y sobre todo, las y los pobres.[25]

---

[24] Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1996, p. 85.

[25] Estermann, Josef, "EcoSofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien", *Revista FAIA*, vol. II, nº IX- X, 2013.

En los laberintos de la filosofía

CARLOS A. CASALI
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS)

Respecto del primer punto ("¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta...?"), prefiero entender ese "cada tanto" no sólo en un sentido temporal o histórico sino, también, hacerlo de acuerdo con una distribución "subjetiva" (en determinadas personas o en ciertos momentos de la vida o desde ciertas perspectivas). La pregunta por "el por qué" es una pregunta clásica de la filosofía (como interroga el conocido mantra: "por qué es en general el ente y no más bien la nada") y, una vez hecha, ya no podemos ignorarla (sentirse interpelado por esa pregunta tal vez sea un indicador más o menos seguro de la "vocación filosófica"). Y en la medida en que el discurso de la filosofía tiene un dinamismo *recurrente* o *recursivo* (la filosofía tiende a volver sobre sí misma), sería bastante extraño que, siendo latinoamericanos o estando ubicados (más específicamente "situados") allí, no nos preguntásemos por esa especificidad "situacional", puesto que *desde* y *hacia* allí nos movemos. Podría agregar a esto algo más: no tener en cuenta o no darle presencia en el pensamiento a esa especificidad es un factor de pobreza filosófica; le resta intensidad a su discurso (alguno diría que lo priva de *raíces* o de las *fuentes* que lo alimentan y enriquecen). Por dar un ejemplo: si el legado filosófico de Platón se abstrae del contexto de la crisis de la *polis* griega en el que se *produjo*, nos quedan, seguramente, un conjunto de "reflexiones" (podría decir también "filosofemas") muy lúcidas respecto de la educación, o el arte, o el conocimiento, o lo que fuere, pero su sentido se habrá vuelto superficial o de baja intensidad. Y lo mismo puede decirse res-

pecto del contexto en el que *recibimos* ese *corpus* textual. Ahora bien, esto no significa que ese pensamiento (su riqueza y complejidad) se pueda "reducir" (en el doble sentido de *conducir* y *empequeñecer*) por medio de esta operación contextualizadora. La filosofía (nos) habla desde horizontes lejanos y, de alguna manera, descontextualizados (salta por encima de esos horizontes). Sin embargo, si esa voz lejana (podría decirse también "extraña") no se pierde en la distancia como un simple ruido "insignificante" (de baja intensidad) es porque el contexto situacional *cuenta* (nos interpela y es tenido en cuenta). Todo esto que, en el ejemplo de Platón, vale para la "recepción pensante" de su obra (algo así diría Heidegger), vale también para la "producción" filosófica. Sobre todo si tenemos *en cuenta* que la producción filosófica está necesariamente unida a un diálogo con su propia tradición (se apropia de esa tradición y la hace propia). Dialogar con una tradición es otra forma de decir que el discurso de la filosofía es *recursivo* o *recurrente*. Y como se trata de un diálogo, es también *ocurrente*: en la repetición *ocurre* la diferencia (algo así habría dicho Deleuze) y se nos *ocurren* interpretaciones más o menos originales (en el doble sentido del "origen" y la "novedad").



Retomo el hilo por otro lugar. Años antes de empezar a estudiar filosofía de modo formal (en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), había caído en mis manos (en realidad, lo había comprado en el kiosco del barrio) un librito del Centro Editor de América Latina. Se trataba de una introducción a Platón y estaba escrito por un tal Rodolfo M. Agoglia (la edición es de 1967). Si no recuerdo mal, ése fue mi primer "encuentro" con Platón y, de manera general, con eso que llamaban "filosofía" y, de manera aún más general y difusa, con eso que se llamaba "peronismo" y de lo que no se hablaba (el Decreto-Ley 4161 de 1956 lo prohibía). Cito a Agoglia:

> Platón asigna a la filosofía una finalidad eminentemente práctica, práctico-existencial y práctico-política: en rigor, esta última es la natural consecuencia de la primera, porque si la función de la filosofía es la salvación del alma, el perfeccionamiento de la personalidad, éste sólo puede lograrse plenamente dentro de una comunidad organizada conforme a la justicia [...].[1]

[1] Agoglia, Rodolfo M., *Platón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 10.

Más arriba hacíamos girar nuestros argumentos en torno del "por qué" y podríamos volver allí para preguntarnos ¿por qué en mi lectura del texto en donde Agoglia escribe "una comunidad organizada conforme a la justicia" yo leía "una Comunidad Organizada"? La respuesta más simple es la que acierta en el blanco: porque Agoglia se refería a la Comunidad Organizada, aunque, por supuesto, respetando la prohibición del decreto 4161, diciendo sin decir lo que se quiere decir; diciendo, al decir, más de lo que se dice. Todo esto es parte constitutiva del discurso filosófico: su ambigua potencia semántica, esa polisemia contra la que batallan los filósofos analíticos, sin demasiado éxito (por ahora, y para beneficio de la filosofía). Platón y Perón... reunidos. Años después supe quién era el tal Agoglia: cursé un seminario con él, creo que en el año 1985, cuando, recuperada la democracia, volvió del exilio para morir en la Argentina. Y un poco después también supe que Agoglia había sido secretario del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949; el mismo que sirvió de plataforma o tribuna para que Perón diese a conocer su Comunidad Organizada.

Volvamos. Para un estudiante de filosofía, Platón es indudablemente un punto de referencia importante (se puede estar a favor o en contra de Platón, pero no se puede estar sin Platón). Y lo mismo vale para quien pretende dedicarse a la filosofía como "pensador" (más allá de la docencia y la investigación y, en general, de la necesaria actividad del especialista que pone a disposición del "pensador" los materiales con los que trabaja). Pero todo esto tiene sentido si Platón tiene para nosotros algo que decirnos y si nosotros tenemos la *disposición* a escuchar algo (subrayo la palabra "disposición": no se trata de ir de cacería por la selva filosófica para atrapar las presas que estamos buscando, sino de la disposición a dejarnos interpelar o provocar por lo que nos sale al encuentro). Como por ejemplo –y esto es mi ejemplo personal: cada uno podrá tener el suyo– si en la "comunidad organizada" (Agoglia *dixit*) se escucha (o se lee) la "Comunidad Organizada" (Perón *dixit*) y si, además, todo eso habla de modo subterráneo o indirecto de aquello que no se puede *decir* y que, sin embargo, *somos* (para especificar eso que *somos* usaría aquí la palabra "pueblo", pero el pudor académico no me lo permite). Si algo de esto sucede, o algo más o menos así sucede, entonces la filosofía (o el pensamiento, si prefieren) se vuelve filosofía (o el pensamiento, piensa...). *Acontece* la filosofía (algo así parece decir Deleuze). Diría que,

en el caso de este ejemplo personal, *acontece* la mutua remisión entre platonismo y peronismo: el primero me lleva a pensar el segundo (le da relieve filosófico o permite pensar sus temas de acuerdo con el registro discursivo de la filosofía) y el segundo me lleva a buscar en el arsenal discursivo de la filosofía las cosas (ideas, conceptos, categorías...) que allí mismo (en el peronismo como "acontecimiento") no están (todavía o suficientemente) pensadas (o, nos dan qué y que pensar). Si dijese esto mismo en los términos que me preocupan en el presente, diría que se trata de pensar la "comunidad" (como se verá más adelante, hoy lo hago con la "guía" de Roberto Esposito) y de hacer convergencia en ese tópico *político* de temas más bien *ontológicos* o *metafísicos* y tal vez también *éticos*.

Creo que algo parecido puede decirse respecto de Rodolfo Kusch. ¿Por qué su abordaje del "estar" resulta relevante (podría decir también, potente y prometedor, insinuante y enigmático, desafiante)? Siguiendo el hilo de la argumentación anterior, diría que el "estar" kuscheano resulta relevante de una manera especial para quienes estamos formados en la filosofía porque allí resuena algo de la *diferencia ontológica* heideggeriana y, tal vez, algo de la *situación existencial* sartreana (cada uno podrá encontrar sus propias "resonancias"). No estoy diciendo que, finalmente, se podría explicar el "estar" kuscheano por esas categorías que ciertamente contribuyen a explicarlo (y que seguramente son parte del arsenal conceptual que intervino en la formación filosófica de Kusch y con el que contaba para producir su obra). Lo que digo es que esas categorías densas de la "filosofía europea" permiten darle intensidad al "estar" y, a la vez y de modo *recursivo* y *recurrente*, el "estar" kuscheano nos permite pensar de otra manera (y siempre que se piensa se piensa "de otra manera") la "diferencia ontológica" o la "situación existencial".

Algo de lo que acabo de argumentar se aplica, creo, a la producción filosófica de Byung-Chul Han. Sus raíces heideggerianas son bastante evidentes (y a veces son explícitas y a veces no tanto...) y su origen no occidental (coreano) le permite dialogar de un modo productivo (quiero decir "creativo") con la tradición filosófica de occidente (véase, por ejemplo, su *Filosofía del budismo Zen*). Pero, más allá de cómo se valore "académicamente" su producción teórica (creo advertir que, después de los esperables rechazos que los "filósofos profesionales serios" suelen tener respecto de todo lo que está de moda, esa producción comienza a ser valorada y comentada), su

valor positivo dentro del campo más bien amplio de la "literatura filosófica" le debe mucho a esa rara síntesis de ambos puntos cardinales (oriente y occidente) con los temas de "actualidad" (la concreta sociedad global en la que, según parece, vivimos). Sustituyamos esos puntos cardinales por los otros dos (norte y sur) y ubiquemos allí a Latinoamérica. En ambos casos (me refiero a "oriente" y "sur") se daría una cierta *marginalidad* (o extrañamiento, o distanciamiento) respecto de la tradición filosófica eurocéntrica y, desde esa *excentricidad*, se daría también la condición de posibilidad de un *pensamiento auténtico* (con "autenticidad" quiero referirme a cierta *adecuación* entre el contenido y la forma y, también, al compromiso del pensador con aquello que piensa, considerando que esa *adecuación* no pueda darse por supuesta y necesita ser argumentada).

Digamos, ya que estamos por ese lugar de la *autenticidad*, algo respecto de la *legitimidad*. Sobre este punto, creo, tenemos un doble problema. El primero está referido a qué se entiende por "filosofía". No se trata de un problema local: también la tradición filosófica europea se planteó de diversas maneras este asunto. Por mencionar algunos ejemplos que tengo en mente al decir estas cosas: se tardó bastante en incorporar a Nietzsche al panteón de los filósofos; Heidegger anunció el "final de la filosofía y la tarea del pensar"; Deleuze y Guattari se preguntaron "¿qué es la filosofía?". Y nosotros mismos, los que nos dedicamos a la noble tarea de filosofar, nos vemos en aprietos si en alguna reunión social nos piden que expliquemos a qué nos dedicamos. De alguna manera, se trata del carácter *recursivo* o *recurrente* de la filosofía: un discurso que da cuenta de su propia legitimidad (o que, por lo menos, intenta hacerlo o se ve obligado a ello). Pero en los *márgenes* de la tradición filosófica eurocentrada, en Latinoamérica por ejemplo, esa pregunta por el significado del término "filosofía" –pregunta que incluye la otra referida a su alcance y legitimidad– se convierte en algo más dramático (hace rato que tenía ganas de usar la palabra "dramático"). Porque suele suceder que la *marginalidad* (de la que hablamos) funcione como un justificativo para legitimar con un título prestigioso (me refiero a "filosofía") discursos que difícilmente podrían ser calificados con ese término. Y no me refiero con esto a ciertas banalidades del *marketing* de por sí evidentes (la "filosofía empresarial", por ejemplo) sino a ciertos discursos o saberes "populares" o "ancestrales" que, con las mejores intenciones, nos gustaría incorporar en la biblioteca filosófica. ¿Cuándo estos "saberes" pueden ser tomados *legítimamente*

por "filosofía"? (Entre paréntesis, una aclaración más: prefiero evitar una comprensión de la "marginalidad" como "precariedad" o "pobreza", connotadas de modo positivo, que se advierte en ciertas recepciones del discurso kuscheano. Me estoy refiriendo a la "ontología del pobre", perspectiva con la que suelo no estar de acuerdo).



No creo que se pueda dar una respuesta *metodológica* a este problema (el que plantea la legitimidad) que nos lleve por "el seguro camino de la filosofía". Pero, tal vez, podría sernos útil o productiva la sugerencia de poner en diálogo tenso (o en tensión dialógica) el *centro* (la filosofía "seria") con la *periferia* (el saber "popular"). Después de todo, ¿en dónde está la Grecia de los filósofos? ¿En Europa o en Asia Menor? ¿No es aquella Grecia un centro excéntrico? Por volver a Kusch: el *ser* (del discurso eurocentrado) con el *estar* (del discurso excentrado que Kusch encuentra en América). Si no lo hacemos, es posible que sucedan dos cosas igualmente indeseables: o bien nos quedará una comprensión escasamente filosófica de la obra de Kusch (que valoraremos positivamente, sin embargo, en función de nuestras simpatías con la causa popular y americanista), o bien desde una comprensión esquemática de la filosofía diremos que su "estar" no difiere del "ser" (y valoraremos negativamente el aporte filosófico de Kusch como lo haría el profesor que observa desde su "altura académica" los esfuerzos de un principiante).

En este lugar de mi desarrollo argumentativo creo haber ido pasando hacia el segundo punto propuesto: el que pregunta por la disyunción entre el par recepción-reproducción y la producción (digamos original). Agregaré a lo dicho sólo un par de argumentos. El campo disciplinar de eso que llamamos "filosofía" es muy amplio y todo lo que vengo (venimos) diciendo respecto de ella vale, creo, para la "filosofía en general". Si se trata de alguna de las especialidades del campo, como la epistemología por ejemplo, los argumentos, tal vez, deberían ser otros (hay quienes trabajan en torno de las "epistemologías del sur"); o la lógica (¿no escribió el mismo Kusch *Una lógica de la negación para comprender América*?). Sobre estos temas no tengo mucho que aportar y, por el contrario, tengo cierto temor a proceder allí con la imprudencia de quien avanza rompiendo con el martillo los ídolos equivocados.

Si pasamos ahora de las "especialidades" (filosóficas) a los aportes del especialista (el erudito), habrá que admitir que sin su tarea no dispondríamos de los materiales con los que "generalistas de la filosofía" disfrutamos trabajar. Me refiero a los *traductores* (por ejemplo, yo nunca habría leído a Heidegger si el señor Gaos no se hubiese tomado la molestia de traducir *Sein und Zeit*); y a los *comentadores* (por ejemplo, mi lectura de Aristóteles hubiese sido más pobre de lo que es sin los comentarios de Aubenque); y a los *traductores-comentadores* (estoy pensando en Conrado Eggers Lan, por hacer homenaje a un argentino –y, "curiosamente", también peronista, como Agoglia– que me permitió leer a Platón y a los griegos en general sin demasiada ingenuidad).

Después de estos circunloquios, vayamos directo al punto planteado: creo que la filosofía latinoamericana (y no me refiero a la filosofía *en* Latinoamérica sino a la que problematiza de modo explícito su *pertenencia*) es –o debería ser– a la vez una recepción y una producción, una recepción productiva (hay en esto mucho de la discusión hermenéutica); y una producción receptiva (un diálogo *tenso* con cierta tradición textual y discursiva sin la cual la palabra "filosofía" terminaría en un *flatus vocis*, como dirían los filósofos analíticos). En ese "debería ser" de la relación bidireccional entre recepción y producción me gustaría incluir un "debería ser" respecto de la posible "comunidad dialógica" en la que "debería" circular el discurso filosófico latinoamericano: esa "comunidad" no existe. No nos leemos entre nosotros ni nos comentamos (ni siquiera para criticarnos). Tal vez haya en esto mucho de apatía lectora, o hábitos académicos "heterónomos", o mera ignorancia, o –y creo que ésta es la opción correcta– un exceso de mezquina rivalidad profesional mezclada con cierto "provincialismo" vergonzante, paradójicamente (o, mejor, reactivamente) "cosmopolita"; miope para la vecindad y receloso de la proximidad (recuerdo un chiste que escuché hace tiempo: "cómo va ser importante fulano si vive a la vuelta de mi casa").

Por último y sobre el punto tres (obras, autores, problemas, o corrientes), no tengo mucho para aportar. Sólo diré a título muy personal que el campo temático y problemático de la "filosofía de la liberación" no debería ser ignorado (y, mejor aún, debería ser *recurrentemente* abordado). Hay algo allí que, más allá de los desarrollos argumentativos de Enrique Dussel, remite al doble sentido negativo y positivo de la "libertad" (libertad *de* y libertad *para*) y, en esa remi-

sión, nos ofrece una posible recurrencia con temas como el *conatus* de Spinoza o la *Wille zur Macht* nietzscheana o el *Ereignis* heideggeriano o, vaya uno a saber (por seguir hablando del "saber"). Se trata de un tema que ofrece y reclama múltiples exploraciones. De la misma manera, indagar el término "pueblo" parece ser un desafío interesante, poco abordado por la tradición filosófica eurocentrada. Yo, por mi parte, me dediqué en los últimos años a trabajar sobre el pensamiento de Saúl Taborda desde el arsenal teórico propuesto por la biopolítica (en la versión de Roberto Esposito).

Tres fórmulas para la tierra

SEBASTIÁN PIMENTEL PRIETO
(PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ)

> Entre cosa y cosa, entre ser y ser no hay muros inabordables e insalvables; todo está en contacto perenne, en correspondencia mutua y recíproca. Todo puede ser centro y periferia del Universo a la vez, según la función que desempeñe en la realización y expresión total de la vida.
>
> Antenor Orrego, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina*.

Para diluir la aporía, o el camino sin salida, que a menudo ronda a la pregunta por la filosofía latinoamericana, habría que empezar por plantear el problema de un campo más grande que la filosofía, y que la subsume: el campo del pensamiento. ¿Es lo mismo "pensar" que "filosofar"? Esa es una pregunta que se hizo Heidegger, pero haríamos bien en recordarla. Recordarla no porque tengamos que ser heideggereanos ni para asumir sus respuestas, sino para partir de los supuestos que asumimos cuando queremos hablar de la "filosofía", y para cuestionar esos supuestos. A fin de cuentas, ¿qué es la filosofía?

Este no es el espacio para abordar, a profundidad, una pregunta tan grande como la que se hicieron tanto Heidegger como Deleuze al

final de su vida.[1] No obstante, nos quedaremos con la definición que hizo el propio Deleuze: la filosofía es *una de las formas del pensamiento*, que es la de *la creación de conceptos*. Sin embargo, el mismo filósofo francés tuvo que advertir que, si bien la filosofía es la forma del pensamiento que crea conceptos, habría otras dos formas del pensamiento: la forma del *arte* (que crea consolidados de sensación) y la forma de la *ciencia* (que crea lo que él llamó "functores"). Lo interesante es que el pensamiento se hace, también, en un juego de resonancias entre esas tres formas.[2]

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



1. El pensamiento y sus tres expresiones: la tierra piensa

Es en función de esas definiciones que haríamos bien en plantearnos algunas tareas. La primera se refiere al campo del *pensamiento* como *campo que excede y a la vez involucra a la filosofía*. Si abordamos ese *campo ante-filosófico*, daremos el primer paso hacia la salud de la filosofía, hacia su perpetua infancia, y no solo en América Latina. Esto lo digo porque desde hace ya un buen tiempo corren las voces de "la muerte de la filosofía". Será una muerte de cierto tipo de filosofía; pero la filosofía, como a su vez la ciencia y el arte, la filosofía como "una de las tres formas del pensamiento", nunca muere; por el contrario, es pura natalidad.

Pensemos ahora en las tres formas de pensamiento: *filosofía*, *ciencia* y *arte*. Cuando pensamos en América Latina, la forma de pensamiento de la que no se discute su legitimidad, es el arte. Desde las artes plásticas hasta la literatura, pasando por el cine, no se discute la importancia de ciertos artistas, poetas, cineastas, o escritores icónicos: desde el pintor chileno Roberto Matta hasta el escritor argentino Jorge Luis Borges, desde Juan Rulfo hasta Glauber Rocha,

---

1 Para un cotejo de la relación entre pensamiento y filosofía, y la pregunta por la filosofía misma en Heidegger, Deleuze y Agamben, ver mi artículo "Genitalidad e (im)potencia del pensamiento: Heidegger, Deleuze, Agamben", en *Estudios de filosofía*, vol. 13, 2014, pp. 124-143. Disponible en: https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/14594/15193.

2 *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

pasando por César Vallejo y Gabriel García Márquez, nadie discute la inscripción de estos autores en el canon universal del arte.

No obstante, no pasa lo mismo con el campo de la ciencia y el de la filosofía. Son campos más problemáticos y, *desde el discurso historicista eurocéntrico*, más obliterados para América Latina. A la vez, son campos donde los intelectuales latinoamericanos, y los aparatos educativos nacionales de sus propios países, padecen una especie de a-historicidad continental. No solemos ver libros de historia de la ciencia latinoamericana, y quizá habría que preguntarse si es que existe alguno. Los libros de historia de la filosofía latinoamericana son pocos, la mayoría de carácter enciclopédico, y quizá solo tengan un consumo muy especializado.

Quizá por su pre-supuesto "subdesarrollo", o por la idea de férrea universalidad histórica y sin fisuras de una comunidad científica cada vez más "globalizada", la *historia de la ciencia* en América Latina es una especie de quimera o curiosidad excéntrica. Sin embargo, desde un punto de vista menos "gremial" y más epistemológico, nunca hablaremos de ciencia en singular, sino de ciencias en plural; y, por último, las ciencias en su multiplicidad nos remitirán a una relación no consensuada con otro gran tema: el de las tecnologías, una diversidad de tecnologías que no debemos identificar con *la cultura monotecnológica de Occidente*. Como ha demostrado Yuk Hui,[3] una tarea para los pensadores del futuro consistirá en desmontar y cuestionar la cultura monotecnológica europeo-occidental, que impide ver la diversidad de *cosmo-técnicas* que pertenecen a diversos continentes, culturas, a diversas *tierras (y sus respectivas historicidades)*.

Ciencias y cosmo-técnicas, toda una problemática a descubrir. Desde la psicología hasta la ciencia médica, desde la antropología hasta la botánica, desde la biología hasta la geología, la peculiaridad de los conocimientos científicos, producidos en América Latina, reclaman una localización y una *subterraneidad* a ser recorrida. No es lo mismo una sociología europea que una latinoamericana, ni una antropología, ni una ciencia política. Y, en estos últimos casos –los de las ciencias sociales– habrá que ver su relación o deuda conflictiva –barroca, llena de inauditas metamorfosis y malentendidos pro-

[3] Hui, Yuk, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, trad. Tadeo Lima, Buenos Aires, Caja negra Editora, 2020.

ductivos– con las filosofías y teorías europeas (y no europeas). Si la visibilidad tiene la forma de la universalidad, es que eso concierne solo al manual educativo "colonizado". La tarea es entonces *producir visibilidades continentales del pensamiento*. Es la tarea de escribir múltiples historias de diversas ciencias y cosmo-técnicas –así sean estas, las latinoamericanas, unas teorías o ciencias ya descontinuadas, o a veces "abortadas", pero que hicieron una contribución epistemológica importante no solo para el libro abierto de la enciclopedia científica sin más, sino por sus efectos sociales, culturales, políticos e históricos a nivel continental–.[4]

Nuestra fórmula será: cada tierra tiene sus tres formas de pensamiento, *filosofía*, *ciencia*, *arte*, y es tarea del investigador latinoamericano hacer visible esas formas de pensamiento, así como las resonancias entre ellos. Y, en este caso, nos preguntamos por qué Deleuze habló de "geofilosofía", pero no de "geociencia". A menudo se presupone que el estilo científico es uno solo, propio de una tierra abstracta, del mismo modo que se presupone que solo puede haber un tipo universal de técnica. Habría que recordar que, desde Thomas Kuhn, la historia de la ciencia ha dejado de ser un proceso unitario progresivo y acumulativo; es más bien un proceso con consensos temporales y proliferaciones de anomalías y teorías no hegemónicas.[5] Hay que devolver a la ciencia, entonces, su ser social, su ser anómalo, y su devenir geodésico. Hay una tierra de la ciencia, una que quizá vive en la forma de una subterraneidad histórica. Y no solo a nivel nacional, sino a nivel continental. Esto amerita,

---

[4] Véase, por ejemplo, el caso de la respuesta científica del médico peruano Carlos Monge a la percepción eurocéntrica de una supuesta "degeneración física y mental en los Andes". En respuesta a la conclusión científica del fisiólogo británico Joseph Barcroft, quien en 1925 había afirmado que "todos los habitantes de las alturas son personas física y mentalmente limitadas", Monge respondió con una investigación que le permitió concluir, por el contrario, que las capacidades físicas y mentales del hombre andino eran excepcionales, y que la aclimatación a la altura era totalmente verificable. Más allá de que Monge haya incurrido, también, en una posición determinista y racialista, en la medida en que postulara al hombre de altura como una "raza" perfectamente dotada para la vida en altura, lo importante del trabajo de Monge fue, como dice Jorge Lossio en su recuento de este debate científico, "el cuestionamiento que hizo de la percepción que tenían los científicos europeos de lo normal. Postuló que antes de la intervención de los científicos peruanos en los debates sobre la vida en regiones de altura, se asumía que el hombre europeo de nivel del mar era el modelo de normalidad según el cual se debía medir a todas las demás poblaciones. Para Monge esto era incorrecto". Lossio, Jorge, *El peruano y su entorno. Aclimatándose a las alturas andinas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 54.

[5] *Cf.* Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2013.

también, no solo una investigación a nivel de geolocalización del pensamiento, sino también al nivel geohistórico.

2. La tierra grita: de la contra-historia a la ultra-historia

Si bien es cierto he hablado de las tres formas del pensamiento –*filosofía*, *arte*, *ciencia*–, tendríamos que detenernos en la historicidad latinoamericana de esas tres expresiones de pensamiento. Es la única manera de diluir esa falsa sospecha de que el latinoamericano, de repente, nunca fue un *ser teórico*, nunca *pensó* –es una sospecha falsa, pero que sobrevuela una historia exclusivamente eurocéntrica de la filosofía, historia que sigue siendo dominante en las especialidades de filosofía de la mayoría de las universidades de América Latina–.

Entonces, convenimos en que co-crear con esas tres formas de pensamiento, es también *intervenir* la Historia. Con palabras más precisas, y en un tono más enérgico, podríamos decir: hacerla estallar. Pero ¿a qué "Historia", con mayúscula, nos referimos? Hablamos pues de la Historia de la filosofía que se construyó, en términos generales, desde que Occidente se auto-comprendió como civilización "greco-romana-cristiana", hasta su autoconsciente forma "moderna" con Hegel, y que pasa por todo el siglo XX.

Es, quizá, refiriéndose a ese conato agónico de América Latina respecto a la historia eurocéntrica que pretende subsumirla, que José Santos-Herceg dice: "la filosofía en Nuestra América ha sido entendida, desde hace al menos un siglo y medio, como «filosofía de la historia»".[6] Y diremos que esa afirmación es cierta, pero solo a medias. Se podría ver en ella la remisión a una falsa limitación –basada en un reduccionismo, el supuesto de que solo se haga filosofía de la historia, como si fuera una especie de discapacidad–, pero, en el otro extremo, también podría advertirse, en la filosofía latinoamericana, una potencia creadora nunca antes vista sobre el tiempo histórico.

Puede ser que este rasgo de predominancia de la filosofía de la historia se deba, precisamente, al carácter "colonizado" del conti-

---

[6] Santos-Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 178.

nente –como "producto histórico" de la empresa colonizadora occidental–. Pero también es cierto que *no* toda la filosofía de Nuestra América es una "filosofía de la historia", ni mucho menos. Cuando Santos-Herceg dice "ha sido entendida", se está refiriendo a una costumbre, a un modo sedimentado de "reducirla", el modo usual en que ha sido "estereotipada".

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Solo en Perú, que es donde se encuentra la tradición filosófica que conozco mejor dentro del espectro latinoamericano, podemos identificar más de una obra filosófica que no tiene a la "historia" como tema preponderante de estudio. Un ejemplo es Manuel González Prada, quien propone una suerte de metafísica de la inmanencia que desafía a la metafísica de la religión católica, a la vez que, desde la filosofía política, trataba de renovar el anarquismo de inicios del siglo XX.[7] Pero también tenemos la metafísica de la imagen de Mariano Iberico, una metafísica que poco a poco se fue desprendiendo de su deuda bergsoniana –bebiendo de diversas fuentes filosóficas algo marginales (Plotino, Ludwig Klages) al canon occidental– para conformar finalmente una filosofía de la "aparición", una filosofía de la imagen (que incluye a la "imagen histórica") que se anticipa a varias intuiciones deleuzeanas (incluso se adelanta en algunos aspectos a Didi-Huberman –un filósofo de la imagen posterior a Deleuze– en el uso filosófico de la palabra "aparición").[8]

Hay que tener en cuenta, entonces, los dos aspectos del concepto filosófico. Por un lado, su historicidad, su ubicación –fechada– en una Historia del pensamiento. Pero, por otro lado, tenemos el aspecto "virtual" del concepto –otra feliz enseñanza de Deleuze–. Es el caso de los conceptos de González Prada y de Iberico, que estuvieron, durante mucho tiempo, enterrados en el polvo de la "historicidad" colegial. Felizmente,

---

7 Véase mi artículo "Manuel González Prada: filosofía salvaje", donde ensayo una síntesis de la metafísica del filósofo peruano y explico su relevancia contemporánea, publicado en el diario *El Comercio*, Lima, 18/09/2018. Recuperado en: https://elcomercio.pe/eldominical/articulos-historicos/manuel-gonzales-prada-filosofia-salvaje-noticia-558709-noticia/.

8 Véase mi artículo "Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú", donde explico cómo la filosofía de Iberico constituye su originalidad desde una metafísica de la imagen, para en un segundo momento articular una también novedosa metafísica de la imagen histórica. En: *Revista Histórica*, vol. XLII, nro. 1, 2018, pp. 115-140. Recuperado en: https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/20267/20223.

en el caso de González Prada, fue Thomas Ward quien, en su libro *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada* (2001), y provisto de herramientas spinozistas, leyó al filósofo peruano ya no como feroz crítico de la sociedad clerical criolla de Lima –que también lo fue–, sino como un intempestivo metafísico de la inmanencia.[9]

Entonces, con *intervenir* en la historia de la filosofía o del pensamiento latinoamericano me refiero a re-dimensionar, des-cubrir, re-componer obras que, desde sus respectivas fuerzas expresivas –aun dormidas para el lector, y con una novedad en estado de "virtualidad"–, aguardan a un interlocutor creativo, uno que sea un lector "activo" no solo de la obra, sino del mundo –ya que la lectura inventiva y relevante, que descubre las virtualidades de la obra, solo puede hacerse desde un descubrimiento de los temas relevantes del propio tiempo, es decir desde un diagnóstico contemporáneo–.

Por último, qué sucede cuando logramos intervenir en la Historia de la filosofía de América Latina, cuando encontramos la fuerza de conceptos que irradian un pensamiento diferente, intempestivo, un conjunto de conceptos novedoso y consistente, y que, por eso mismo, no está totalmente determinado por su propio contexto. Deleuze hablaba, en ese sentido, de hacer "retratos conceptuales". Agamben, por su parte, hablaba de "ser contemporáneo", en un famoso texto suyo.[10] En la misma línea, yo prefiero llamar, a la actividad creativa que logra dar visibilidad a alguna filosofía latinoamericana, el trabajo de una "ultra-historia".

He escogido el neologismo "ultra-historia" (la palabra "ultra" entendida como "más allá", como "al otro lado del horizonte" en el sentido de "ultramar"), con el objetivo de diferenciar la actividad filosófica creadora, la *intervención* en la Historia de la filosofía latinoamericana, respecto a lo que sería una "contra-historia". La "contra-historia" sería lo que yo llamo una manera *dialéctica* de entender una rebelión frente a la historia eurocéntrica –también frente a la "monocultura tecnológica" que va pareja a esa historia de la civilización occidental eurocéntrica–.

---

9 *Cf.* Ward, Thomas, *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*, Lima, Horizonte, 2001.

10 *Cf.* Agamben, G.: "¿Qué es ser contemporáneo?", en *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011. [Ensayo original publicado en 2007 a partir del curso de filosofía que Giorgio Agamben dictó en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia].

Sería esta una postura, la de la "contra-historia", que, animada por el espíritu de cierta conciencia marxista revolucionaria y anti-imperialista, pretende decirle "no" a la historia de dominación eurocéntrica del pensamiento –dominación de base económica, diría Salazar Bondy–, para poder partir, así, desde una nueva fase ya "emancipada". Es decir, esta postura dialéctica, y también por lo mismo historicista y demasiado hegeliana, sería aquella "liberacionista" forjada en la década del sesenta y setenta del siglo XX, con la llamada "filosofía de la liberación" que tuvo como disparador al célebre texto de Salazar Bondy –*¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968)– y, como acta de fundación, a la mexicana "Declaración de Morelia" (1975).

Esta postura contra-histórica o liberacionista, con todo lo que tuvo de buena para despertar mucha de la conciencia crítica que vino después, es, a largo plazo, una mala fórmula para la creatividad. Y esto por una simple razón: porque entiende a la historia de una forma algo ingenua: desde una linealidad y una universalidad que avanza cancelando etapas "falsas" e inaugurando otras "verdaderas", hasta una especie de emancipación total –finalmente idealista o utópica– que reúna a la conciencia con su propia esencia. Es decir, se trata de una postura esencialista y regulada por una dialéctica universalista.

La filosofía hecha en América Latina *no* necesita negar el pasado y empezar de cero, desde una pretendida y siempre ilusoria libertad. Lo que necesita, más bien, es *trabajar sobre sí misma*; sobre sus propias formas de pensamiento; sobre su propia mina de conceptos formados durante más de quinientos años; sobre sus propios estratos filosóficos, científicos, y artísticos, enterrados por un aparato educativo y académico que sufre de un inconsciente –y persistente– complejo de inferioridad frente a la historia eurocéntrica del pensamiento.

3. La tierra tiembla: emergencia de un tiempo brujo

Lo que adviene, desde esta intervención ultra-histórica de la filosofía latinoamericana, es, desde mi punto de vista, un rompimiento de los ejes de la historia filosófica "de Occidente": una desestabilización, una producción de brechas en la linealidad de la historia eurocéntrica. Esto sucede porque se producen efectos "de desorden" en la linealidad "progresiva", ante "el intruso" latinoamericano. Y, en

paralelo, lo que se suele llamar "la historia de las ideas" latinoamericana –una suerte de historia del pensamiento latinoamericano– también se hará menos estrecha, dado su perfil que hasta ahora ha sido político-sociológico-literario, y se hará más filosófica. Lo mismo podríamos decir respecto a la variable científica: la historia de las ideas latinoamericana reclama su propio vector científico.

Lo cierto es que no hay nada más quimérico y plural que el tiempo histórico, a pesar de la misma historia. Y lejos de abrazar la quimera, la palpitante virtualidad de la historia, su constante re-creación, muchos parecen querer aferrarse a una suerte de pasado inmutable, una base petrificada. Como si el pasado no estuviera siempre transformándose, re-semantizándose, cambiando de significado, y convirtiendo lo que antes era irrelevante, en relevante, y lo que antes era visible, en invisible.

Esto no lo digo para sacar de quicio a los enemigos del relativismo, ni para formar un pensamiento "relativista" de la historia. Ninguna reinterpretación profunda o estudio serio de un tema, histórico o no, fue alguna vez relativista o irracionalista. Al contrario. Una intervención ultra-histórica demanda mucho trabajo sensible y argumentativo, mucha coherencia, consistencia y creatividad conceptual; también, mucho bagaje de conocimientos y mucho esfuerzo para decir algo novedoso, con *sentido*, y que, a la vez, sea *relevante*, de modo que se convierta en un aporte ineludible para la comunidad de investigadores.

Entonces, desde esta perspectiva, el "tiempo brujo" es una buena nueva, no una maldición. Escojo la palabra "brujo", porque el tiempo histórico, y su devenir, siempre tiene algo de imprevisto, de sorprendente, de desconcertante, de indómito. Hay algo inacabado, agrietado, oscuro, dentro de él, y su re-semantización y re-construcción constante es algo que a veces no solo han olvidado los mismos europeos –y algunos norteamericanos, como Fukuyama–, cuando declaran que estamos en algún "final de la historia". La historia, por último, siempre es plural, continental, siempre le pertenece a una tierra concreta –en ese sentido, sería bueno conocer la historia de las ideas, o la historia de la filosofía de Estados Unidos de Norteamérica, África, India, China o Japón–. No hay una "historia universal" de la filosofía, solo hay historias en plural, y son historias continentales.

A la idea de la historia continental, en un sentido filosófico, ya se había referido el filósofo peruano Antenor Orrego, cuando acuñó su concepto de "pueblo-continente".[11] Rodolfo Kusch hablará de la "geocultura", hablando también en términos continentales. Tanto Orrego, como Kusch, se anticiparon, de alguna manera, a la necesidad de proveer de una perspectiva histórico-continental al pensamiento –un pensamiento que, como mencioné líneas arriba, reúne a la filosofía con la ciencia y el arte–.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Será al otro lado del Atlántico, varias décadas después, cuando Deleuze acuñará el término "geofilosofía", para hablar de las historias nacionales de las filosofías europeas. Deleuze hizo, de cada país de Europa, una tierra filosófica, una geo-localidad, para referirse a una determinada tradición (francesa, alemana, inglesa); lo que hizo, desde su ineludible eurocentrismo y desconocimiento de la filosofía latinoamericana, fue enfocar una tierra nacional dentro de otra tierra continental –en este caso Europa, considerada por él como la única tierra filosófica–. De la misma manera, podemos identificar tradiciones peruanas, argentinas, mexicanas de la filosofía; pero el problema es que no hemos llegado a tener, hasta ahora, complejas y convincentes perspectivas continentales-latinoamericanas de la filosofía.

Alguien podrá lanzar el dedo acusador y decir que, al proponer una perspectiva latinoamericana de la filosofía, podríamos caer en un "latinoamericano-centrismo". A ellos habría que responder, junto con Yuk Hui, que lejos de pretender ser etnocéntricos, se trata de descreer del centro como "relato verdadero", o como "único relato". Se trata de trazar cambios de perspectivas en función a nuevos conceptos, nuevas historias del pensamiento. La re-vitalización de diversos modos de existencia, así como la diversidad de cosmo-técnicas y poéticas, serán efectos de la constante reinvención crítica de la historia –una re-invención que se hace trabajando desde la propia tierra, pero sin dejar de lado el juego de reinterpretaciones respecto a las otras historias, respecto a las otras tierras (ya sean dominantes o dominadas, emergentes o decadentes, Europa o África, EEUU o China)–.

---

[11] *Cf.* Orrego, Antenor, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina*, en *Obras completas de Antenor Orrego*, tomo I, Lima, Pachacutec, 2011.

La Filosofía latinoamericana: historia de las ideas latinoamericanas, teoría crítica, giro discursivo, giro epistémico

PAOLA GRAMAGLIA

(CENTRO DE INVESTIGACIONES "MARÍA SELEME DE BURNICHON" FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES / CIFFYH - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Lo que sucede es que la historia de las ideas estará siempre en la base de cualquier filosofía latinoamericana, mientras que la "doctrina de la dependencia" y otro tanto podríamos tal vez decir de la "filosofía de la liberación", han sido momentos de aquella. Debiendo nosotros aclarar, por lo demás, que cuando hablamos de "filosofía latinoamericana" no ponemos el acento tanto en la

> significación, como en el sentido de la adjetivación con la que hablamos de nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América.
>
> A. Roig

Este trabajo está armado en función de algunas preguntas que nos hicieron los organizadores: 1) ¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta por la existencia, o por la legitimidad, de una filosofía latinoamericana (entendida ésta problemáticamente, y en un sentido muy amplio, como nuestroamericana, incluyendo la región y las regiones, la diversidad de culturas, etc.)?

La primera pregunta que me proponen la voy a responder muy simple: tenemos en la actualidad catorce materias en las universidades públicas, desde la Universidad de Jujuy hasta la Universidad del Comahue, que cuentan en sus carreras de Filosofía –tanto de profesorado como de licenciatura– con la asignatura Filosofía latinoamericana, o en su defecto Pensamiento latinoamericano. Además, contamos con varios terciarios, sobre todo en Buenos Aires, que también cuentan con esa misma asignatura. Lo que tampoco es menor, es la masa crítica de doctorandos que están cursando y de doctores que ya investigan en estos temas desde los últimos diez años en las distintas universidades públicas del país y de América Latina. El aumento e interés por investigar en nuestras temáticas es alentador. También contamos con especializaciones, maestrías y doctorados que se establecieron en Argentina, Ecuador, Bolivia y en otras universidades de Estados Unidos que trabajan nuestras temáticas. Con lo cual la primera pregunta, desde mi perspectiva, pierde actualidad.

2) La filosofía latinoamericana, ¿trata solamente de la recepción y reproducción de ideas, corrientes y problemas, de la filosofía central/occidental, o contiene una especificidad y temáticas propias? Y en caso de esto último, o incluso en caso de que la recepción suponga una apropiación particular, ¿en qué consistiría su especificidad u originalidad?

Esta segunda interrogación es propia de los inicios de la filosofía latinoamericana de los años cincuenta del siglo XX. Pero igualmente habría que considerar que una importante tradición de las humanidades y de las ciencias sociales practicada en las academias

metropolitanas de la periferia olvida o reniega de las producciones de conocimiento regionales, o supone que sólo es posible pensar lo social reproduciendo los paradigmas eurocéntricos, como si las producciones intelectuales estuvieran desconectadas de sus contextos de producción, y en la misma operación se modelizan en formas abstractas legitimadas en cada área.

Por el contrario, la filosofía latinoamericana, que tiene sus antecedentes en la década del setenta precisamente, reflexiona en torno a estas dependencias teóricas y se propone algunos debates relevantes, sólo para mencionar uno, el que mantuvieron Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy.[1] Es, desde estas derivas de preocupaciones y desde el observar el sistema universitario de nuestro continente, que se dieron las críticas a ese tratamiento filosófico reduccionista y reproductivista. A partir de allí se comenzó a imaginar y pergeñar una filosofía conectada con lo social, pensando en una filosofía crítica para la liberación. Desde esos inicios está presente la puesta en valor del "nosotros" los latinoamericanos, que ha sido motivo de trabajos e investigaciones en el campo liberacionista (sujeto-pobre), particularmente en la temprana crítica a la modernidad como totalidad, crítica que incluía al marxismo en su versión clásica. De cualquier forma, el esfuerzo que me interesa destacar es aquel que realizaron estos intelectuales latinoamericanos por establecer relaciones fértiles entre la filosofía y los procesos sociales de emancipación, entramados por los aportes también incipientes de las teorías sociales latinoamericanas con evidentes relaciones con los contextos y con las historias específicas a las que pertenecían. Claramente, estas tesis definieron y definen a la filosofía latinoamericana como una filosofía histórico-social y política, por lo que resulta central considerar las actualizaciones necesarias a partir de la historicidad de esos acontecimientos sociales e históricos del mundo latinoamericano.

El pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch, otro de los iniciadores de esta filosofía, se basa en la búsqueda permanente del pensamiento indígena, en el cual rescata un estilo de pensar que se da en el fondo de América. Su indagación tiene como punto de partida la idea de que el problema de no hallar un pensamiento americano ra-

---

[1] Salazar Bondy, A., "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", en *Stromata*, N° 4 "Simposio de Filosofía Latinoamericana", año XXIX, Octubre-diciembre 1973, pp. 5-6; Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

dica en la discontinuidad consciente del pasado que no permite proyectarnos como americanos en un presente. Propone la necesidad de desprenderse de lo "occidental" para reconocernos en el antiguo mundo precolombino y lograr así un pensamiento autónomo, para entonces encontrar un nuevo lugar. Piensa que al quehacer filosófico le corresponde un tiempo y un espacio propio que produce cada cultura; por lo tanto, concibe el origen del conocimiento como "un conocimiento arraigado a los suelos".[2]

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Es por estas razones que considero que la cuestión latinoamericana se nos presenta como un problema filosófico en el cual ciertos tópicos problemáticos tales como: sujeto, historia y cultura, se tratan y analizan en distintos momentos, momentos que quisiera presentar en este texto atravesados por la problemática de la modernidad y la situación de colonialidad.

Los tópicos señalados, sujeto, historia y cultura, hacen posible explicitar una aproximación fértil a la comprensión de Latinoamérica como un campo de problemas propio de la reflexión filosófica. Los problemas se despliegan en distintas perspectivas que se desarrollan en una diversidad de enfoques, relacionando los alcances metodológicos con los diferentes contenidos en que es posible reconocer al campo de la filosofía latinoamericana.

3) ¿Cuáles serían aquellas obras, autores, problemas, o corrientes, que según tu opinión no podrían faltar en una suerte de *corpus* de la filosofía latinoamericana, que por cierto sería un recorte (y, por ende, no exhaustivo), pero que al menos proponga una muestra representativa y variada?

En cuanto a la tercera pregunta, me interesa pensar en las condiciones de posibilidad que implica el reflexionar en torno al conocimiento crítico desde América Latina. En primer lugar, apuntando al nudo central de la reflexión filosófica latinoamericana: la constitución de un sujeto. La pregunta por la construcción de la identidad/alteridad contribuye –al decir de Roig– en la constitución de subjetividades sociales, al mismo tiempo que resulta imprescindible para reflexionar sobre el

[2] Gramaglia, P., *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, La Paz-Córdoba, Autodeterminación, 2015, p. 44.

alcance y el sentido de éstas como prácticas discursivas o simbólicas. ¿Cómo se articula la voluntad política de la escritura de la historia en la determinación de un sujeto que "se pone a sí mismo como valioso"? Se trata del problema del "otro" como alteridad exterior, tal como lo propone Enrique Dussel. Los diferentes autores instalan una agenda de cuestiones propias de una filosofía contemporánea. Si nos guiamos por los aportes metodológicos propuestos por Arturo Roig, quien ha sido uno de los iniciadores de dicha Filosofía en los años setenta del siglo XX, y nos centramos en las posibilidades filosóficas y metodológicas que dicho autor habilita –en particular, nos interesa la categoría del "a priori antropológico"–, así como en escudriñar las potencialidades heurísticas que, a partir del llamado giro discursivo, este autor viabiliza con el tratamiento de una Historia de las Ideas latinoamericanas como "ampliación metodológica", entonces resulta que la filosofía latinoamericana no trata solamente sobre aquellos textos o elaboraciones sistemáticas producidas en la academia, sino que también posibilita ingresar los "filosofemas" –al decir de Hegel– que los sujetos latinoamericanos producen en la cotidianidad de la vida social: discursos políticos, ensayos, historias orales, etc.

Esto es posible porque otro de los asertos de ese legado iniciado en los debates epistémico-políticos de la llamada "filosofía de la liberación" ha sido el de las indagaciones acerca de la agencia del sujeto. Como diría Roig, la filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto (plural), a través de los cuales se auto-reconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son por ciertos históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena.

A pesar de que los planteos nos resulten anacrónicos por considerarlos aún hegelianos, sobre todo por su insistencia en afirmarse en la idea de que toda *filosofía necesita de un pueblo, y el pueblo se definía por los pobres* –diría Castro-Gómez–,[3] empero, no hay que perder de vista lo certero que han sido estos aportes al poner en foco "lo latinoamericano" como un sujeto político que se definía por su relación conflictiva con la cultura latinoamericana, y que no es reductivo a un modo de producción. Se trata de una cuestión largamente debatida por aquellos años. La categoría "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), tratada por Husserl, era parte del corpus teórico de pensamiento de los

[3] Castro-Gómez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

autores liberacionistas. Son reflexiones muy anteriores al concepto –popularmente leído y difundido en el mundo académico– propuesto por Habermas como la definición de "La colonización del mundo de la vida" en *Teoría de la acción comunicativa*.[4] Es decir, se trata de un sujeto latinoamericano en su conflictividad social, definido por su capacidad de *empeíria*, por lo que siempre se nos escapará de una definición dada. Entonces, los autores liberacionistas concluyeron que, en ese momento particular de América Latina, lo que definía a ese sujeto latinoamericano era su situación de opresión en el sistema capitalista periférico colonial.

Un segundo momento relevante para el campo de problemas filosóficos latinoamericanos se produce a partir de la politización creciente de las sociedades que muchos intelectuales acompañaron y acompañan en los procesos políticos y sociales del continente, en su mayoría, comprometidos con las experiencias de los heterogéneos movimientos sociales y gobiernos populares de la región. En particular esto se hace más imperioso con el avance de la globalización.

Si bien es cierto que las elaboraciones setentistas no pueden ser consideradas como teorías *stricto sensu*, ya que se trataban en su mayoría de investigaciones iniciales, sin embargo, vistas desde el presente, resultan relevantes para establecer genealogías con este otro momento que se denomina proyecto Modernidad/Colonialidad.

Estos lineamientos nos permitirían caracterizar ese período setentista como uno de los momentos significativos en la producción de conocimiento social, en vistas a un conocimiento autónomo latinoamericano. Aunque no se tratara de un conocimiento sistemático, puede comprenderse como un sistema de nodos esparcidos en una amplia red en diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades en distintos países de América Latina, y con una agenda de problemáticas comunes: dependencia / dominación / marginalidad / pobres / oprimidos / transformación.

Estos pensadores introducen las elaboraciones de las ciencias sociales críticas en conversación con sus producciones filosóficas, generando conocimiento desde las naciones colonizadas y atendiendo a esta particular situación histórico-política también en la explicación de la producción de conocimiento social. Es decir, se preocu-

---

[4] Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1981, Tomo II, p. 469.

pan por las dificultades que implica pensar una práctica intelectual en contextos históricos específicos como la periferia colonial de los países del tercer mundo. Esa pregunta acerca del proceso de producción de conocimiento ha sido posible, entre otras cuestiones, porque también los filósofos han participado del intercambio generoso de ideas y conceptos que les proporcionaron en su momento las ciencias sociales latinoamericanas, en debates de distintos lugares y desde una pluralidad de perspectivas. Puede por ello considerarse que uno de esos ejes teóricos más fértiles es el producido por el campo de la teoría de la dependencia.[5]

Particularmente los análisis de la relación de dependencia entre el centro y la periferia les resultaron fértiles en la consideración de la relación económica del capitalismo en su fase de expansión imperialista, lo que permitía explicar las relaciones complejas entre distintos campos de lo social. En esta dirección señalan en su agenda de trabajo cómo la experiencia social de dominación adquiere significación, en tensión con este espíritu de época que, como una red, permea las condiciones de pensamiento.[6] Muchos de estos intelectuales incomodaron e interpelaron al mundo académico de la periferia y desde la periferia, como dijimos, pues la mayoría de los integrantes eran docentes universitarios del interior de la Argentina –sin mucho éxito en aquel momento–, haciendo un enorme esfuerzo por debatir con la generación de sus profesores y por encontrarle un sentido emancipador al conocimiento filosófico latinoamericano.

En los años noventa y en los comienzos de lo que se dio en llamar la "globalización", se abre otro debate riquísimo entre diferentes intelectuales de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina, Colombia, que proponen un giro epistémico/político central: la cuestión indígena a partir de la emergencia del pronunciamiento zapatista con el discurso de Lacandona. Dicha tarea requiere afrontar con análisis crítico las condiciones de colonización que sostienen la hegemonía de un paradigma de conocimiento moderno dominante a través de la fragmentación de la comunidad epistémica, la mercantilización, el cercamiento, la desmasificación y la privatización educativa.

---

5 Beigel, F., "Vida, muerte y resurrección de las «teorías de la dependencia»", en *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 287-326; Gramaglia, P., *op. cit.*; Svampa, M., *Debates latinoamericanos. indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, EDHASA, 2016.

6 Gramaglia, P., *op. cit.*, p. 13.

Me refiero al llamado Proyecto Modernidad/ Colonialidad, que señala entre otras referencias la perspectiva del sistema mundo de Wallerstein, la colonialidad del poder de Quijano y la tesis foucaultiana que vincula las relaciones entre saber y poder. A partir de estos nuevos elementos teóricos, estos intelectuales interpelan a las ciencias sociales y a las humanidades producidas en América Latina en su jerarquización, circulación y legitimación de los saberes. Es por ello que considero un aporte cualitativo el que plantea este nuevo giro epistémico-político que comienza en los años noventa con *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales* (2000). El proyecto Modernidad/Colonialidad propone que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geo-histórica y crítica latinoamericana, promoviendo de esta manera una actualización epistémica a los legados setentistas.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Es decir, esta red de investigadores puede ser explicada como parte de esa genealogía que reactualiza la agenda de las preocupaciones de los investigadores de las ciencias sociales y de las humanidades que iniciaron reflexiones críticas ya en la década de los setenta. Una actualización que posee clara relación con la crisis social y económica, producida por los efectos de la globalización y su impacto en los países periféricos, y que acompaña las luchas sociales que emergieron en distintos puntos del continente. Se trata de la emergencia de los denominados movimientos sociales, los cuales intervienen como una particular forma de lo político que sobrepasa los modos modernos y liberales en los que se asentaba la forma de gobierno democrático hasta los años 90 del siglo XX.

En este contexto, Enrique Dussel[7] e Immanuel Wallerstein:[8] i) son críticos respecto del capitalismo, el mercado neoliberal y la democracia formal y ii) al igual que Aníbal Quijano, plantean que la modernidad surgió en el siglo XVI, con el capitalismo y la emergencia del circuito comercial atlántico.

---

7 Dussel, E., "Sistema-Mundo y «Transmodernidad»", en S. Dube, I. Dube y W. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

8 Wallerstein, I. (Coord.), *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI, 1996-2006.

Dussel plantea dos formas de entender el concepto eurocéntrico de modernidad, que surge a partir de fenómenos intraeuropeos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa, aunque también se suelen reivindicar otros sucesos: el Renacimiento italiano y el parlamento inglés. La segunda acepción (alternativa) sugiere una concepción en la que el centro del sistema mundo se sitúa en España y en Portugal como potencias coloniales (e imperiales) a partir de la conquista de Amerindia. En esta interpretación, la "Europa moderna" constituye, de modo original en la historia, a todas las demás culturas como su periferia.

Por todo ello, en este trabajo me interesa señalar la relevancia de algunos de los aportes desarrollados por Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano, aportes que nos proporcionan un punto de vista más complejo de las múltiples aristas de las relaciones entre Latinoamérica y las estructuras de poder contemporáneas. En el texto *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (2006), coordinado por Wallerstein, un grupo de investigadores de diferentes disciplinas desarrollan clara y profundamente las relaciones entre las ciencias sociales y la producción del conocimiento para una forma social hegemónica asociada a la producción capitalista como única forma posible.

En el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo, y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital/salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario.[9]

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder ha sido la clasificación social de la población mundial sobre la *idea de raza*. En palabras de Quijano: se trata de una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica: *el eurocentrismo*.

---

[9] Quijano, A., "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, N° 2, 2000, pp. 342-386. Disponible en: http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240.

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal *el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto* articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

Para Aníbal Quijano no se conoce patrón alguno de poder en el cual sus componentes se relacionen de ese modo y, en especial, lo hagan durante largo tiempo, como sucede en la constitución y el desenvolvimiento histórico de América y del Capitalismo Mundial, Colonial y Moderno.

Se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos que (1) provienen de historias específicas, (2) espacios-tiempos distintos y (3) distantes entre sí, (4) que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes en cada momento, (5) sino también discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, (6) en el largo tiempo.

Me interesa también ubicar en este mapa de actualizaciones las perspectivas de Edward Said en *Orientalismo* (1990), texto en el que también es posible comprender las íntimas relaciones entre conocimiento y poder, así como a los integrantes del Grupo de Estudios Subalternos de la India. Se trata de intelectuales de otras periferias o de las periferias subalternizadas en las metrópolis, quienes reflexionan en torno a las implicancias de un tiempo/espacio poscolonial. Si bien es cierto que la historia de las ideas latinoamericanas representa el giro discursivo anclado en la historicidad para distanciarse de toda fundamentación metafísica, considero que las propuestas establecidas desde estas perspectivas, también discursivas, nos proveen herramientas para comprender la necesidad de "provincializar Europa". El giro poscolonial ha sido de un gran impacto en la región. Los acercamientos teóricos –desde intelectuales bolivianos hasta los poscoloniales del sudeste asiático– son prometedores, al trabajar entre sures e indagar teórica y metodológicamente la cuestión poscolonial. Recordemos que la primera traducción al castellano de los *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de Subalter-*

nidad (1997) se hizo en Bolivia, en una compilación a cargo de la propia Silvia Rivera junto a Rossana Barragán.[10] Esto es para marcar las relaciones que se establecieron con el Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático. En esta cartografía considero central incluir a algunas autoras de las perspectivas poscoloniales, en especial a la socióloga *ch'ixi* Silvia Rivera Cusicanqui. Ella es una de las que ha potenciado el valor de las memorias presentes de los pueblos aymaras y quechuas al repensar la heterogeneidad, al igual que Quijano cuando observa el Perú, en especial las configuraciones abigarradas que describen el "nudo arguediano". Un entrelazamiento de las múltiples historias y los proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo,[11] en particular la definición de sociedades abigarradas desde la propuesta setentista de Zavaleta Mercado (1983) en Bolivia. Característica que mutó de un valor negativo a un valor positivo, en un desplazamiento epistémico político central para comprender las alteridades históricas de nuestra colonialidad del poder. Lejos de resolver el problema, dichas perspectivas nos interpelan a saberes-conocimientos en conflicto que narran complejidades temporales y espaciales de la coetaneidad experimentadas desde las subjetividades del mundo *ch'ixi*.

Estas perspectivas también proponen un cambio en las relaciones sujeto/objeto propias del conocimiento en la modernidad, ya que conciben las relaciones sujeto/sujeto junto con las emergencias de los pueblos indígenas de Abya Yala, desde el interior de estas perspectivas, y se preguntan en qué medida estas identidades/alteridades contribuyen en la constitución de subjetividades sociales y políticas emancipatorias. Pero ya no son los filósofos los que les dan voz, sino que son sus propios actores quienes las reflexionan y las elaboran.

En esta dirección deberíamos mencionar al denominado Giro Decolonial. Quizás el texto que muestra esta nueva conversación sea *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

---

[10] AAVV, *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de Subalternidad*, Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, traducciones de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, THOA, 1997.

[11] Rivera Cusicanqui, S., *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta limón, 2015.

capitalismo global (2007).[12] Allí se presentan distintas posiciones acerca de esta evolución epistémica para pensar con herramientas teórico-metodológicas diversas. Este giro implicó un nuevo giro lingüístico (semiosis social), un reconocimiento a los estudios culturales (desencializar, contextualismo radical), pero sobre todo propone desplazar el eje de la significación hacia la hechura verbal (historia y literatura) y sugiere una relación más creativa con los archivos de la historia y relatos sacralizados, recuperando la cuestión del color, desde la negritud con Fanon,[13] y la valorización de la independencia de Haití. Es decir, el quehacer intelectual se vuelca hacia un rastreo más inmanente entre la hechura verbal y la articulación histórica, posibilitando y dando apertura a nuevas investigaciones que nos permitan desoccidentalizar y descolonizar el conocimiento pluriversal de América Latina. Y no quiero olvidarme de las producciones de los feminismos de color, los trabajos de Anzaldúa y de la María Lugones –conectada con Quijano con su propuesta de la colonialidad del género–.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Considero que el interés central se encuentra en las tensiones existentes entre la inscripción epistemológica del sujeto, en una determinada estructura disciplinaria, y su inscripción hermenéutica en un contexto social en el cual su etnia, su sexo o su clase social, entran en conflicto con las normas y las convenciones del juego disciplinario, siguiendo a Mignolo.[14]

Hasta aquí algunas de las puntas que se pueden vislumbrar sobre las evoluciones de la filosofía latinoamericana a una episteme otra. Los objetivos y las preocupaciones siguen siendo las mismas: la independencia epistémica para la construcción de conocimientos y saberes otros de un nosotrxs los latinoamericanxs para la transformación de un mundo más justo.

---

12 Castro Gómez, S. – Grosfoguel, R. (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

13 De Oto, A., "La analogía colonial", en *Tabula Rasa*, N° 29, 2018, pp. 11-18; Maldonado-Torres, N., "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (editores), *El giro decolonial*, *op. cit.*, pp.127-167.

14 Mignolo, W., "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", en *Tabula Rasa*, N° 8, 2008, pp. 243-281.

Filosofía latinoamericana.

O sobre la impugnación como riesgo y posibilidad

ALBERTO STANISCIA

(INSTITUTO DEL PROFESORADO ESPÍRITU SANTO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

I

Pareciera ser que la tarea de pensar en torno a la filosofía latinoamericana no puede siquiera iniciarse si no justifica antes su propia validez. La tarea, aparentemente, nace ya impugnada.[1] Incluso el tema mismo de lo pensado presenta sus reparos. Algunos años atrás, José Santos Herceg se preguntaba en un artículo: ¿qué se dice cuando se dice "filosofía latinoamericana"? Su conclusión fue que a lo largo de la historia la expresión había adquirido por lo menos cuatro significados, según se considerara: el fin perseguido, el contenido estudiado, el lugar donde se producía la obra o el sujeto que filosofaba. No me interesa discutir acá cuál es el verdadero sentido de dicha expresión –si es que realmente existe semejante discusión–, sino mostrar que el objeto sobre el cual recae el planteo es en sí un tanto volátil, incómodo y, tal vez, imposible de abordar.

Pero esto no es todo. La misma expresión, por sí, tiene sus detractores, pues: ¿hasta qué punto la fórmula "filosofía latinoamericana" remite con justicia al *hecho* filosófico latinoamericano?

---

[1] Emplearé el término "impugnación" (y afines), no en sentido técnico jurídico, sino en su uso laxo como sinónimo de "objeción", "rechazo", "negación", etcétera.

En términos simples: ¿es *filosofía* la filosofía latinoamericana?; ¿es *latinoamericana* la filosofía latinoamericana? La primera cuestión, desde luego, supone algún tipo de *canon* al cual ajustarse y, por consiguiente, varios interrogantes: ¿es eso en verdad filosofía? ¿No deberíamos llamarlo "pensamiento", "ensayo" o "literatura"? Y por otro lado está *lo latinoamericano* de la filosofía. ¿Qué significa ser latinoamericano? ¿Tenemos una identidad latinoamericana? Es más: ¿existe América Latina? ¿Existió alguna vez? Y ¡cuidado!: decimos "América Latina" en voz baja, casi distraídos, como esperando que nadie se detenga ahí porque, para ser franco, tampoco hay unanimidad al respecto. ¿América Latina? ¿Por qué no "Iberoamérica", "Nuestra América" o "Abya Yala"?[2]

El colmo del mentís, sin embargo, no pasa por este o aquel aspecto de la filosofía latinoamericana, sino por la puesta en cuestión de su misma existencia. La bibliografía sobre la temática es incalculable. El debate Zea-Salazar Bondy conforma ya un clásico en la materia, así que omitiré cualquier comentario innecesario. Lo que me interesa subrayar es que la controversia respecto a la filosofía *en* América Latina de una u otra forma remitió y remite a la presencia o no de una filosofía *de* América Latina. La disputa, en el fondo, más que sobre la *entidad* gira en torno a la *originalidad*. El detalle no es menor, puesto que lo que subyace al planteo es la posibilidad de que nosotros, en tanto latinoamericanos, estemos desprovistos de las condiciones necesarias para filosofar, condiciones que, según la época, el contexto y los intereses de quien juzga, han ido desde el lugar geopolítico ocupado por América Latina en el orden mundial hasta algún tipo de conformación biológico-racial maltrecha.

Las objeciones son innumerables y aunque no todas tienen hoy igual fuerza y vigencia, que una revista convoque a pensar sobre ellas –entrados más de veinte años en el siglo XXI–, es la muestra de que algo de esto aún nos seduce e inquieta.

II

[2] Respecto a los nombre de América, nunca será excesivo recomendar el ya clásico libro de Miguel Rojas Mix *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991. Por otro lado, la expresión "Abya Yala" –que en lengua cuna significa "tierra madura", "tierra viva" o "tierra que florece"– es empleada en la actualidad por varios pueblos originarios para autodesignarse y en oposición al término "América" que consideran –con justicia, por cierto– fruto de la opresión.

Los reproches, sin embargo, no se limitan al "tema" de la reflexión. La especulación en torno a la filosofía latinoamericana también es blanco de impugnaciones. Y esto en gran medida porque el propio objeto mina la especulación.

Es claro que desdoblé artificial y caprichosamente a la filosofía latinoamericana en dos dimensiones: como "tema" y como "tarea" de reflexión sobre el "tema"; y lo que mostré son algunas de las polémicas que presenta dicha filosofía en la primera de las dimensiones. Sin embargo, aquí la segunda reflexión (la "tarea") no puede permanecer inmune, debido, entre otras razones, a que semejante reflexión mantiene siempre abierta la posibilidad de retomar esas polémicas y, por consiguiente, de dar lugar a todas las voces en disputa, incluso a aquellas que niegan el objeto (el "tema") de la discusión.

Hay entonces un hecho paradójico: fomentar el debate en torno a la filosofía latinoamericana es también un modo de habilitar las condiciones que viabilizan su anulación. En nombre de la libertad y del valor de la pluralidad, por ejemplo, podríamos preguntarnos una vez más si los latinoamericanos somos capaces de hacer filosofía, pero ¿no autoriza esto a deslegitimar la propia palabra del latinoamericano? ¿No es, *mutatis mutandis*, el *revival* de la Controversia de Valladolid? Ni hablar de la polémica en torno a América Latina. ¿Será que no tenemos identidad? ¿Será que no merecemos ni el nombre? O mejor: ¿será que ni siquiera existimos?

Nos encontramos ante una filosofía, la latinoamericana, que, ya sea como "tema" o como "tarea", pareciera estar sitiada y obligada a inmovilizarse para seguir subsistiendo, pues el ensayo de cualquier gesto de reflexión podría volverse contra sí mismo. No entraré en la discusión sobre si esta característica es propia de la filosofía latinoamericana o si se trata de algo inseparable del quehacer filosófico: soy consciente de que toda filosofía, en gran medida, avanza destruyéndose –aunque no estoy tan convencido de que toda filosofía se atreva a poner en riesgo aquellas condiciones que la legitiman–.

En este escenario, es comprensible que la réplica a la propuesta lanzada por esta revista sea el silencio o la indiferencia, pues aquí, y contrariamente al dicho popular, el que habla, otorga.

Pero quizás exista una alternativa: asumir en plenitud cada una de las impugnaciones.

III

No se trata de aceptar las impugnaciones sin más, sino de admitir la apertura del debate al que ellas nos arrastran y de disponernos a cuestionarlo todo, en especial nuestro propio quehacer filosófico, incluso a riesgo de validar esas mismas objeciones.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Como ya sugerí, la propia filosofía tiene mucho de auto-referencialidad y de auto-destrucción; sin embargo, en lo que respecta a la filosofía latinoamericana estos elementos, que resurgen cada tanto –si es que alguna vez desaparecieron por completo– y que amenazan con desmoronar los mismos cimientos que la sostienen, asumidos plenamente nos pueden ofrecer la oportunidad de repensarnos en profundidad. No estoy hablando de un privilegio ni de algún tipo de "esencialidad" por la cual los latinoamericanos nos hallaríamos en condiciones de obsequiar un camino de redención a las otras naciones oprimidas –cosa que, dicho sea de paso, ya se intentó–. Se trata, en todo caso, de un dato: la filosofía latinoamericana, sea como "tarea", sea como "tema", es materia de impugnación. ¿Qué haremos con eso? Mi propuesta es, como indiqué, asumir el debate que las impugnaciones posibilitan.

El motivo que me lleva a sugerir semejante propuesta es que los debates que históricamente se han abierto a partir de la asunción de las impugnaciones, lejos de ser un eterno estancamiento alrededor de lo mismo, por un lado, han permitido que la propia filosofía latinoamericana avanzara y, por el otro, han impedido la clausura arbitraria de discusiones fundamentales para Nuestra América. Cuestionar la filosofía latinoamericana y la capacidad del latinoamericano para elaborar una cultura original, por ejemplo, más allá de la aversión que en principio podría causarnos –sobre todo si la objeción se cimenta en argumentos con bases biologicistas–, no solo puso sobre la mesa cierto carácter "imitativo" de muchas de nuestras producciones, sino que también habilitó la discusión acerca de las condiciones de dependencia no estrictamente culturales –económicas y políticas, en esencia– que nos ciñen y alienan. Aportes como los de la Filosofía de la Liberación, los de las Teorías de la dependencia, los de la Teología de la Liberación y los del pensamiento decolonial, por citar algunos casos, aunque no hayan surgido sólo por di-

chos debates, probablemente sin ellos no hubieran tenido lugar. Y lo mismo cabe decir sobre las problemáticas en torno a la "identidad" latinoamericana. Ya sea porque se ha negado la posibilidad de pensarnos como totalidad o porque se ha pretendido diluir las diferencias bajo una unidad forzada, la discusión acerca de lo que somos –y soy consciente de lo cuestionable que resulta para algunos este "somos"– nos obligó y obliga a repensar las estrategias, los métodos, los marcos categoriales y el propio posicionamiento ético-político desde los cuales abordamos la temática. La filosofía intercultural tal vez sea el mejor ejemplo en este asunto.

De todos modos, la asunción del debate al que las impugnaciones invitan no debe medirse ni valorarse por el caudal de novedades al que da origen –aunque no es poca cosa–, sino por el estado de alerta constante al que nos predispone, puesto que en un subcontinente como el nuestro, marcado por una interminable lista de atrocidades, cerrar sin más algunas de estas cuestiones se parece bastante al olvido y la complicidad.

IV

La filosofía no se encuentra necesariamente en una posición preferencial para desempeñar esta labor. Otras disciplinas, en especial las provenientes de las ciencias sociales, tienen mucho que decir al respecto, incluso más que la filosofía. La diferencia está en que, como vimos, la filosofía latinoamericana, al ser arrastrada por las impugnaciones, pone en discusión incluso su propia validez. En este sentido, pareciera haber en ella cierta sinonimia con el mismo subcontinente americano: ambos avanzan objetándose, a riesgo de paralizarse si no se cuestionan y a riesgo de perderse si dejan de hacerlo.

Me imagino la reacción de quien lea estas líneas. "Bueno, está bien, aceptemos que la asunción de las discusiones ha traído sus beneficios, ya sea porque permitió que la filosofía latinoamericana avanzara o porque ha logrado un mayor grado de «conciencia social» acerca de nuestros problemas. Ahora bien, ¿significa eso que cualquier impugnación debe ser admitida? ¿No hay acaso ciertos límites? ¿Es legítimo y prudente volver sobre las mismas problemáticas tal y como se hizo en el pasado?". No tengo respuestas defi-

nitivas para esto, pero sí algunas presunciones y varias sospechas. En principio considero que nunca las impugnaciones podrían ser planteadas y asumidas ahora de la misma forma en que lo fueron en otras épocas. Ya ha corrido demasiada agua bajo el puente como para repetir ingenuamente la historia. Nadie en su sano juicio, por ejemplo, alegaría hoy que una cultura tildada de "deficitaria" –la latinoamericana, por caso– responde a cuestiones de raza o enfermedad congénita. Deseo pensar que algo hemos aprendido. Sin embargo, el planteo de los problemas en cuanto tal continúa siendo válido y necesario. El desafío entonces no pasa sólo por atreverse a aceptar los debates que esas impugnaciones incitan, sino por saber construir los criterios bajo los cuales esos debates deben ser abordados. Quizás no deberíamos preocuparnos en sí por las objeciones a la filosofía latinoamericana sino por los intereses, los propósitos y el lugar político-epistemológico desde los cuales esas impugnaciones son lanzadas. Porque, en definitiva, más que una discusión académica, erudita y cerrada acerca de la filosofía latinoamericana, lo que se logra –o pretende– es entrever que detrás de esas objeciones está el propio estado del subcontinente.

Tal vez debamos cuestionarnos si el desarrollo fecundo de nuestra filosofía, en sí, posee alguna importancia real si no comporta o comportó jamás un beneficio por fuera de ella misma. Y no estoy negando el valor *per se* del quehacer filosófico. No. Solo me pregunto si podemos aquí, en esta comarca llamada –por ahora– América Latina, darnos el lujo de apostar por la construcción de una filosofía propia explícitamente ajena e indiferente a los graves problemas que nos aquejan. La propuesta de afrontar las impugnaciones es mi modo de responder que no. Entiendo que la iniciativa encuentre sus detractores y comprendo que la supuesta "pureza" del "amor a la sabiduría" se vería en entredicho. No importa o, mejor aún, quizás esa sea también otra forma de impugnación que corresponda evaluar. Y en todo caso, tampoco es para tanto: la pulcritud no es un problema cuando uno nace ya embarrado.

El dilema de la originalidad de la filosofía latinoamericana y la condición periférica

CLARA RUVITUSO
(MARIA SIBYLLA MERIAN CENTRE CONVIVIALITY-INEQUALITY IN LATIN AMERICA/ INSTITUTO IBERO-AMERICANO DE BERLÍN)

La filosofía latinoamericana (o sus variantes nacionales argentinas o mexicanas) sufre un singular síntoma: la pregunta recurrente sobre su existencia o posibilidad. Esto no ha ocurrido con las demás disciplinas que comparten pasillo en las facultades de humanidades. No se ha necesitado legitimar de manera tan recurrente y duradera la existencia u originalidad de la historia, la crítica literaria o las ciencias sociales latinoamericanas. Los miembros de esas comunidades académicas no se sienten incómodos con las categorías nacionales o regionales que contextualizan su quehacer. Pero, ¿qué ocurre con la filosofía? ¿Por qué algunos de sus miembros se incomodan al escuchar filosofía argentina o filosofía latinoamericana? ¿Por qué algunos otros se empeñaron en preguntarse sobre

la posibilidad de su existencia o buscan su autenticidad u originalidad? Llama aún más la atención que esto mismo no ocurre al revés: sí se asume la filosofía alemana, francesa, no tanto la europea, sino la occidental. Por otro lado, también llama la atención que las filosofías producidas en América Latina que tuvieron mayor circulación global fueron las que se auto-percibieron en el camino de la originalidad y autenticidad latinoamericana. La excelente producción de filosofía más cercana a lecturas e interpretaciones originales del legado europeo suele contar con circulación y legitimación local pero poco reconocimiento internacional. Una respuesta algo estructural es la que pone el foco en la condición periférica de la producción de filosofía en America Latina que (a diferencia de otras disciplinas) mostró mayores problemas de legitimidad. Se trata (dentro de la propia lógica disciplinar) de las mayores preguntas universales de la humanidad, magistralmente tratadas por un canon incontestable de autores (en su mayoría hombres) occidentales. Esta auto-percepción de que la filosofía era la disciplina madre y mayor exponente de la madurez de una cultura puso a América Latina en desventaja desde el punto de vista de su condición poscolonial (con idiomas de producción semi-periféricos como el español y portugués), desde la geografía y la construcción de una tradición no reconocida ni local ni internacionalmente. Los latinoamericanos tenían que generar condiciones materiales para su producción, encarar ese canon considerado universal en una lengua y territorio sin legitimidad ni reconocimiento de los centros en los que se apoyaban. Los literatos, historiadores, sociólogos y economistas de la misma época también eran periféricos, pero no contaban con este dilema existencial porque su quehacer estaba vinculado a su territorio y a problemas locales, su producción estaba legitimada de antemano. Es decir, la filosofía se desarrolló en el marco de condiciones de producción y legitimación específicas que explican que sus adeptos se preguntaran por la posibilidad de su existencia y que tempranamente se empeñaran en probarla. A continuación, tomo como ejemplo el caso argentino y centrado en Buenos Aires/La Plata, que me es más familiar para responder a algunos dilemas de este campo, que puede servir para otros contextos de América Latina.

La filosofía como disciplina académica se afianzó en el campo universitario argentino luego de las reformas universitarias con un fuerte componente de anti-positivismo y recepción del pensamiento alemán, pero

también en el momento de fuertes búsquedas identitarias tanto en el plano nacional como continental. Un esfuerzo de los "fundadores" en el marco de la legitimación de la disciplina fue la de historizar sus "influencias" (en Argentina contamos con el trabajo pionero de Coriolano Alberini) o embarcarse en la historización de un canon que configuraría la existencia de una inminente filosofía latinoamericana. Francisco Romero lo llamó "normalización de la filosofía", lo que suponía institucionalización y pensamiento original. Sumergidos en un esquema teleológico, la decadencia de occidente daba signos para pensar que muy pronto el legado occidental iba a pasar a los pueblos jóvenes y la filosofía iba a probar la madurez intelectual de los mismos. Pero no todos estaban de acuerdo con las identidades que se incluían en la construcción de la filosofía. Algunos filósofos católicos asumieron la labor de construir una tradición original de origen colonial. Paralelo a estos esfuerzos de legitimización, algunos otros (por ejemplo, Carlos Astrada y Rodolfo Kusch) daban un paso disruptivo con la búsqueda de una autenticidad que no respondía solo a occidente y se asumía heredera de legados amerindios, mestizos y populares. Todas estas variantes de historización e identidad respondían a su vez a diferentes proyectos políticos y luchas internas. Durante varias décadas se publicaron monografías sobre historia de la filosofía argentina que reclamaban la legitimidad de tal o cual padre fundador o escuela, pero no podían dar cuenta de los contextos de su producción ni las estructuras, transformaciones y avatares políticos a las que respondían. Me gustaría nombrar dos momentos donde el campo de estudios de filosofía argentina dio pasos hacia una mejor comprensión de sus dilemas. En primer lugar, los trabajos de Jorge Dotti sobre Kant (1992) y Carl Schmitt en Argentina (2000) renovaron el campo de la comprensión de la historia de la filosofía con foco en la cuestión de la recepción. Sobre la base de trabajo empírico (al que se sumaron otros trabajos mayormente concentrados en filósofos o escuelas alemanas y francesas) se llegó a la conclusión de algo que hasta parece ahora una obviedad: La recepción de pensadore/as o corrientes de pensamiento europeas (u otras) ha resultado en usos y funciones originales y locales, que encuentran su espesor cuando se contextualiza e historiza sus funciones, fundamentalmente políticas. Se dejó de pensar en los malentendidos, asumiendo que no era el punto crucial para comprender los usos y las transformaciones que se producen en la recepción, ni tampoco en la traducción o transformación de las ideas. En segundo lugar, la salida del libro de Guillermo David *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (2004). Obviando la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía argentina, con este libro David mostró el espesor, la complejidad y trasfondo contextual e intelectual del hasta ese entonces olvidado Carlos

Astrada en sus increíbles pasajes y transformaciones (reformista, peronista, marxista). Con esta biografía que enmarcó el pensamiento filosófico de Astrada en diferentes contextos y redes intelectuales nacionales e internacionales, se descubrieron otras figuras que luego fueron estudiadas. Creo que con los aportes pioneros de Dotti y David se empezó a repensar la filosofía con método historiográfico y mucha/os seguimos estos pasos, contribuyendo a una comprensión interdisciplinaria de la filosofía producida en Argentina.

Partiendo del caso argentino (que falta mucho por estudiar, a pesar de los avances) creo que la idea de autenticidad u originalidad podría ser analizada de manera muy productiva a partir de sus usos y funciones a lo largo de la historia del dilema de los filósofos. Sería importante seguir el camino de reconstruir la historia de la filosofía producida en América Latina, atendiendo a los actores de los centros y del interior de cada país o regiones, también a las mujeres invisibilizadas y lo/as outsiders de las universidades o en los bordes disciplinares, en la literatura y el ensayo. Los trabajos actuales de Paula Jimena Sosa sobre filósofas de Tucumán van en esta dirección. La ola feminista va a ayudar a descubrir muchas otras historias. El estudio de la obra y trayectoria intelectual de Rodolfo Kusch se está realizando con esfuerzos individuales y colectivos. Un desafío mayor presenta la cuestión del pensamiento indígena, lo que va a suponer un gran esfuerzo historiográfico, búsqueda de fuentes alternativas y diálogos.

Pecado capital

MARÍA EUGENIA BORSANI
(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE - CENTRO DE ESTUDIOS Y ACTUALIZACIÓN EN PENSAMIENTO POLÍTICO, DECOLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD / CEAPEDI - NEUQUÉN)

Cuando llegué al alojamiento decolonial, lo ponderé como uno de los mejores hospedajes que la búsqueda filosófica pudo prodigarme y, paradójicamente, el lugar de mayor orfandad que pueda uno imaginar, ya que el quehacer filosófico desprendido del *canon* produce una tan interesante como prolífica desolación. Digo interesante y prolífica pues activa exploraciones antes insospechadas en tiempos de obediente desempeño filosófico, conforme la ortopedia filosófica otrora lo indicara.

Hace no mucho expresé lo siguiente que quiero recuperar para esta ocasión:

> Mi formación de grado y de posgrado se da en el campo de la filosofía. Ha sido al interior de este ámbito en donde hace ya casi dos décadas comencé un lento pero logrado camino en aras de dejar los trayectos canónicos de la filosofía, en los que me desempeñé algo más de un cuarto de siglo. Me preguntaba, por entonces, si acaso no había otros escenarios del pensar filosófico que más tuvieran que ver con lo que, en aquel tiempo, sentía como tedioso manantial del consabido conocimiento filosófico eurocentrado. De aquí no se sigue una estéril actitud euro-americano-fóbica absoluta, de ninguna manera, sino una apropiación diferente de ciertas categorías, de ciertas perspectivas, de ciertas tradiciones, que, en caso de ser adaptadas, aplicadas y usufructuadas, al

> momento que ello ocurra no se borre su génesis, su contexto de emergencia. Cabe pensar que tal tedio podría haber sido reparado con una mudanza al campo de la Filosofía Latinoamericana, cosa que no ocurrió pues nunca comprendí a cabalidad la marcación filosófica con confines continentales,[1] no era ese justamente el andarivel epistémico que andaba buscando.

Mi preocupación orbitaba en torno a la dimensión colonizada de todo lo que aparecía a la mano y que no lo subsanaba adjetivar mi labor filosófica en términos de la pertenencia a un terruño. En tal caso, pese a que todavía no lo vislumbraba en esa clave, creo que fue dicha incordia la que me llevó hacia la 'noción' y el 'hacer' de lo que luego llamé "ejercicios decolonizantes".[2] Esa fue la primera instancia de distanciamiento de mi nicho epistémico primigenio que fue la filosofía académica occidental, con prelación de la tradición alemana y francesa, más específicamente habité los corredores de la tradición hermenéutica contemporánea. La mudanza ocurrió hacia epistemologías y hermenéuticas otras, considerando lo "otro" no como uno de los tantos giros o novedades de neto corte moderno occidental que vuelve plausible y festeja lo nuevo por su sola condición de primicia, sino donde lo otro refiere a un alojamiento epistémico-político resultante de un desprendimiento, precisamente de esa estela moderno-colonial.[3]

Por cierto, como en otras ocasiones, me refería allí a hospedajes y mudanzas. En este sentido, he de confesar que a veces sentí que había cometido algo así como un pecado capital filosófico, a saber: saberme hospedada en escenario decolonial sin haber transitado la Filosofía Latinoamericana y nunca haber comprendido sus precisas delimitaciones, si las tuviera. Algo así como un pecado de origen: haber esquivado albergarme en algunas de las distintas aristas y/o vertientes

---

1 Vuelvo sobre esta consideración que estimo sesgada, pues continental en tal caso es uno de los rasgos definitorios de la Filosofía Latinoamericana mas no se ciñe estrictamente a la delimitación espacial.

2 *Cf.* Borsani, María Eugenia (comp.), *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*, Buenos Aires, Ed. del Signo / Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, 2015. También Borsani, María Eugenia y Melendo, María José (comps.), *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*, Buenos Aires, Ed. del Signo / Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, 2016.

3 Borsani, María Eugenia, "Tirar por la borda y no desesperar" en Martínez, Silvana; Agüero, Juan y Meschini, Paula (coords.), *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*, Paraná, La Hendija, 2021, pp. 63-84.

de la Filosofía Latinoamericana, sin desconocer, por cierto, vínculos férreos que el giro decolonial tiene con la misma. No obstante, si bien lo parentescos existen, no necesariamente se sigue de la Filosofía Latinoamericana su filiación decolonial, eso es una mayúscula tergiversación tanto de la perspectiva decolonial, como de la Filosofía Latinoamericana, también. Pues muchos recorridos enmarcados en la Filosofía Latinoamericana son deudores de un indisimulable eurocentrismo que se da de bruces con la perspectiva decolonial, que es precisamente, poner en tensión la supremacía de patrocinios y tutelajes foráneos que reeditan, las más de las veces, mas no siempre, un tipo de colonialidad del saber. Asimismo, el quehacer filosófico en clave decolonial no se blinda en lo latinoamericano pues sería desconocer las diversas *Rutas decoloniales* (título de mi último libro) por fuera de lo latinoamericano, rutas que desbordan el escenario de la región. Pues la relación de inherencia o consustancialidad entre modernidad y colonialidad no se agota en Latinoamérica, aunque, por cierto, es un escenario tristemente privilegiado por su condición de inaugural, para dar cuenta de dicho parentesco en tanto que inescindible. Así también, hay perspectivas de la Filosofía Latinoamericana que no aceptarían de ninguna manera ser subsumidas en la decolonialidad. Por lo que tal asociación no es pertinente en sentido estricto. No se requieren una a la otra de manera inexorable. Perfectamente puede haber un desarrollo exhaustivo en el campo de la Filosofía Latinoamericana que no adscriba al giro decolonial, perfectamente puede haber un mayúsculo despliegue de la perspectiva decolonial sin alojamiento en la Filosofía Latinoamericana.

Justamente en el Prefacio de *Rutas* manifiesto la sensación de desasosiego que me acompañaba por esos tiempos y que hoy entiendo como un asfixiante encierro intramoderno, de enclaustramiento academicista que instaba a concebir con urgencia otros modos de desarrollo filosófico de cara al mundo. Por cierto, la partida de escenarios conocidos, la salida de zonas de confort académico, nos pone frente a una incomodidad inenarrable, pues la sensación de ajenidad y extrañeza en la propia casa disciplinar, en la propia actividad, tiene algo del orden de lo intransferible, tanto como de zozobra.

A propósito de lo que en este escrito me interesa decir, traslado unas líneas de *Rutas* en donde señalo dos requerimientos impostergables en aquellos tiempos de mudanza:

a) una apertura disciplinar, o mejor dicho, un traspasamiento de los límites disciplinares y con ello, un indisciplinamiento respecto de los abordajes filosóficos más clásicos, y

b) un corrimiento del escenario intelectual euro-anglo-centrado, en el que sólo aplican las teorizaciones surgidas de la estela que recorre la tradición europea filosófica insular y continental –con prevalencia de los recorridos de la academia británica, alemana y francesa– junto a los desarrollos de procedencia estadounidense.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Si lo que me apremiaba, entre otras cuestiones, era dar con –al tiempo que diseñar– una hoja de ruta que contribuyera a reducir la distancia que la Filosofía (cierta Filosofía, no toda) ha interpuesto con el presente junto a un desprendimiento del eurocentrismo y una apertura *disciplinar* que pusiera en cuestión los blindajes y encierros *disciplinares*, dificultosamente podría ello lograrse anidando en otro escenario *disciplinar* (y discúlpeseme la reiteración), aunque con límites ciertamente amplios como lo es la Filosofía Latinoamericana.

He vuelto en distintas ocasiones sobre estas consideraciones y la problematización de ciertas adjetivaciones de la Filosofía Latinoamericana: en un caso tomando la tradición lingüística preponderante; en otro la delimitación geográfica continental; o bien, la primacía de una vertiente al interior de la misma (ontológica, historicista; de la liberación y más). ¿Es posible dar con demarcaciones precisas para abonar tal o cual denominación?; ¿cuál es el criterio más acertado para los distintos apelativos? Ahora bien, ¿si prima la denominación del campo filosófico conforme la época en la que se despliega el pensar, es la Filosofía Latinoamericana, Filosofía Contemporánea? Digo esto en virtud de que su génesis como bloque disciplinar es de relativa reciente data. Asimismo, tal vez podría decirse que se trata de una filosofía del tiempo presente en contexto americano con una clara orientación política. Tal consideración inquietaría, a no dudarlo, a quienes privilegian en la Filosofía Contemporánea las disputas entre analíticos y continentales desde el *corpus* canónico según la ortodoxia académica y ubican a la Filosofía Latinoamericana como estudio de área. Es cierto que hay una cierta peculiaridad en las problemáticas de la Filosofía Latinoamericana referidas al cuestionamiento sobre la identidad que emparenta a quienes se dedican a esos temas. Sin embargo, ello no zanja los problemas refe-

ridos al estatuto epistémico del campo en cuestión. Es decir, si es Filosofía Latinoamericana por el carácter del problema abordado, por el lugar de nacimiento de quien lo tematiza o por el posicionamiento epistémico con independencia de los gentílicos y patronímicos.

Dicho esto, sin dudas hay puntos de encuentro entre la perspectiva/giro/planteo decolonial y la Filosofía Latinoamericana, tantos como con cualquier tipo de filosofía lugarizada que ponga en cuestión la importación de padrinazgos conceptuales y criterios categoriales que fueron forjados sin tener en instancias de su fragua, en su contexto de emergencia, consideración alguna por el escenario al que se importaron, reconociendo allí el gesto de intrusión e imposición colonial.

Esto es muy claro respecto al surgimiento del pensamiento decolonial que en sus primeros momentos[4] reunió a intelectuales y activistas latinoamericanos en su mayoría, junto a otros más no procedentes de América, sino de otras latitudes y otros continentes no todos residentes en América Latina. En ese sentido, entiendo que no fue menester recalar en la Filosofía Latinoamericana para entender *de qué iba* el planteo decolonial aunque se encontraran puntos de encuentro con el pensamiento filosófico de nuestramérica a la hora de escudriñar en su génesis. Aquí estoy pensando en un Martí, en un Fanon, en una Anzaldúa, entre tantos otros nombres. Justamente ninguno de los mencionados entrarían dentro del *corpus* canónico de la Filosofía Latinoamericana, caribeños Martí y Fanon, chicana Anzaldúa.

Al respecto lo mismo puede decirse de dos mujeres inmensas, a quienes traigo a estas líneas a modo de homenaje por sus recientes partidas: María Lugones en julio de 2020 y Francesca Gargallo en marzo de 2022. María Lugones ocupa un lugar destacado en el campo del feminismo decolonial y no necesariamente en la Filosofía Latinoamericana. Incluso sería inexacto etiquetar a la Filosofía de Lugones en tanto latinoamericana. Estimo que ello incurriría en un encorsetamiento, a mi entender absolutamente arbitrario, pues su pensamiento excede el campo de inquietudes latinoamericanas,

---

[4] Una detallada cronología del por entonces llamado "Programa de Investigación en Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad (PMCD)" puede consultarse en el sitio del CEAPEDI, a saber: http://www.ceapedi.com.ar/encuentro2012/. La sugerencia de revisar aquí los antecedentes del PMCD está realizada por Arturo Escobar en el año 2014 en *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA, en página 41, nota a pie de página nro. 11.

aunque es, sin duda, totalmente compatible. Estoy aquí pensando en esa instigación a tejer redes por parte de María, que justamente tendía a poner en tensión límites ya sean territoriales o disciplinares.

Por su parte, Francesca Gargallo ha desplegado una tarea política, intelectual y artística impresionante en el escenario de Nuestra América con aportes valiosísimos en el feminismo de Abya Yala y en la Historia de las ideas latinoamericanas. Sin embargo, sería tal vez no sólo injusto sino también innecesario pensarla sólo en el marco de la Filosofía Latinoamericana pues sus recorridos trascendieron con creces el escenario continental. Viene al caso recordar las muy sentidas y afectuosas palabras de despedida de las mujeres kurdistanas a los muy pocos días de su desaparición en las que señalan que Francesca "transcendía fronteras y tejía comunidades amorosas y autónomas, indígenas y populares, desde un internacionalismo feminista sensible y generoso en defensa de los derechos humanos".[5] Menciones éstas necesarias que muestran el desarrollo de *Teorías sin disciplinas*, nombre de una excelente compilación del año 1998[6] que viene de la mano de las resistencias a habitar escenarios disciplinares.

Entonces, vuelvo a mi pecaminoso sentir epistémico. ¿Qué daría a pensar que necesaria e indefectiblemente la Filosofía Latinoamericana habría de ser el lugar donde recalar luego del desprendimiento, viraje o partida de la hermenéutica contemporánea?

¿Por qué pareciera que es menester explicar este "no" alojamiento cuando lo que ha antecedido a mi despliegue filosófico ha tenido que ver con los caminos más clásicos que pueda uno imaginar de los que he procurado desprenderme? Al respecto he de decir que nunca me he ido de los senderos hermenéuticos, y con más precisión, sigo llevando a cabo una hermenéutica del tiempo presente, sólo (y no por ello menor) que se trata de un derrotero *otro* en donde la acción interpretativa se lleva a cabo con miras a dar cuenta, como punto de partida, de la injerencia del sojuzgamiento colonial en la que una tradición ha sido y sigue

---

5 Movimiento de Mujeres de Kurdistán, "Francesca Gargallo seguirá viviendo en cada paso de nuestra lucha" en *Kurdistan América Latina*, 5 de marzo de 2022. Disponible en: https://www.kurdistanamericalatina.org/francesca-gargallo-seguira-viviendo-en-cada-paso-de-nuestra-lucha/

6 *Cf.* Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (comp.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Porrúa, 1998.

siendo avasallada por la otra. Ello impide toda fusión de horizontes posibles e insta a complejizar el desempeño interpretativo de nuevas condiciones de la praxis hermenéutica en escenarios permeados de colonialidad. Derrotero otro, hermenéutica otra. Pues hablamos de un tipo de desempeño hermenéutico que tampoco entraría en las delimitaciones canónicas de la hermenéutica que en ciertos casos (por supuesto no en todos) se inclina hacia una práctica parafraseante profesional más que al despliegue de un quehacer interpretativo. Esto último tiene algo de paria; tal vez... paria, pecadora y decolonial.

Crónica del pensamiento travesti-trans para una filosofía latinoamericana

MATÍAS SOICH
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO – ASOCIACIÓN CIVIL MOCHA CELIS)

"¿Por dónde pensar – por dónde empezar?". Así comenzaba su intervención Sofía Díaz, primera mujer trans egresada de la Universidad Nacional del Nordeste, de la provincia argentina del Chaco, en el Encuentro Federal de Educación Travesti-Trans de 2021.[1] El fallido abre y apunta los cañones al hueso: pensamiento *y* acción se precipitan juntos, se encabalgan en el punto de partida; y no hay pensamiento que no esté ya localizado en un *dónde*, en una situación, en una encrucijada práctica. En su reflexión sobre la educación que tenemos y la que queremos construir, Díaz se pregunta: "¿Qué es lo

[1] Disponible en https://youtu.be/Or2iFkg_ufc (la intervención comienza en 3:37:30).

que necesitamos saber las travas y qué es lo que las travas podemos aportar? Porque también somos productoras de conocimiento. [...] ¿Queremos seguir siendo normalizadas por el sistema? ¿Queremos seguir con esas mismas pedagogías, o de alguna manera inventamos estas nuevas pedagogías travestis, nuevas pedagogías no binarias?". La respuesta pasa por el emplazamiento en la historia del colectivo, una historia sin anestesia: el pensamiento crítico "lo fuimos aprendiendo a los golpes. Lo aprendimos en la calle". Otras voces, presentes en el mismo Encuentro, hablan de los saberes creados en el acto estratégico de sobrevivir, día a día, a un sistema de opresión; pero también del cuerpo como territorio pedagógico, y de la verdadera inclusión como escucha del deseo ajeno.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



Golpes, estrategia, cuerpo, territorio, deseo. Las palabras no dejan de remitir a la deriva histórica del pensamiento travesti-trans en Argentina, cuya primera concreción formal puede ubicarse en el texto de Lohana Berkins "Un itinerario político del travestismo".[2] Allí se da cuenta de cómo la militancia política y la reflexión sobre la identidad travesti surgieron de la mano, en los calabozos policiales de la criminalización y la tortura, para volcarse sin escalas sobre las calles, reclamando la realización material de una igualdad que sólo habitaba la letra del derecho. Y todo ello, con la urgencia impuesta por una expectativa de vida que, para las travestis y femineidades trans, ronda apenas los 35 años. Ese número no está dictado por ninguna fatalidad misteriosa: es el índice de un conjunto de violencias y exclusiones sistemáticas, basadas en la identidad de género, que el colectivo travesti-trans denominó *travesticidio social*. Expulsión del hogar familiar y del sistema educativo, escasa participación en el trabajo formal, discriminación en el sistema de salud, forclusión del acceso a la justicia, banalización mediática de las identidades y la discriminación, desamor e hipocresía patriarcales sobre el deseo de los cuerpos, ataques y crímenes de odio. Es casi imposible hablar del pensamiento travesti-trans sin hacer referencia a estas realidades opresivas y violentas. Se trata de un pensamiento que nace *forzado* por ese cuadro de situación, de saberes arrancados a la supervivencia.

---

[2] Berkins, Lohana, "Un itinerario político del travestismo", en D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria, 2003, pp. 127-137.

"La Marce era sabia como una elefanta, una machi que nos conectaba con la lógica del arte de ser lo que somos, cuerpos en búsqueda y siempre en riesgo de muerte, en continua resistencia a la extinción", escribe la chilena Claudia Rodríguez.[3] Leerla es someterse, uno tras otro, a los golpes secos de una lucidez completa y descarnada. "He sido tan odiada que tengo razones para escribir. Nunca fui una esperanza para nadie".[4] El pensamiento travesti-trans latinoamericano supone un giro anti-espinosista y decolonial: tras la conquista y el saqueo, tras la imposición de la heterosexualidad y el binarismo, al pensamiento sólo le quedó brotar dificultosamente, de entre los cuerpos y las tierras arrasadas, al calor oscuro y hediondo de las pasiones tristes.

> A mí lo que me desespera de todo este cuento es que me siento demasiado tonta como para poder elaborar mi rabia. Porque me doy cuenta de todo lo que tú estás diciendo de la historia. Me siento tan tonta de no poder elaborar mejor eso y me siento tonta porque no soy filósofa, no soy socióloga, no soy antropóloga; soy solamente una resentida que siente cosas, ¿ya? Y que como además de todo lo que ha pasado en la historia soy incapaz, me han hecho incapaz de elaborar esta rabia que tengo y esta necesidad de venganza que tengo. Porque, además, la venganza no es permitida en esta colonización. Un ser que se venga incluso para Hollywood es el personaje malo de la historia. Pero yo tengo tanta rabia y siento tanta necesidad de venganza, de venganza en términos de poder elaborar esta hediondez que tengo dentro, ¿ya? Esta cosa que se me acumuló y que se va poniendo cada vez más hedionda de rabia...[5]

* * *

Ensayemos una definición mínima. "Pensamiento travesti-trans" funciona acá como una etiqueta que permite reunir a un conjunto heterogéneo de autorxs en torno a ciertas características: identidades disidentes de la norma heterosexual, cisgénero y binaria; una producción teórica inseparable de una situacionalidad existencial y política, atravesada por la tensión entre las luchas por los derechos dentro de la lógica del reconocimiento, por un lado, y la disidencia y

---

3 Rodríguez, Claudia, *Cuerpos para odiar*, Patagonia, Ají Ediciones, 2018, p. 33.

4 *Ibíd.*, p. 9.

5 Wayar, Marlene, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2018, p. 31. La cita corresponde a Claudia Rodríguez en diálogo con Wayar.

crítica radical de los distintos sistemas de opresión, por el otro; una tesitura afectiva signada por el deseo de decirlo todo, de desenmascarar la relación inmediata que une las prácticas y las identidades, los conocimientos y las acciones, el ribeteo de la sordidez y el esplendor; un vínculo conflictivo, pero nunca del todo clausurado, con los ámbitos académicos y de institucionalización del saber. Se trata de notas necesariamente generales, pues el pensamiento travesti-trans se resiste a la homogeneización y la sistematización; resistencia que es, a un tiempo, gesto epistemológico y político. Más allá de estos rasgos comunes, las figuras concretas de este movimiento en Argentina circulan y operan en diferentes ámbitos, con diferentes estilos y acentos temáticos. Constituyen una minoría intensa, diseminada por todo el territorio, cuyos discursos y prácticas fueron tiñendo, como una mancha de aceite, irregular pero insistentemente, la buena conciencia del género que hasta hace poco reinaba, pretendidamente impoluta, en los medios, en la educación y la academia, en las organizaciones sociales y la militancia política, en la gestión estatal.

Sin dudas, una figura principalísima de este pensamiento es la ya mencionada Lohana Berkins: traviarca histórica, militante y teórica, cuya vida entera fue fusión alquímica de praxis y concepto. Al desmarcarse de las primeras organizaciones travestis para fundar la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT), le dio cuerpo institucional a su interés por pensar la especificidad y las implicancias sociales de estas identidades. Es a Lohana a quien le debemos el concepto del *travestismo como una identidad política*: no binaria, no identitarista ni substantiva, internamente heterogénea, compuesta de transversalidades no sólo genéricas, sino también geográficas, étnicas, etarias y de clase. A partir de este concepto del travestismo, afirmado como una singularidad argentina y latinoamericana, Berkins problematizó las relaciones entre la identidad, el género, las estructuras sociales y los modos de producción, la política, el poder, la corporalidad y el afecto. En sus manos, el travestismo se convirtió en un espejo que blandió sin concesiones, para mostrarnos la radiografía de todas nuestras miserias y crueldades como sociedad, pero también todas las posibilidades creativas, la chispa y el brillo de que son capaces las vidas cuando se afirman contra el sufrimiento impuesto: *Cumbia, copeteo y lágrimas*. Tal es el título del segundo estudio sobre las condiciones de vida del colectivo travesti-trans, coordinado por Berkins en una alianza de

académicas y activistas, para tapar uno de los tantos huecos dejados por el Estado, el del registro estadístico de la existencia. El título del primero es *La gesta del nombre propio*. Editados por las Madres de Plaza de Mayo, ambos libros siguen siendo el pilar teórico de las políticas públicas con perspectiva de identidad de género conquistadas en las últimas décadas.[6]



El legado de Lohana hoy es llevado en andas por un grito colectivo, del cual Marlene Wayar –activista travesti, educadora, escritora, artista– es a la vez megáfono y pulso electrizante. Coronando sus innumerables intervenciones, entrevistas y textos, así como también su trabajo de dirección de *El Teje. Primer periódico travesti latinoamericano*, sus últimos dos libros: *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* y *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*, dos semilleros repletos de ideas explosivas, marcan hitos fundamentales de la teoría travesti-trans latinoamericana. De hecho, es en estos libros donde la expresión *teoría travesti-trans latinoamericana* se presenta formalmente en sociedad para desplegar, con honestidad y sin tregua, todas sus pretensiones en la esfera de la producción del conocimiento. Wayar prosigue el legado de Berkins desarrollando una teoría que parte de la identidad para cuestionar toda una distribución del poder: "Lo trans como identidad tiene que ver con ponerse a pensar la hegemonía como sistema".[7]

Su desarrollo del concepto de lo travesti comporta, podríamos decir, un doble juego. Por un lado, en *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*, Wayar abre el término a una multiplicidad de dimensiones: el "nosotras" colectivo y el nombre propio; los orígenes precolombinos, teatrales y carnavalescos; lo travesti como identidad política y la tra-

---

6 La producción teórica de Lohana Berkins se encuentra repartida en una amplia serie de libros, artículos, capítulos, columnas de opinión, conferencias y entrevistas, muchas de los cuales se encuentran disponibles en los laberintos abiertos de Internet. Además de los trabajos ya mencionados arriba, recomendamos los capítulos "Eternamente atrapadas por el sexo" (en J. Fernández, M. D' Uva y P. Viturro, comps., *Cuerpos ineludibles*, Buenos Aires, Ají de Pollo, 2004, pp. 19-24), "Travestis. Una identidad política" (en A. Grande, comp., *La sexualidad represora*, Buenos Aires, Topía, 2008, pp. 43-53) y "Los existenciarios trans" (en A. M. Fernández y W. Siqueira Peres, eds., *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 91-96); así como también la biografía escrita por Josefina Fernández: *La Berkins. Una combatiente de frontera* (Buenos Aires, Sudamericana, 2020).

7 Wayar, Marlene, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, *op. cit.*, p. 116.

vesti activista; la travesti artista, la travesti peluquera; la travesti como sostén de la familia de origen y, a la vez, como integrante de redes de maternaje comunitario no-consanguíneo; lo travesti como construcción de un cuerpo, entre la creación artística y las reglas de la feminidad mercantilizada por el patriarcado; lo travesti como identidad cloacalizada, como estrategia y seducción; lo travesti en sus relaciones con otras categorías identitarias como la transexualidad, lo transgénero, las nuevas identidades no binarias y lo "cis". Lejos de ser propiedades de una esencia, se trata siempre de dimensiones historizadas, ancladas en el carácter situado de una experiencia a la vez personal y colectiva. En este sentido, lo travesti es "lo más indefinible", precisamente por ser el tema de una permanente (re) construcción política: "nosotras sabemos que somos procesos históricos, somos biografías históricas, entonces, todas las niñas travestis que fuimos estamos politizando desde ahí".[8] Entre otras cosas, esa politicidad conlleva decididamente una impronta decolonial, que se evidencia, por ejemplo, en el rastreo de las expresiones de la sexualidad entre los pueblos de América, antes de que los españoles impusieran la culpa cristiana como cerrojo del binarismo de género y la heterosexualidad obligatoria. La impronta decolonial también se hace presente en la reflexión sobre la especificidad de las identidades trans latinoamericanas respecto de las del norte global, en términos de su autonomía para construir el género por fuera de la normatividad médica como requisito para el reconocimiento.

Por otro lado, todas estas operaciones de apertura y multiplicación en torno a la caracterización de lo travesti van tejiendo el segundo aspecto del juego: se trata de transformar el concepto en un ariete de combate y una herramienta creativa para la crítica radical. Los dos aspectos están estrechamente ligados. Así, en *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*,[9] Wayar parte de lo travesti para denunciar, sin eufemismos, todas las violencias y las lógicas de opresión que, en nombre de la heterosexualidad obligatoria, se dirigen con especial saña contra los cuerpos y las vidas de las personas trans. Señala, también, cómo esas lógicas afectan a todo el cuerpo social, atravesando clases, etnias y edades; a veces, provocando una salu-

---

8 Wayar, Marlene, *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*, Buenos Aires, Paidós, 2021, p. 17.

9 Una reseña de este libro fue publicada en el número 10 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*: http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/11/ideas10_rese%C3%B1as_wayar.pdf.

dable "heterosexualidad en fuga", pero casi siempre recayendo, una y otra vez, en el modelo de la familia heterosexual expulsiva. Así lo expresa Susy Shock, en diálogo con Wayar y Sergio Ciancaglini:

> Somos niñitos expulsados de hogares heterosexuales. O sea: la trava no es un hongo que aparece a los 18, parada en la esquina en la zona roja y empiezan ahí las discusiones sobre si está bien, si está mal y todo esto. Son niños expulsados y ahí es donde me parece gigante interpelar a esta hegemonía. ¿Alguien se atreve a decir que está bien echar a infancias a la calle porque no son como él quiere? [...] Ese crimen lo comete esa hegemonía. Las familias son heterosexuales.[10]

La *infancia* es, precisamente, el otro gran tema que Wayar saca de abajo de la alfombra y nos obliga a contemplar. A partir del fenómeno de la expulsión familiar de las infancias trans, la autora tematiza esta etapa de la vida como un momento cuya potencialidad creativa es rápidamente maniatada con el corset del pensamiento binario y despojada en nombre de la norma heterosexual; pero también, y justamente, como un espacio privilegiado para la construcción de nuevas subjetividades. La apuesta teórico-política de Wayar –materializada, por ejemplo, en su trabajo como coordinadora del Área de Educación del museo Palais de Glace– apunta entonces a construir la infancia como un campo fértil para lo que denomina *nostredad*: síntesis de "nosotrxs" y lo "otro", el concepto remite a la construcción de subjetividades por fuera de la oposición estanca entre la identidad y la otredad.

Así pues, en manos de Wayar, la teoría travesti-trans no tiene como objetivo principal hablar *sobre* las personas trans, mucho menos definirlas en términos de "qué son"; sino *interpelar* al conjunto de la sociedad heterosexual para que comprenda su participación y responsabilidad en las distintas formas de opresión, y para emprender una profunda transformación antropológica y social. Más allá de las categorías identitarias, la teoría travesti-trans se propone como una ética de la diferencia y como una fuga del modelo binario heterosexual, visibilizando todos los lugares de privilegio para barajar y dar de nuevo.

No se puede hablar de Lohana Berkins y de Marlene Wayar sin

---

[10] Wayar, Marlene, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, *op. cit.*, p. 66.

nombrar también a Diana Sacayán, integrante de esa tríada histórica. Al igual que Berkins y Wayar, la militancia de Sacayán la constituyó en una referenta no solamente en cuestiones de género, sino de derechos humanos a nivel nacional e internacional. El 11 de octubre de 2015, Diana fue brutalmente asesinada, evidenciando que ni siquiera el reconocimiento global alcanza para proteger a una travesti de la violencia social sistemática. Los textos que nos dejó –muchos de ellos escritos para el periódico travesti *El Teje*– reflejan su pensamiento profundamente interseccional. "Siempre, desde que empezábamos a luchar contra los códigos de faltas y contravenciones, reglas anacrónicas por las que se nos detenía por ser nosotras en la vía pública, hasta cuando militamos por la Ley de Identidad de Género, lo hicimos entendiendo que la lucha por la igualdad de género es también la lucha por la igualdad de clase".[11] Como pensadora y militante, nunca consideró la identidad de género de manera aislada, sino en una red de conexiones con las situaciones y problemáticas territoriales, culturales y económicas.

> Si hubiera podido elegir, no hubiera elegido ser discriminada. Pero sentí muy fuerte la expresión del género y así lo manifesté. Y por suerte me saqué una gran mochila, que era la mochila de cumplir con las pautas sociales y no ser feliz. Hoy digo que con tanta represión, con tanta tortura, igualmente volvería a nacer trans, porque sí soy feliz. Cuando hablamos del derecho a ser, es el derecho a la identidad para el acceso a todos los derechos. Y cuando hablamos de derechos, hablamos de derechos humanos.

Estas palabras fueron pronunciadas por Claudia Pía Baudracco, otra referenta histórica del movimiento, cofundadora de la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de la Argentina, ante la comisión parlamentaria que, en 2011, se reunía para dar tratamiento inicial al proyecto de la Ley de Identidad de Género. En sus palabras se enlazan, una vez más, cuestiones como la identidad, la norma, la felicidad, los derechos. "Hoy llegó el día de sentir que no me voy a morir y pasar por esta vida como un fantasma. Voy a poder tener, el día que me vaya, mi nombre y mi apellido en el responso. Porque es muy triste acompañar el responso de una compañera y ver que el nombre de la compañera no está". Claudia Pía murió al año siguiente, a los 42 años, sin llegar a ver la sanción completa de

---

[11] Citada en Magnani, Rocío, "Una candidata no convencional", *Página/12*, 25/07/2012.

la Ley por la que tanto luchó; pero su nombre y su paso por esta vida no fueron olvidados.

Dijimos antes que, en Argentina, el pensamiento travesti-trans surgió en una relación tensa con los ámbitos académicos. Son tensiones producidas por las lógicas de producción del conocimiento que caracterizan a estos ámbitos y que no escapan, obviamente, a las críticas que aquel pensamiento trae consigo. En este sentido, Mauro Cabral y Blas Radi –actualmente coordinadores de la Cátedra libre de estudios trans*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires– vienen trabajando desde hace muchos años en la elaboración de una epistemología trans que desmenuza y denuncia las diferencias de poder y las prácticas cisexistas que se generan, tanto en la militancia como en la academia, en torno a los lugares de enunciación y de saber, relegando a las personas trans a la condición de objetos de estudio y despojándolas del lugar de sujetxs que detentan y producen conocimientos.

Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana)



El lento pero progresivo acceso de más personas travestis-trans a la educación formal comienza a diseminar esta perspectiva crítica en las más diversas disciplinas, a lo largo y a lo ancho del país. En la Universidad de Buenos Aires, Francisco Fernández investiga las implicancias de la epistemología trans en el ámbito de la cartografía social. Andrés Mendieta, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, hace otro tanto respecto del acceso de las masculinidades trans a la salud y los derechos sexuales y reproductivos. Sasa Testa investiga la construcción de la masculinidad cis hegemónica en las prácticas culturales del Drag King en la ciudad de Buenos Aires. Desde el cruce de la antropología y la geografía, Marce Butiérrez, de la Universidad Nacional de Salta, trabaja las experiencias de las personas travestis y trans en regiones no metropolitanas. Desde la Universidad Nacional de La Plata, Claudia Vásquez Haro estudia la representación de las personas trans en los medios masivos de comunicación. Lara Bertolini, en la Universidad Nacional de Avellaneda, desarrolla las implicancias de la teoría crítica travesti latinoamericana para las ciencias sociales, especialmente en el campo del Derecho, formulando el concepto de *soberanía sexual identitaria*. Alba Rueda, actual Representante Especial sobre Orientación Sexual e Identidad de Género del Estado argentino, propone una mirada

desde el sujeto político trans sobre la visibilidad y la formulación de políticas públicas. Y la comunidad educativa del Bachillerato Popular Travesti-Trans Mocha Celis –la primera escuela secundaria en el mundo con perspectiva en diversidad sexual y de géneros– también reclama el derecho de producir conocimientos en primera persona para cimentar esas políticas, a través de proyectos de investigación y producción cultural que han dado a luz, entre otros logros, el documental *Mocha* y el libro *La revolución de las mariposas. A 10 años de La gesta del nombre propio*.[12]

Ciertamente, una enumeración sumaria como esta no hace justicia a la diversidad de autorxs, recorridos y temáticas que actualmente conforman la escena del pensamiento travesti-trans en Argentina. Esta diversidad desborda por todas partes. Desborda, por ejemplo, el marco de las disciplinas y los géneros discursivos: la editorial Puntos suspensivos, dirigida por los poetas y militantes gaita nihil y Mateo Diosque, reúne la colección "Justicia epistémica" –que publica ensayos sobre temas como la invisibilización de los cuerpos gestantes trans en el debate por la legalización del aborto, y el cisexismo en el deporte y en el sistema de salud– con colecciones de poesía trans y narrativas no binarias. Desborda, también, la condición supuestamente privilegiada de la escritura como origen, afirmando como plenamente válidos aquellos saberes que se dicen, se cotorrean, se cantan, se gritan y se performan en las calles y las plazas: ahí tenemos, entre muchas otras, la poesía, la música, las voces y las actuaciones de Susy Shock, Naty Menstrual, Camila Sosa Villada, la cooperativa teatral y artística ArteTrans, y el intenso legado performático-conceptual de Effy Beth.[13] Diversidad que desborda, finalmente, el marco de las fronteras geográficas y políticas: nos hemos concentrando en Argentina, pero el pensamiento travesti-trans es latinoamericano y sudaka, e incluye nombres como los de Claudia Rodríguez y Débora Fernández en Chile, Marcela Pini en Uruguay, Beatriz Pagliarini Bagagli en Brasil y Amaranta Gómez Regalado en México.

* * *

[12] Tanto el documental como el libro se encuentran disponibles gratuitamente en el sitio web de la Asociación Civil Mocha Celis: https://mochacelis.org/publicaciones/.

[13] Quien quiera explorar esta proliferación de expresiones artísticas, conceptuales y políticas, no tiene más que ingresar al buscador de artistas LGBTIQ+ latinoamericanxs del proyecto *Maricoteca*: https://maricoteca.org/.

Por dónde empezar, por dónde pensar. El pensamiento travesti-trans no plantea una colección de conceptos empaquetados y listos para juntar polvo en las estanterías de la doctrina. No propone fundamentos inconmovibles ni métodos transparentes para establecer, de una vez y para siempre, la verdad de lo que somos. Propone, en cambio, la pregunta en movimiento que encabeza este escrito. *Por dónde empezar* a construir otra humanidad. *Por dónde pensar* y pensarnos como biografías históricas y colectivas, atravesadas por la brutalidad de un sistema que niega y suprime todo aquello que lo desborda. Y acompaña esa pregunta con una mirada teorizante que es, al mismo tiempo, una articulación práctica: pensamiento-acción. Un pensamiento-acción situado, que se planta en la riqueza y la devastación específicas del suelo latinoamericano; un pensamiento-acción que encara la multiplicidad móvil de la existencia desde una perspectiva interseccional, no sólo en su concepción de la identidad como un tejido de circunstancias, sino también en sus alianzas políticas; un pensamiento-acción que busca plasmarse en avances concretos –en la sanción de leyes y la gestión de políticas públicas, en la construcción de otra educación y otra cultura–, sin renunciar a su impulso de crítica, ruptura y renovación radicales; un pensamiento-acción que problematiza los lugares y los roles de las diferentes voces, representaciones y agencias epistémico-políticas; un pensamiento-acción que supone una revisión y un cuestionamiento profundo de nuestra historia latinoamericana, integrando a la mirada decolonial una perspectiva no binaria de los géneros. Una propuesta tal no puede menos que remover viejas resistencias y suscitar otras nuevas. Y sin embargo, paradójicamente, es a través de esas tensiones que el movimiento travesti-trans ha logrado interpelar a subjetividades e instituciones muy diferentes, comprometiéndolas en una nueva manera de pensar y construir política.

Hace rato que el pensamiento travesti-trans puso su mirada en las teorías decoloniales, en la filosofía de la liberación, en los feminismos, en las pedagogías populares, en el revisionismo histórico y en las teorías estéticas que se producen en estas tierras. Hace rato que los rumia y que toma de ellos perspectivas y herramientas para potenciar su propio juego. Una filosofía que se precie de ser latinoamericana, que desee pensar desde, sobre y para nuestros pueblos, no puede perder un segundo más desconociendo este torrente de pensamiento-acción, ni dejando de lado sus críticas y sus aportes. Porque Latinoamérica –Nuestra América– también es travesti, trans y no binaria.

Filosofía y política latinoamericana: la disputa por lo universal

MATÍAS FARÍAS
(UNIVERSIDAD BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE JOSÉ C. PAZ)

Lo latinoamericano no se da como creía Zea por añadidura a la filosofía sino a través de una lucha política. Desde luego que los latinoamericanos tenemos derecho a pronunciarnos sobre lo universal o lo pretendidamente designado como tal: la revolución, el poder, el orden, la belleza, la justicia, la lucha de clases, el patriarcado. Sin embargo, si como dice la pregunta del dossier "de vez en cuando" reaparece la necesidad de legitimar una filosofía latinoamericana, es porque las relaciones de poder se han configurado de tal modo que pensar desde aquí pareciera insidiosamente requerir también una justificación sobre el derecho que tenemos para hacerlo. Quiero decir: en los países que las "teorías de la dependencia" en los años sesenta y setenta del siglo XX denominaban "centrales", no hace falta esa legitimación. A ningún francés se le ocurre tener que explicar por qué desde Francia se puede pensar la Revolución; se han apropiado de ese "universal", que Estados Unidos también disputa, pero desde la idea de Democracia. Y ello ocurre aunque hace mucho tiempo que ni los franceses hacen revolución alguna, ni los norteamericanos tienen algo para enseñar sobre la democracia. Más bien todo lo contrario.

No digo nada novedoso entonces: producir filosofía latinoamericana significa disputar el sentido de lo universal, al interior de una historia donde el universal ha sido apropiado por las culturas de los países centrales. Por eso preguntar por la filosofía latinoamericana es preguntar por su producción al interior de estas condiciones. En buena medida, el horizonte de nuestra filosofía se ha jugado, y se juega aún, en relación con este problema.

Hay distintas vías para indagar este asunto. Pero hay una que resulta lo suficientemente expresiva de esta situación: el de las colocaciones o las tesituras de nuestras filosofías sobre el vínculo entre América y la modernidad. Si ello es así, es porque la conceptualización de la modernidad en suelo americano ha implicado a buena parte de las batallas entabladas alrededor del problema de la dominación, a la vez que ha sido este debate el que ha deslindado algunas perdurables líneas de pensabilidad para el horizonte político latinoamericano. Estas tesituras abren preguntas y cierran otras, pero de ningún modo son equivalentes, pues algunas de ellas forman parte la historia de la emancipación de la región. Otras, en cambio, siguen pensando nuestra historia como un avatar europeo.

Una de estas colocaciones es la propiamente moderna. Tiene diferentes vertientes, y una de ellas, sobre todo en Argentina, trabaja bajo la creencia de que lo universal es transparente y que sustancialmente puede ser decodificado exitosamente en cualquier contexto y lugar. La raíz enciclopedista que tuvo nuestro sistema educativo es uno de los tantos síntomas que dan cuenta del impacto de esta concepción. Una versión agresiva de esta vertiente es la del "injerto": la idea de que la modernidad es tan fértil que la planta de la civilización "prende de gajo" en cualquier parte y de manera multiplicada. Bajo esta perspectiva, sólo cabe así una filosofía latinoamericana entendida como filosofía práctica, como un acelerador más del proceso por el cual América debería constituirse en el último resplandor del capital, a condición de despojarnos del lastre también americano que obstaculiza su despliegue. En su versión utópica sostiene: *no temáis de la Babel del caos, de la que surgirá nítida la nacionalidad sudamericana*. Y para ello reclama remover las rémoras feudales que coartan su libre cognición, y las barreras aduaneras que impiden gozar plenamente de sus beneficios. Una versión más cauta pero no necesariamente menos agresiva es la que exige tiempo para que se complete el "ciclo" del dinero. El conflicto es pensado así con refe-

rencia a las "relaciones asimétricas de intercambio" que requieren gestión. Tiempo sistémico, no shock, para remover las rémoras "feudales" o "tradicionalistas", y para equilibrar las expectativas "aculturadas" con la "modernización" de las estructuras. En cualquier caso, por la vía del "shock" o de la "evolución", la historia americana es pensada como un capítulo de la mundialización del capital.

Dentro de este horizonte moderno su versión más potente en términos políticos es la romántica sarmientina. Ella ya no opera con la idea de que el universal es transparente, sino opaco. Como al rastreador, a la filosofía latinoamericana le cabe entonces la misión de seguir las huellas para que el enigma se revele. En ese ejercicio de heurística política, que lleva el nombre de "traducción", se juega la posibilidad de una filosofía "originalmente" latinoamericana. América aparece así escindida entre dos mundos: ciudad y campaña, civilización y barbarie, modernidad y colonia, frac y tacuara. La filosofía prevista así es la que puede hacer el "Doctor montonero", en tanto ambidiestro conocedor de los "dos mundos" que por eso mismo está llamado a reunir lo escindido. El "Doctor montonero", sin embargo, es más "Doctor" que "montonero" a la hora de "traducir": así abjura del día en que Artigas se autonomizó de la ciudad para hacerle la guerra. Dicho de otro modo, el romántico no traduce entre "equivalentes", porque no duda en confinar al mundo americano, en la situación concreta del conflicto, al más allá de la frontera, de la ley y del Estado. En el célebre pasaje sobre el "cantor", Sarmiento rescata al gaucho perseguido por la partida. Pero a condición de dejarlo del otro lado del río (para el "gaucho malo", en cambio, no hay rescate ni justicia poética). Ello es así porque en lo romántico político hay una parte que vale como parte, pero hay otra parte, sin embargo, que vale por el todo. A esta última es a la que Sarmiento llama "civilización". Es ella la que funda la comprensión y el sentido de la historia. De ahí el desquicio que provoca que por un momento sean las boleadoras de los gauchos lo que opere como el principio de síntesis histórica.

La colocación crítica americana respecto a la modernidad comienza justo allí donde Sarmiento cierra la escena del cantor: se trata de pensar la historia desde la perspectiva de ese sujeto popular que ha sido confinado al más allá del río o del fortín. La politicidad de esta colocación, que resuena en *Martín Fierro* pero adquiere notable autoconciencia en otro poeta, Martí, se forja a partir de un movimiento en que la redefinición de la identidad americana supone a la vez la

del sentido de lo universal. La filosofía latinoamericana no busca así escudriñar el universal o rastrear las huellas "auténticas" que allanan su camino, sino abrir un litigio desde el cual pueda decirse: "A Homero leemos: pues ¿fue más pintoresca, más ingenua, más heroica la formación de los pueblos griegos que la de nuestros pueblos americanos?".[1] América, así, se desdobla en un mismo movimiento crítico: por un lado, es el espacio en el que se constata la crisis de la racionalidad moderna en los términos concebidos por los países centrales, el lugar donde se verifican sus promesas incumplidas, sus crueldades, sus extractivismos. Pero, por otro lado, es el espacio utópico donde otra modernidad, ésta neta o hegemónicamente americana, aparece en condiciones de definir al universal de un modo novedoso y justo. ¿Bajo esta tesitura la filosofía latinoamericana es la que viene a esbozar una "modernidad alternativa"? Quizás hacia ese rumbo se orienta la democracia americana de Martí, el socialismo inca de Mariátegui, las libertades que faltan en el caso de los reformistas universitarios, y los movimientos nacionales y populares del siglo XX. Y en el límite de la modernidad, ya en los años sesenta, surgirá el litigio más rabioso planteado desde esta colocación: las teorías dependentistas, gracias a las cuales es posible sostener que de ningún modo Europa "descubrió América" sino que es América la que produjo a Europa, cuyo desarrollo hubiera resultado imposible sin el subdesarrollo (Frank) o, en una versión más radical, sin la superexplotación de la fuerza de trabajo americana (Marini). Junto con la idea de que sólo en América era posible reescribir *El capital* e incluso la historia del socialismo, se tornaba fuerza social otra premisa sumamente potente: que la liberación sólo podía ser obra de los oprimidos, desde el guevarismo legitimado por los dependentismos a la pedagogía freireana, que maduran a su vez en el Chile de la vía pacífica al socialismo. *Los condenados de la tierra*, y no la *Fenomenología del espíritu*, sostiene en esos años una filosofía latinoamericana revolucionaria dispuesta a reformular la dialéctica del amo y el esclavo.

La crisis del horizonte revolucionario, contracara del éxito de esa contrarrevolución del capital llamada "neoliberalismo" (que encuentra también en Chile 1973 su primer gran punto de condensación) reconfiguró el terreno de estas disputas. En este sentido, las

---

[1] Martí, José, "Agrupamiento de los pueblos de América. Escuela en Buenos Aires. Buenos Aires, París, Nueva York" (1883), en *Nuestra América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 392.

resistencias se han reagrupado en filosofías que, más que esbozar una "modernidad alternativa", pretenden trascenderla, sea en la línea del cuestionamiento de la totalidad en aras de disponerse a la escucha de la interpelación del Otro (y ese es el camino de la "filosofía de la liberación" dusseliana), sea para denunciar que el horizonte moderno está comprometido con una forma de dominación aún más insidiosa y profunda que la del colonialismo: la "colonialidad del poder". Sin descartar del todo a la lucha de clases, son la raza y el saber, en Quijano, y el género y el patriarcado, en Lugones y Segato, los puntos de condensación de una crítica que encuentra en el "buen vivir" una línea de sentido ética, política e incluso utópica, desde la cual disputar el sentido de lo universal al *lógos* dominante. Hay aquí empero una discusión abierta que gira en torno a la interpretación política de este reagrupamiento: ¿las luchas de los años sesenta condensadas en el nombre del "socialismo", o las experiencias populistas más recientes, constituyen "puentes" al Ayllu universal (es la posición de García Linera), o más bien el nuevo comunitarismo latinoamericano debe construirse más allá también de esas experiencias, en virtud de sus límites para cuestionar a fondo la "colonialidad del poder" (como sugieren varios de los aportes que orbitan alrededor de las tesis de Quijano)?

Si estas nuevas colocaciones revitalizan la esperanza cifrada en América como un espacio de "fagocitación" de la historia del ser concebida en los países centrales, la modernidad identificada como proceso del capital se nutre en cambio de una operación que en el diccionario marxista era catalogada como "subsunción" y que a los fines de este escrito podríamos llamar en cambio "absorción". Lo singular de este giro, declinado en clave neoliberal, es que esa "absorción" no sólo incluye, como hace siglos, tierras, bienes y trabajo, sino que también incorpora una respuesta para los malestares generados en torno a la modernidad. En efecto, el neoliberalismo, que es heredero de las dictaduras del Cono Sur de los años setenta, por un lado cuestiona la validez de una "alternativa histórica" a la modernidad efectivamente existente en los países centrales, pero por otro lado busca representar cierto cansancio y agotamiento social (para nada socialmente restringidos) respecto de algunas instituciones tradicionales de la modernidad, especialmente el Estado, y a partir de allí, el hospital, la escuela, el trabajo, el mundo de la política. De este modo, intenta conciliar la historia con lo dado (como en la

declamación del matrimonio indisoluble entre democracia formal y mercado según las célebres tesis de Fukuyama), a la vez que promueve esquemas de individuación y autorrealización al margen de aquellas que, en clave foucaultiana, se denominaron "instituciones de encierro" –a las que, sin embargo, no deja de acudir exponencialmente para el disciplinamiento social–. En esta superación no dialéctica de la modernidad, en la que el Estado convoca a sus sepultureros para renunciar a organizar la comunidad, y que promete al individuo la devolución de todos sus poderes "emprendedores" que en otro tiempo le reclamaba alienar, el neoliberalismo ofrece un cierre extremo –pero no extemporáneo– al proceso de inmanentización de lo real, que se condensa en la deificación del "significante vacío" por excelencia, el dinero.

artículos

Los textos publicados en esta sección están sometidos a doble referato ciego

De la fenomenología al psicoanálisis

Los caminos divergentes de León Rozitchner y Oscar Masotta

From the phenomenology to psychoanalysis

The divergent paths of León Rozitchner and Oscar Masotta

PEDRO GUILLERMO YAGÜE
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI – FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 10 de agosto de 2021 – Aceptado el 12 de diciembre de 2021

Pedro Yagüe es Licenciado en Sociología y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. En su tesis doctoral, titulada "Sujeto y praxis en la filosofía de León Rozitchner", realizó una interpretación de la totalidad de la obra del filósofo argentino León Rozitchner (1924-2011), a partir de una hipótesis de lectura según la cual la pregunta por la constitución histórica del sujeto y por la praxis explican el movimiento de su filosofía. Actualmente, Pedro Yagüe es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas bajo la dirección de Miguel Ángel Rossi, y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Participa del proyecto de investigación UBACyT: "El lazo social como problema en la filosofía y en la teoría política". En el año 2018, publicó *Engendros* (Hecho Atómico Ediciones, 2018), un libro de ensayos sobre escritores argentinos.



RESUMEN: En el presente artículo me propongo analizar comparativamente el modo en que León Rozitchner y Oscar Masotta realizaron un pasaje de la fenomenología al psicoanálisis a finales de los años sesenta en la Argentina. Si bien ambos arribos comparten un mismo punto de partida (el cruce de fenomenología y marxismo que se produce en la Francia de posguerra), las dos lecturas presentan significativas diferencias. La interpretación de Rozitchner se encuentra regida por interrogantes sociales y políticos, ya presentes en el desarrollo de su problemática filosófica elaborada durante sus escritos de los años cincuenta y sesenta. En el caso de Masotta, el interés se encuentra centrado en la práctica clínica y en la metapsicología. En la primera parte del trabajo, realizaré una recomposición del espacio abierto por la revista *Contorno*, grupo que les sirvió a ambos como punto de partida. Una vez hecho esto, estudiaré por separado la singularidad de las dos lecturas, el modo en que en los dos casos se acude al psicoanálisis a partir de los problemas abiertos por la tradición fenomenológica. A modo de conclusión, señalaré las principales diferencias entre Rozitchner y Masotta a partir del lugar ocupado por Freud y Lacan en las dos interpretaciones.

PALABRAS CLAVE: Masotta - Rozitchner - psicoanálisis – fenomenología

ABSTRACT: The article comparatively analyzes the way in which León Rozitchner and Oscar Masotta experience a passage from phenomenology to psychoanalysis in the late 1960s in Argentina. Although both arrivals share the same starting point (the intersection of phenomenology and Marxism that occurs in postwar France), the two readings present significant differences. Rozitchner's interpretation is governed by social and political questions, already present in the development of his philosophical problems produced during his writings of the fifties and sixties. In Masotta's case, the interest is focused on clinical practice and metapsychology. In the first part of this work, I will carry out a description of the open space by *Contorno* magazine, a group that served as a starting point for both of them. Once this is done, I will study separately the singularity of the two readings, the way in which in both cases the authors reach out to psychoanalysis in an attempt to solve the problems opened up by the phenomenological tradition. As a conclusion, I will point out the main differences between Rozitchner and Masotta based on the place occupied by Freud and Lacan in the two interpretations.

KEY WORDS: Masotta - Rozitchner - psychoanalysis - phenomenology

Introducción

A mediados de los años sesenta se produjo el renacer y la consolidación del psicoanálisis en la Argentina. Por ese entonces, y principalmente en Buenos Aires, proliferaron lecturas variadas que se propusieron

volver a los textos freudianos para así encontrar en ellos una revitalización tanto teórica como práctica. Desde la década del treinta hasta los cambios que se desarrollaron a mediados de los sesenta, las lecturas de Freud habían estado casi exclusivamente atravesadas por la tradición anglosajona, ligada a lo que se conoce como psicologías del Yo. Más allá de esta particularidad interpretativa, durante esas décadas el psicoanálisis en la Argentina se encontró marcado por un carácter marcadamente jerárquico, estructurado e institucional.

Como reacción a este encierro teórico y político, se produjo en los años sesenta un movimiento que buscó realizar un retorno productivo a los textos de Freud. A comienzos de los setenta, aparecieron grupos (como Plataforma y Documento) que buscaron discutir el carácter cerrado, rígido y jerárquico de las instituciones que por ese entonces regulaban la práctica psicoanalítica en el país. Surgieron nuevas lecturas. Algunas de ellas se encontraron más ligadas a la clínica, otras dirigidas hacia el terreno político. Es en este clima de época que se produjeron las primeras incursiones de León Rozitchner y Oscar Masotta en el psicoanálisis. Ambas lecturas, por sus afinidades y diferencias, constituyen dos casos paradigmáticos a la hora de comprender este proceso teórico y político en la Argentina.

Por más presentes que se encontraran las discusiones psicológicas del momento –principalmente aquellas que giraron en torno a los problemas abiertos por el libro *Psicología concreta*–[1] [2] el arribo de Rozitchner y Masotta al psicoanálisis se debió al desarrollo de sus propias lecturas y elaboraciones. Tanto en uno como en otro, el punto de partida no se encontró en la psicología, sino en la experiencia teórica y política del grupo *Contorno*, fuertemente marcada por el cruce de fenomenología y marxismo.[3] En efecto, en ambos casos

---

1 Politzer, Georges, *Psicología concreta*, Buenos Aires, Librería Editorial Jorge Álvarez S.R.L, 1965.

2 Un ejemplo del impacto que produjo la publicación de este trabajo en la Argentina es la mesa de discusión que en el año 1965 se produjo en la Facultad de Filosofía y Letras destinada exclusivamente a pensar los problemas abiertos por el trabajo de Politzer. De ella participaron Enrique Pichón Rivière, José Bleger, Antonio Caparrós y León Rozitchner.

3 Para un análisis preciso del lugar de la recepción argentina de la fenomenología francesa, en particular de la sartreana ver: Eiff, Leonardo, *Fantasmas de la revolución: diez ensayos sartreanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020. También resultan esclarecedores los aportes de Savignano sobre el tema. Ver: Savignano, Alan Patricio, "La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en

podría hablarse de un pasaje explícito desde la fenomenología hacia el psicoanálisis. Este fue su punto de partida.

Con una influencia explícita de *Les Temps Modernes* y habiendo encontrado en la revista *Sur* un campo de adversidad, los jóvenes de *Contorno* desplegaron sus primeros números con la intención de dejar sentada una postura generacional.[4] Como señala Marcela Croce en su libro *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, lo que en el primer número de la revista comenzó como crítica cultural, se transformaría luego en crítica literaria, "para terminar como publicación de corte netamente político".[5] El espacio abierto por la revista *Contorno* constituyó para aquellos jóvenes un lugar desde el que buscar un lenguaje vivo con el que resistir a las formas encorsetadas de pensar los problemas de esta tierra. El grupo editorial de *Contorno* –ya desde su primer número, con su oposición a los martinfierristas– se propuso elaborar los conflictos vividos desde un punto de vista propio y generacional.

En relación con el lugar ocupado por la revista *Contorno*, Beatriz Sarlo afirma que la aparición del grupo constituyó "un punto de viraje en la historia cultural argentina".[6] Sarlo recupera la figura de los dos ojos (uno puesto en Europa, el otro en América) para comprender la singularidad teórica del grupo. Esta misma figura, podríamos pensar, se mantiene a lo largo de las trayectorias intelectuales de Rozitchner y Masotta. "*Contorno* mezcla: la moral y la percepción, el cuerpo, la sexualidad y la política".[7] Esta mezcla que Sarlo identifica como constitutiva de *Contorno*, aparecerá en los posteriores desarrollos de Rozitchner y Masotta, aunque en cada uno de ellos se encontrará desarrollada con un hincapié y un sentido diferente.

Más allá de las afinidades por el hecho de haber formado parte de un mismo espacio teórico y político, las diferencias entre Rozitchner

Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de Contorno", en *Revista Ideas*, Nº 4, 2016, pp. 1-13.

4 En *Nuestros años sesentas* Oscar Terán desarrolla en su contexto histórico la importancia de *Contorno* como generación intelectual, a la que denomina "nueva izquierda". Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Buenos Aires, Puntosur Editores, 1991.

5 Croce, Marcela, *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, Buenos Aires, Colihue, 1996, p. 12.

6 Sarlo, Beatriz, "Los dos ojos de Contorno" en *Punto de Vista*, Año IV, Nº 13, 1981, p. 3.

7 *Ibíd*., p. 6.

y Masotta son claras y se remontan a los tiempos mismos de la revista *Contorno*. Podría decirse que la amistad y cercanía teórica entre ambos transcurrió a lo largo del período en que participaron, por así decirlo, del universo conceptual de la fenomenología francesa. En el prólogo que Masotta escribe para la primera edición de *Moral burguesa y Revolución*, define a Rozitchner con gran afecto y estima intelectual. Allí propone comprenderlo como alguien "que no se perdona ser filósofo, y que, habiendo elegido el terreno de la reflexión ética, sólo está a gusto al contacto con las cosas: la política de su país o la Revolución Cubana, la guerra o el hecho de la muerte, la lucha, la violencia, esto es, el contacto con la verdad".[8] También en "Roberto Arlt, yo mismo", menciona a Rozitchner como uno de los amigos con los que se reencontró luego de su "estadía en el infierno".[9]

La ruptura entre ambos aparece con el pasaje de la fenomenología al psicoanálisis. Allí se presentan las divergencias teóricas y políticas que los alejan. Luego del fallecimiento de Rozitchner, se dio a conocer una entrevista en la que se refiere exclusivamente a su relación con Masotta. Dicha entrevista, publicada en *Retratos filosóficos*[10] constituye un elemento fundamental para comprender el modo en que ambos se vincularon con el psicoanálisis a finales de los años sesenta. Allí Rozitchner cree detectar en Masotta un abandono de los problemas políticos y sociales de los años cincuenta, en pos de un interés restringido a la clínica y organizado por su lectura de Lacan.

Una muestra de estas diferencias se produce en el año 1973, cuando el Goethe-Institut organiza las primeras Jornadas Sigmund Freud, cuya organización fue encargada a Masotta. Según cuenta Rozitchner, Masotta lo excluyó de las jornadas lo cual dio lugar a un llamado de parte del Dr. Wilhelm Siegler, por ese entonces director del Instituto, preguntando por qué no figuraba en ese evento.

> Me preguntó sobre mi relación con Masotta, si había algún problema personal entre nosotros. Le dije que ninguno. A la sema-

---

8 Masotta, Oscar, "Prólogo a la primera edición" en *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, p. 22.

9 Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2010, p. 237. Con esta expresión Masotta se refiere a la crisis profunda que experimentó después de la muerte de su padre, la cual tuvo por consecuencia un quiebre teórico en su obra que lo llevaría desde la fenomenología francesa hacia el psicoanálisis.

10 Rozitchner, León, *Retratos filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

> na siguiente me llama para ofrecerme que sea yo quien inaugure esas Jornadas. (...) Es obvio que por su propia autoridad le había impuesto mi nombre a Masotta, y que él no pudo negarse sin abandonar la empresa. (...) Masotta no asistió a la inauguración de ese evento cuya organización le había sido delegada.[11]

Las diferencias teóricas a esta altura ya eran irreconciliables.

En el presente artículo me propongo analizar comparativamente el modo en que Rozitchner y Masotta realizaron un pasaje de la fenomenología al psicoanálisis a finales de los años sesenta en la Argentina. En la primera parte del trabajo, realizaré una recomposición del espacio abierto por la revista *Contorno* y del cruce de fenomenología y marxismo que les sirve a ambos como punto de partida. Una vez hecho esto, estudiaré por separado la singularidad de las dos lecturas, el modo en que en ambos casos se acude al psicoanálisis a partir de los problemas abiertos por la tradición fenomenológica. A modo de conclusión, señalaré las principales diferencias entre Rozitchner y Masotta a partir del lugar ocupado por Freud y Lacan en las dos interpretaciones.

Fenomenología y política: el grupo *Contorno* como punto de partida

El espacio abierto por la revista *Contorno* constituyó para Rozitchner y Masotta un punto de partida. Sin embargo, fue muy distinto el lugar ocupado por ambos y el efecto que esta experiencia tendría posteriormente en sus trayectorias. En el caso de Rozitchner, podríamos decir que *Contorno* le permitió insertarse nuevamente en el campo intelectual nacional y, por lo tanto, reforzar la posibilidad de elaborar un sistema filosófico vinculado a los problemas de esta tierra. En una entrevista con Sebastián Scolnik, afirma: "*Contorno* me sirvió para volverme a nacionalizar como argentino".[12] A mediados de los años cincuenta, luego de graduarse en La Sorbona, Rozitchner regresaba a la Argentina y retomaba contacto con David Viñas, quien por

---

[11] *Ibíd*., pp. 52-53.

[12] Scolnik, Sebastián, "León Rozitchner: el Ser se devela hablando en castellano" en *La Biblioteca*, N°2-3, 2005, p. 19.

ese entonces se encontraba dirigiendo junto a su hermano Ismael la revista *Contorno*. Pocos meses después, Rozitchner se incorporaría formando parte del comité de dirección de la revista.

Distinto fue el caso de Masotta, quien nunca formó parte del comité de *Contorno*, sino que su participación se produjo desde un lugar un poco más periférico. Junto a Carlos Correas y Juan José Sebreli formaron durante los años cincuenta un grupo, más afín al peronismo, cuya participación en la revista nunca terminó de adquirir centralidad. Sin embargo, como señala Ana Longoni sobre el lugar de *Contorno* en la obra de Masotta, allí "comenzó a tomar cuerpo su proyecto intelectual".[13] Si bien ya contaba con publicaciones preexistentes, fue ese el espacio que daría lugar a la escritura de sus trabajos tempranos, muchos de ellos marcados por un alto contenido político y confrontativo. En estos artículos se advierte también la fuerte influencia del pensamiento de Sartre, más en el contenido que en la forma de su escritura. En *Operación Masotta*, Carlos Correas afirma: "*Qu'e est-ce que la littérature?* de Sartre, en su primera edición castellana de 1950, fue nuestro canon".[14]

Más allá de las afinidades teóricas en relación con la fenomenología francesa y el mutuo rechazo hacia las publicaciones del grupo *Sur*, estos años ya mostraban diferencias explícitas entre Rozitchner y Masotta, sobre todo en torno a la cuestión peronista. Esto se advierte con claridad en las publicaciones de ambos en la revista *Contorno*. Las de Rozitchner se encontraron marcadas por un componente crítico con respecto al peronismo lo cual puede observarse, por ejemplo, en el artículo "Experiencia proletaria y experiencia burguesa",[15] donde analiza con dureza los efectos del liderazgo peronista en la constitución política de la clase obrera.

> Perón les dio el espejismo de su propio poder, les confeccionó un poder desde la nada, conseguido sin esfuerzo. (...) Se quiso eludir el drama. Obtener lo que se obtiene con el esfuerzo, pero sin el esfuerzo y creer que es lo mismo. Que lo mismo da hacer una huelga en el miedo y en el terror porque se dispone del ímpetu que vence al miedo y al terror, que recibir la orden de huelga

---

13 Longoni, Ana, "Oscar Masotta: vanguardia y revolución en los años sesenta" en Masotta, O. *Revolución en el arte*, Buenos Aires, Edhasa, 2004, p. 11.

14 Correas, Carlos, *La operación Masotta*, Buenos Aires, Catálogos, 1991, p. 23.

15 Rozitchner, León, *Escritos políticos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

> que todo favorece, diligenciada por la policía, y salir a gritar lo que se pide. Este camino de pantomima, esta simulación de la tragedia que se vive como una comedia, esta facilidad organizada carecía de porvenir porque no era dueña de sí misma, porque su fuerza le venía de otro lado: de un poder conferido sin contraparte y sin reciprocidad. [16]

Por su parte, Masotta, al igual que Correas y Sebreli, mantuvieron una posición de afinidad con respecto a la experiencia peronista lo cual también puede advertirse en las publicaciones de este período en la propia revista *Contorno,* por ejemplo en el artículo "*Sur* o el antiperonismo colonialista".[17] En relación con la visión que el grupo de los tres amigos tenía con respecto al peronismo, Correas señala: "si mirábamos al peronismo, veíamos ante todo, a la clase obrera *en* el peronismo".[18] Donde Rozitchner veía un problema, ellos veían una posibilidad. Las diferencias entre el Comité Editorial (del que formaba parte Rozitchner) y Correas, Masotta y Sebreli, se irían profundizando con el transcurso del tiempo. En este sentido, Correas sostiene que a medida que la escritura de Masotta fue madurando su intención fue distanciarse cada vez más de la concepción estética y política del grupo.

La fenomenología, tal como señalé anteriormente, constituye el punto de partida desde el que se comprende el pasaje de Rozitchner y Masotta hacia el psicoanálisis. Antes de avanzar sobre la especificidad de ambas lecturas, me parece necesario realizar un breve señalamiento sobre la relación entre la tradición psicoanalítica y la fenomenológica. El pasaje de una a la otra en ambas trayectorias intelectuales fue posible gracias al hecho de que las dos comparten un mismo campo problemático, un conjunto de interrogaciones. Ambas se encuentran, por así decirlo, paradas sobre un mismo terreno. Para llevar a cabo este rodeo, podemos partir de un señalamiento de Paul Ricoeur, quien afirma que tanto el psicoanálisis como la fenomenología comienzan "con una humillación, con una ofensa infligida a ese saber de la conciencia inmediata".[19] De esta manera, podríamos comprender la relación de

---

16 Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 278.

17 Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, *op. cit*.

18 Correas, Carlos, *La operación Masotta,* op. cit, p. 23.

19 Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 329.

proximidad que existe entre ambas tradiciones: hay una afinidad que nace del intento de ir más allá de aquello que la conciencia inmediata presenta como evidente. Allí aparece la fenomenología con lo implícito, lo co-intentado; el psicoanálisis con lo involuntario, lo inconsciente.

De modo que esta primera afinidad podría conducirnos hacia una segunda: la pregunta por la constitución del sentido. En junio de 1957 se publica en Buenos Aires *Vigencia de Sigmund Freud,*[20] breve texto del filósofo y psicoanalista francés J. B. Pontalis. Allí puede leerse: "La aspiración del freudismo no es entonces de ningún modo extraña al método fenomenológico; como éste, el psicoanálisis convierte en un problema el advenimiento del sentido, pero no implica ningún repudio hacia lo percibido".[21] Vemos entonces cómo ambas tradiciones enlazan, a su manera, la pregunta por el sentido con la problemática de la percepción.

Tal vez la afinidad más notoria entre la fenomenología y el psicoanálisis se haya producido al interior del pensamiento de Merleau-Ponty. El fenomenólogo francés realizó notables esfuerzos por incorporar a su universo filosófico las investigaciones del psicoanálisis freudiano. A pesar de que el interés por Freud se hace ya presente en *La estructura del comportamiento*, es en *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty acerca sus elaboraciones conceptuales a las del teórico vienés. Más allá del célebre pasaje donde Merleau-Ponty sostiene que "sería erróneo creer que el psicoanálisis se opone al método fenomenológico",[22] habría que resaltar la importancia del capítulo "El cuerpo sexuado", donde ahonda en la relación existente entre su filosofía y el psicoanálisis. En algunos pasajes de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que el modo de ser del cuerpo difiere tanto del yo como de las cosas del mundo. En este sentido, sostiene que no es ni representación del yo ni cosa fuera de mí. Es algo diferente.

Este modelo merleau-pontiano, como señala Ricoeur en su trabajo sobre Freud, sirve para cualquier inconsciente imaginable: "Un

---

[20] Cabe señalar que la traducción argentina de este libro fue realizada por León Rozitchner.

[21] Pontalis, Jean-Bertrand, *Vigencia de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1957, p. 36.

[22] Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Proyectos Editoriales, 1985, p. 175.

sentido que existe es un sentido tomado en un cuerpo".[23] Dicha concepción del cuerpo, que en Merleau-Ponty aparece como una proximidad radical entre nosotros mismos y las cosas, da cuenta de una afinidad problemática entre los desarrollos del fenomenólogo francés –con cuyos textos, se formaron tanto Rozitchner como Masotta– y el psicoanálisis.

Al final del capítulo sobre "El cuerpo sexuado" encontramos una extensa nota al pie donde Merleau-Ponty propone escaparle al reduccionismo marxista y al reduccionismo psicoanalítico "hinchando" ambos campos, haciendo que ambos se incorporen entre sí.

> El "materialismo histórico", en los trabajos que ha inspirado, a menudo no es nada más que una concepción concreta de la historia que toma en cuenta, además de su contenido manifiesto (...) su contenido latente, eso es, las relaciones interhumanas tal como efectivamente se establecen en la vida concreta. (...) No obstante esta traducción del materialismo histórico puede ser equívoca. "Hinchamos" la noción de economía como Freud hincha la de sexualidad, introducimos en ella, además del proceso de producción y la lucha de las fuerzas económicas contra las formas económicas, la constelación de los motivos psicológicos y morales que codeterminan esta lucha. (...) Una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas mismas. (...) Precisamente porque la economía no es un mundo cerrado y que todas las motivaciones se traban en el corazón de la historia, el exterior pasa a ser interior como el interior, exterior, y ningún componente de nuestra existencia puede ser nunca superado. (...) Así como, lo dijimos, toda nuestra vida respira una atmósfera sexual, sin que pueda asignarse un solo contenido de consciencia que sea "puramente sexual" o que no lo sea en absoluto, de igual manera el drama económico y social proporciona a cada consciencia un cierto fondo o, más aún, una cierta imago que ésta descifrará a su modo y, en este sentido, este drama es coextensivo con la historia.[24]

Otro trabajo donde se manifiesta el interés de Merleau-Ponty por el pensamiento freudiano es en el prefacio a la edición francesa de *La obra de Freud* de Hesnard. Allí afirma que la fenomenología debe dejar que su propia problemática –aquella que interpela

---

[23] Ricoeur, Paul, *op. cit*., p. 329.

[24] Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit*., pp.188-190.

a la percepción, a la conciencia, al cuerpo, a la intersubjetividad, al mundo– le permita descender hasta su propio subsuelo donde encontraría su más cercana proximidad con el psicoanálisis. Si ambas tradiciones comparten un mismo terreno, podríamos decir que fue Merleau-Ponty quien mejor supo pararse allí haciendo de él la tierra firme de su pensamiento. En este sentido, resulta importante señalar la influencia de los trabajos de Merleau-Ponty en el pensamiento de Rozitchner.[25] Su pasaje de la fenomenología al psicoanálisis encuentra un punto de partida explícito en los escritos del fenomenólogo francés.

A diferencia de Rozitchner, Masotta pareciera basarse menos en la fenomenología de Merleau-Ponty y más en la de Sartre. Sus lecturas de, por ejemplo, Lagache y Lacan encontraron una motivación principal en los problemas abiertos por la fenomenología sartreana, especialmente en la pregunta por la conciencia y el yo. El pasaje que Masotta realiza desde la fenomenología hacia el psicoanálisis implica el cierre de un primer período en su obra, fuertemente ligado a Sartre, a la crítica literaria y a revistas como *Contorno* o *Centro*. Con la aparición del psicoanálisis, se produce en Masotta un abandono de buena parte de los conceptos y problemas abiertos por la fenomenología.

En el caso de Rozitchner, el pasaje al psicoanálisis se presenta de manera diferente: no se abandonan sino que se profundizan los problemas y las preguntas fenomenológicas. En *Freud y el problema del poder* afirma que, desde el punto de vista del psicoanálisis, la psicología "deja de ser una región separada (...) para ser una psicología filosófica, o psicología política o, en términos de Merleau-Ponty, una «psicología trascendental»".[26] Siguiendo a Freud, sostiene que el sujeto es el lugar donde las contradicciones y oposiciones sociales se inscriben y enfrentan. Y por lo tanto se viven, se experimentan. La pregunta por la experiencia, en efecto, no puede sino pensarse en Rozitchner a partir del espacio abierto por la fenomenología francesa. Por eso, el filósofo argentino afirma que no puede pensarse lo individual sin lo social y resulta ne-

---

[25] En su libro *Freud en las pampas*, Mariano Plotkin sugiere la probable influencia de Merleau-Ponty en el acercamiento de Rozitchner al psicoanálisis. Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

[26] Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, *op. cit.*, p. 94.

cesario un ensanchamiento de los campos económico, psicológico, social y político para que se incluyan los unos en los otros.

Habiendo ya recorrido algunas de las particularidades del grupo *Contorno* y del lugar que Rozitchner y Masotta ocuparon en él, habiéndonos referido a las afinidades que existen entre la tradición fenomenológica y la psicoanalítica, correspondería ahora avanzar sobre el siguiente punto. A saber, sobre la especificidad de las lecturas de Rozitchner y Masotta, sobre el modo en que cada uno de ellos realizó un pasaje singular de la fenomenología al psicoanálisis.

Rozitchner y el psicoanálisis

A finales de la década del sesenta y comienzos de los setenta, se produce una reorganización de los elementos conceptuales de la filosofía de Rozitchner. Durante estos años, Freud comienza a ocupar un lugar cada vez más preponderante. En este sentido corresponde hablar de un pasaje de la fenomenología al psicoanálisis al interior de la filosofía de Rozitchner. Hay un notable cambio de preponderancia que define la característica de este nuevo período de su obra que se inicia en 1972 con la publicación de *Freud y los límites del individualismo burgués*.[27] Freud se le presenta como un aliado a la hora de pensar la constitución histórica del sujeto.

La incorporación de las categorías del psicoanálisis fue, en cierto sentido, el resultado de una crisis. Los conceptos de los años en que Rozitchner se había dedicado al cruce de fenomenología y marxismo habían llegado hasta el máximo de sus posibilidades. Ya sea con las categorías tomadas de Merleau-Ponty como con aquellas elaboradas a partir de su crítica a Max Scheler, el universo abierto por la fenomenología se le había presentado como insuficiente para la profundización filosófica que Rozitchner quería llevar a cabo. Había alcanzado ciertos límites a la hora de responder a las preguntas que pretendía desplegar. Su elaboración filosófica avanzaba y las categorías con las que había trabajado durante los años cincuenta y sesenta no lograban responder a las nuevas preguntas que el desarrollo de su problemática filosófica exigía. Había que ir más allá.

---

[27] Rozitchner, León *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.

Más allá de la conciencia. De modo que entre 1967 y 1972 Rozitchner se dedicaría a repensar la totalidad de sus conceptos a la luz de un nuevo universo conceptual: el psicoanálisis freudiano.

Desde los inicios de la producción filosófica de Rozitchner en los años cincuenta y sesenta, la pregunta por el sujeto –fundamental y constitutiva de su filosofía– se encontró dirigida hacia el terreno político. Se trataba de comprender desde la constitución histórica de la subjetividad las condiciones que darían lugar a una acción política eficaz. Si bien su lectura de Freud ya había comenzado en los años cincuenta, es a mediados de la década del sesenta que Rozitchner comienza una indagación más profunda. Esto lo atestigua, por ejemplo, el seminario todavía inédito que dictó en el año 1964 en la Facultad de Filosofía y Letras: "Freud y Marx. Contribuciones a una teoría del hombre".

"La izquierda sin sujeto", artículo de 1966, constituye el programa teórico a partir del que se podría comprender este pasaje de la fenomenología al psicoanálisis. En las páginas de este trabajo, Rozitchner termina de consolidar la pregunta fundamental y constitutiva de su filosofía: la pregunta conjunta por la constitución histórica del sujeto (como llegamos a ser esto que somos) y por la praxis (bajo qué condiciones podríamos ser diferentes). Rozitchner advierte que el sujeto no posee un saber consciente sobre su propia historia, sobre su propia constitución. Y reconoce ahí un problema político: este núcleo de irracionalidad vivida debe volverse racional, si es que el sujeto desea convertirse en el lugar del tránsito hacia una racionalidad diferente. "Entre lo pensado y lo real estamos nosotros, absortos en el pasaje".[28]

Inmerso en las categorías fenomenológicas, durante los años sesenta Rozitchner había desarrollado una singular concepción del sujeto a partir de la categoría de absoluto-relativo. Este concepto, consecuencia de la operación que había realizado sobre el pensamiento de Max Scheler en su tesis doctoral, indicaba la existencia de una interioridad en el sujeto, al mismo tiempo que señalaba la necesaria relatividad de ese mundo interior a una exterioridad histórica. La idea de absoluto-relativo propone una mutua constitución y una lógica relacional que incluye distintos elementos: el absoluto

---

[28] Rozitchner, León, *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 21.

del cuerpo vivido y las relatividades de las que este depende, con las que mantiene un constante entrelazamiento (los otros, la naturaleza, las relaciones productivas).

La introducción de las categorías psicoanalíticas a partir de 1972, obliga a Rozitchner a reformular esta noción cardinal en su filosofía. La idea de absoluto-relativo será mantenida, aunque modificada a partir de su lectura de Freud. Este vínculo constitutivo, esta relación entre lo íntimo y lo externo, se mantendrá luego de la incorporación de las categorías freudianas, aunque con algunas modificaciones. El sujeto ya no será concebido fenomenológicamente como estructura cuerpo-conciencia, sino que será pensado desde su fundamento inconsciente, corpóreo, anterior a todo yo y a todo ser consciente. Pero no sólo eso: el sujeto no sabrá nada de este fundamento. Hay, según Freud, un olvido constitutivo de la vida adulta.

Asimismo, el cuerpo será ahora entendido a partir de la categoría freudiana de pulsión. Allí aparecerá también la noción de libido en toda su radicalidad. A partir de los años setenta, Rozitchner comprenderá al cuerpo

> como el campo material y sensible donde se revela el sentido de todo lo que existe. El propio cuerpo aparece extensivo, fluido, elástico, untuoso, y su capacidad esencial consiste en que todo objeto exterior, persona, cosa o relación es previamente incluido en él, puesto a prueba en lo más propio al ser incorporado en uno y determinando así su conocimiento y significación. [29]

Tal como sucedía durante los años de fuerte influencia de las categorías fenomenológicas, el sujeto continuará siendo "el lugar de un intercambio activo con el mundo exterior y con los otros hombres".[30] Sin embargo, ese intercambio se verá atravesado ahora por un conjunto de relaciones libidinales impensables desde las categorías de los años fenomenológicos. La noción de absoluto-relativo se modifica a partir de la lectura de Freud en la medida en que los desarrollos del psicoanálisis permiten "descentrar la subjetividad en lo más profundo de sí mismo y afrontar desde el sentimiento infantil de ser absoluto nuestro ser relativo al sistema social que nos produjo".[31]

---

[29] Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, *op. cit.*, p. 68.

[30] Rozitchner, León *Freud y los límites del individualismo burgués*, *op. cit.*, p. 136.

[31] *Ibíd.*, p. 136.

A partir de esta interpretación de los textos freudianos, Rozitchner señala que el sujeto político se encuentra atravesado por una estructura libidinal que regula las relaciones que mantiene con las relatividades históricas que lo constituyen. El psicoanálisis, señala, supo entender a la subjetividad como una organización racional del cuerpo pulsional, al mismo tiempo que permitió pensar el fundamento afectivo que constituye el entramado de las relaciones sociales. En efecto, Rozitchner sostiene que el aparato psíquico interioriza y organiza una determinada percepción del mundo que establece una coherencia entre el sujeto y la realidad económica y social que lo produjo como tal. Esta idea se encontraba ya presente en "La izquierda sin sujeto", donde Rozitchner afirma que el sujeto se encuentra adherido a la especificidad histórica del mundo que lo produce.

Según la interpretación que desarrolla tanto en *Freud y los límites* como en *Freud y el problema del poder*, Rozitchner advierte que el fundador del psicoanálisis describe un aparato psíquico en el que lo histórico se juega como un drama tanto en la experiencia individual como en la colectiva. A partir de este señalamiento, el filósofo argentino describe al aparato psíquico como un límite, una mediación entre lo interno y lo externo, entre los impulsos más profundos del sujeto y la estructura histórico-social.

Al mismo tiempo y basándose en los trabajos de Marx, Rozitchner sostiene que los sistemas históricos de producción son también productores de sujetos que piensan, actúan, perciben y sienten a partir de la especificidad de una determinada racionalidad histórica. De esta manera, el psicoanálisis freudiano le permite pensar el tránsito por el que un cuerpo interioriza dicha racionalidad, dicha relación específica con los otros y con el mundo. En este sentido, afirma que "a la formación del aparato productivo, le es complementaria, necesariamente, la formación del aparato psíquico".[32] Y justamente es complementaria porque ese mismo aparato psíquico fue producido por una realidad contradictoria que "lo produjo como incapacitado para enfrentarla".[33] Este problema, ya planteado en "La izquierda sin sujeto", se ve ahora profundizado desde la lectura de Freud: la realidad social produce sujetos incapaces de enfrentarla, incapaces

---

[32] Rozitchner, León, *Marx y la infancia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 212.

[33] Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, *op. cit.*, p. 137.

de prolongarse en ella y transformarla. En otras palabras: sujetos aferrados a las prácticas convencionales, incapaces de llevar a cabo una praxis que los transforme a sí mismos y al mundo del que forman parte.

Cabe señalar que la importancia que Rozitchner le asigna a la cuestión del sujeto se debe, en buena medida, al lugar teórico y político que el pensamiento de Louis Althusser había adquirido en la coyuntura histórica. Durante los años sesenta y setenta, Rozitchner había reconocido un peligro en la recepción argentina y latinoamericana del pensamiento de Althusser, mediada principalmente a través de las lecturas de Marta Harnecker y Régis Debray. La concepción althusseriana de la historia como "proceso sin sujeto" daba cuenta, según Rozitchner, de una concepción de la política en la que el militante quedaba extraviado de lo más propio, de aquello fundamental para alcanzar la eficacia en la acción. En este sentido, la concepción de Rozitchner en la que el sujeto es "núcleo de verdad histórica" se desarrolla en contraposición a la noción althusseriana de historia como "proceso sin sujeto".

Desde la visión política de Rozitchner, Freud describe un aparato psíquico en el que "lo subjetivo no es, en tanto psicología, solo un objeto de ciencia, sino sujeto de la praxis".[34] En última instancia, lo que le interesa encontrar ahí es la relación que el sujeto mantiene con la verdad y con las prácticas históricas concretas. Por este motivo, al comienzo de la segunda parte de *Freud y los límites*, Rozitchner afirma que el fundador del psicoanálisis –al igual que Marx– abre un camino a partir del que se vuelve posible "discriminar la estructura que organiza lo real para poder comprender así el camino que lleva a una acción verdadera, y por lo tanto eficaz".[35] Resulta evidente el sentido político con el que Rozitchner acude a los textos psicoanalíticos.

Durante los escritos de estos años, Freud apareció como una profundización de la operación que había dado inicio al pensamiento filosófico de Rozitchner. De modo que el pasaje de la fenomenología al psicoanálisis en la obra de Rozitchner debería comprenderse a partir del despliegue de las preguntas que pusieron en movimiento

---

[34] Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, *op. cit.*, p. 93.

[35] Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, *op. cit.*, p. 137.

su filosofía. El teórico vienés, al concebir el campo de la subjetividad desde un punto de vista histórico, "inaugura una concepción de lo psíquico como campo subjetivo en el cual la dialéctica de la cultura se interioriza y se debate".[36] Es allí donde las significaciones culturales se generan en su relación con la maduración corporal y se sedimentan como huellas constitutivas en el sujeto. Hubo un camino recorrido por el cuerpo que dio por resultado una forma adulta. Camino del que Rozitchner, a partir de su lectura de Freud, extrae consecuencias políticas.

Masotta y el psicoanálisis

A finales de los años sesenta se cristalizó el alejamiento de Masotta con respecto a la experiencia *Contorno*: la fenomenología francesa y el interés por la crítica literaria fue reemplazado de pronto por el psicoanálisis lacaniano. En relación con este pasaje de su obra, Ricardo Piglia, en su comentario a "Roberto Arlt, yo mismo", señaló que después de *Contorno* Masotta se despidió de la literatura, lugar en el que verdaderamente nunca había estado.[37] Este desplazamiento se terminó de cristalizar en el año 1964, con la lectura de dos conferencias que posteriormente serían publicadas en *Conciencia y estructura*: "Jacques Lacan y el inconsciente en los fundamentos de la filosofía" y "Roberto Arlt, yo mismo". Esta ruptura en la trayectoria teórica de Masotta no implicó solamente un alejamiento de la doctrina *Contorno*, sino también del núcleo armado con Correas y Sebreli, con quienes hasta ese entonces había establecido una complicidad afectiva e intelectual.

Cabe señalar, sin embargo, que las primeras referencias al psicoanálisis en la obra de Masotta se remontan a finales de los años cincuenta. Ya en su artículo de 1959 titulado "La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache",[38] había realizado una mención explícita al psicoanálisis. Como es sabido, en este texto también se encuentra su primera referencia al pensamiento de

---

36 *Ibíd.*, p. 143.

37 Piglia, Ricardo, "Improvisaciones sobre un tema de Oscar Masotta (comentario a «Roberto Arlt, yo mismo»)", en A.A.V.V., *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, Buenos Aires, Atuel, 2000.

38 Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, *op. cit*.

Lacan en una nota al pie. Si bien este trabajo se encuentra todavía inscrito en la configuración teórica de los años cincuenta, podríamos pensar que el título mismo ya anunciaba el camino que, años más tarde, sería atravesado por Masotta: desde la fenomenología hacia el psicoanálisis.

En "La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache", publicado en la revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, Masotta desarrolla un contrapunto entre las ideas de Sartre y Merleau-Ponty, al mismo tiempo que incorpora la importancia de los aportes psicoanalíticos de Lagache a la hora de pensar los problemas abiertos por la fenomenología francesa (la opacidad del mundo para la conciencia, la existencia de un suelo primordial anterior a la distinción entre objeto y sujeto, la intersubjetividad). Esta problematización del vínculo entre conciencia y mundo, era, según Masotta, enriquecida por las categorías psicoanalíticas trabajadas por Lagache.

Aunque se mencionen teóricos del psicoanálisis y algunas de sus categorías, este artículo de los años cincuenta no constituye un primer momento psicoanalítico en la obra de Masotta. La apelación al pensamiento de Lagache se debe únicamente a la voluntad de profundizar el debate filosófico entre Sartre y Merleau-Ponty. Sin embargo, no resultaría arriesgado comprender a "La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache" como una de las puertas de entrada para introducirse en el universo de Lacan. Habría sin embargo que esperar casi cinco años después de este artículo para encontrar un trabajo minucioso de Masotta sobre la obra del psicoanalista francés.

A partir de la década del sesenta, después de la profunda crisis desatada por la muerte de su padre, Masotta comenzó a redefinir su programa teórico. Fue dentro de esa redefinición que se produjo "el abandono de la doctrina *Contorno*".[39] En 1961, luego del fallecimiento de Merleau-Ponty, *Les Temps Moderns*, publicó un número especial dedicado al fenomenólogo francés, para el cual Lacan había escrito un artículo. Según cuenta Correas, algo en estas dos muertes produjo un efecto de quiebre en Masotta, quien a partir de ese momento empezó a abandonar paulatinamente la

[39] Correas, Carlos, *La operación Masotta, op. cit.*, p. 81.

filosofía de Sartre y comenzó a interesarse a un ritmo vertiginoso por las nuevas teorías estructuralistas.

La ruptura terminó de cristalizarse en su famosa conferencia de 1964 "Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía", que sería publicada al año siguiente en la revista *Pasado y presente*. La notable presencia de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y Claude Lévi-Strauss, es decir, de las teorías estructuralistas, daba cuenta del modo en que esta novedosa escuela se presentaba para Masotta como una aliada a la hora de abandonar la fenomenología y realizar un pasaje al psicoanálisis. Pasaje del cual ya no habría vuelta atrás. Algunos años después, en "Roberto Arlt, yo mismo" Masotta afirmaría que entre la conciencia y la estructura "hay que contestar, pienso, optando por la estructura".[40]

Es cierto que en la interpretación que Masotta hace de Lacan no se produce un abandono absoluto de todos los conceptos e interrogantes fenomenológicos. Hay menciones, por ejemplo, a Martin Heidegger o a Edmund Husserl. Sin embargo, a mediados de los sesenta, la pregunta por la experiencia comenzará a quedar subsumida en todo momento al peso de las estructuras. En el caso de Heidegger, por ejemplo: Masotta acude a él para reivindicar el lugar que este le otorgaba al lenguaje en el origen mismo del sujeto, pero a la hora de abordar este problema el hincapié se encuentra puesto en las cadenas significantes.

La conferencia de 1964 constituye el último bastión del interés de Masotta por la fenomenología. En sus trabajos posteriores la preocupación estará ya centrada estrictamente en la obra de Lacan, en sus investigaciones psicoanalíticas. Más allá de alguna referencia aislada a Heidegger o a Sartre, es evidente que el interés ya se encontraba definitivamente en otra parte. De esta manera, comenzaba un nuevo momento en su obra, en el que se presentaría a sí mismo como introductor de Lacan, como quien podía ofrecer seminarios sobre los famosos seminarios.

El hincapié puesto en Lacan no descarta, sin embargo, la importancia de los trabajos de Masotta sobre Freud. En 1969, publica un artículo llamado "Leer a Freud", posteriormente incluido en *Intro-*

---

[40] Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, *op. cit*., p. 238.

ducción a la lectura de Jacques Lacan.[41] Allí aprovecha la ocasión para demostrar sus dotes de hábil polemista y discutir con lo que denominaba "el establishment psicoanalítico", representado principalmente en la figura de Emilio Rodrigué. También en este año Masotta encabezó el proyecto intelectual que daría lugar a la publicación de los *Cuadernos Sigmund Freud*, donde se proponía renovar la lectura de Freud a partir de los textos de Lacan.

En sus *Lecciones de introducción al psicoanálisis* de 1977, Masotta señala por ejemplo la necesidad de evocar la experiencia clínica de Freud como el mejor modo de comenzar a comprender los aportes de la práctica psicoanalítica.[42] Allí realiza una reconstrucción del trabajo freudiano junto a Charcot, y la posterior deriva por la que seguiría su pensamiento (el modelo pulsional, la importancia de las fantasías de origen, el síntoma y lo reprimido, el complejo de Edipo). Lo mismo sucede en su *Lectura de psicoanálisis. Freud, Lacan* –transcripción de sus clases de 1975 y 1976–, donde también se advierte la influencia explícita de Lacan en su lectura de Freud.

La reconstrucción de este breve recorrido permite comprender la singularidad a partir de la cual Masotta se acerca al psicoanálisis. Con una marcada postura antihumanista (donde se acentúa la ruptura con los problemas políticos de los años más fenomenológicos) y con una explícita influencia de Althusser, Masotta se propuso dar su batalla al interior de la teoría, alejándose cada vez más de los problemas netamente histórico-políticos. En su "Advertencia" del número 2/3 de los *Cuadernos Sigmund Freud*, afirma que "el psicoanálisis no es práctica política y que en psicoanálisis no se trata de hacer política sino de hacerla posible".[43] Los aportes de Lacan permiten entender la relación social con lo simbólico, con la Ley, con el Orden: estas son las discusiones políticas y teóricas que Masotta se propone abordar. No se trata, a diferencia de Rozitchner, de establecer un desarrollo teórico a la luz de los acontecimientos de la coyuntura, sino de librar batallas intelectuales al interior mismo de la teoría. Tal vez a esto se deba el llamativo hincapié de Masotta en la clínica y en la metapsicología, y su des-

---

41 Masotta, Oscar, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2008.

42 Masotta, Oscar, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa S. A, 1977.

43 Masotta, Oscar, "Advertencia", *Cuadernos Sigmund Freud*, N 2/3, Buenos Aires, 1971, p. 12.

interés por los aportes políticos y sociales de la obra de Freud. La idea sartreana del compromiso político del intelectual había quedado atrás.

Sería lícito preguntarse si este hincapié es causa o efecto de su marcado interés por los trabajos de Lacan. Lo cierto es que el interés en la clínica psicoanalítica no aminoró la importancia que Masotta le adjudicó a la metapsicología. En su "Presentación del segundo Congreso lacaniano", por ejemplo, desarrolla algunos aportes de suma importancia para comprender el modo en que se articulan la primera con la segunda tópica freudiana. En dicha presentación, Masotta señala que "la primera tópica –y bien podría decirse, la teoría de los sistemas– funda, desde el punto de vista de la lógica de la doctrina, a la segunda tópica (a saber, la teoría de las *instancias*)".[44] En este mismo sentido, Laplanche y Pontalis afirman en su célebre diccionario que "Freud no renunció a armonizar sus dos tópicas",[45] lo cual se dirige en la misma dirección que lo señalado por Masotta.[46]

Durante finales de los años sesenta y setenta, se produce un quiebre en la obra de Masotta, una ruptura que lo conduce de la fenomenología al psicoanálisis. El abandono de los problemas abiertos por los escritos del período anterior, principalmente el abandono de Sartre y de la doctrina *Contorno*, repercute en el modo en que se produce este movimiento. A la hora de introducirse en los interrogantes y conceptos del psicoanálisis, su interpretación encontrará un marcado interés puesto en la clínica y en la metapsicología, y no en las posibles derivas que permitirían articular el pensamiento de Freud o Lacan con los problemas políticos de su tiempo. Esto explica, en buena medida, que el legado de Masotta aparezca hoy en día bajo la forma de introductor o fundador de escuelas.

---

44 Masotta, Oscar, *Ensayos lacanianos*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011, p. 85

45 Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 434.

46 Para una comprensión cabal de la armonía entre ambas tópicas tanto Masotta como los autores del diccionario sugieren la lectura del capítulo IV de *Esquema de Psicoanálisis*, donde Freud, al leer retrospectivamente su propia obra, vincula teóricamente la primera y la segunda tópica.

Algunas consideraciones finales: Freud y Lacan

Ni Rozitchner ni Masotta buscaron al psicoanálisis, sino que se encontraron con él. El camino de cada uno, como vimos, presenta diferencias. El arribo de ambos se debió al despliegue de preguntas anteriores, provenientes de trayectorias intelectuales ligadas a la fenomenología francesa. Podríamos decir que Rozitchner partió desde Merleau-Ponty y, sin abandonarlo, se introdujo en los problemas abiertos por Freud. Y que Masotta, por su parte, se sumergió por completo en la interpretación de la obra de Lacan, lo cual constituyó, en buena medida, un abandono de las preguntas que durante los años cincuenta había desarrollado al calor del pensamiento sartreano.

Como señalé al comienzo de este trabajo, en ambos casos *Contorno* operó como punto de partida. Ya sea por identificación (Rozitchner) o por diferenciación (Masotta), la experiencia de aquellos años resultó constitutiva de estos dos proyectos intelectuales. Asimismo, en 1964 se produjo una especie de coincidencia casual en los caminos de Rozitchner y Masotta. Este fue el año en el que cada uno de ellos dio su primera conferencia pública con un contenido fuertemente psicoanalítico. En cierto sentido, los títulos de las exposiciones anunciarían el tipo de arribo específico que cada uno haría en el psicoanálisis. "Freud y Marx. Contribuciones a una teoría del hombre", en el caso de Rozitchner; "Jacques Lacan y el inconsciente en los fundamentos de la filosofía", en el caso de Masotta.

Otra similitud que establece una proximidad entre ambas trayectorias se encuentra en el combate que los dos libran contra el psicoanálisis oficial. En Masotta, esto se produce en sus polémicas públicas contra Ernest Jones y Emilio Rodrigué. En Rozitchner, las arremetidas, si bien son varias, se llevan a cabo de una manera algo más abstracta cuando se refiere al "psicoanálisis convencional". El psicoanálisis que Rozitchner denomina convencional es aquel que se limita al espacio clínico buscando reconstruir un acuerdo entre el sujeto y la realidad exterior. Este, según su interpretación, encubre el potencial político de los textos freudianos. En cierto sentido, la investigación psicoanalítica que Masotta desarrollaría con los años, podría ser encuadrada en esta caracterización.

Tal vez las diferencias entre los dos caminos podrían sintetizarse en el hecho de que Rozitchner haya acudido a Freud para pensar

problemas filosófico-políticos, y que Masotta haya estudiado a Lacan para el desarrollo de interrogantes ligados a la clínica y a la metapsicología. Para Masotta las diferencias entre Freud y Lacan no son determinantes, sino todo lo contrario. Su lectura de Freud se encuentra fuertemente marcada por la enseñanza de Lacan. Podríamos decir que, a la hora de emprender su investigación, Freud y Lacan constituyen dos aliados en la reflexión en torno a la práctica psicoanalítica.

Desde el punto de vista de Rozitchner, las diferencias entre Freud y Lacan son determinantes y se remontan al modo en que cada uno de ellos concibe el comienzo de la vida humana.[47] Para Freud, el niño tiene unidad con la madre; para Lacan, el niño nace despedazado, atomizado: al comienzo hay muerte. Según el psicoanalista francés, en los inicios está la discordia (dehiscencia vital constitutiva), mientras que para Freud lo primero es la armonía. Estas diferencias resultan fundamentales en la interpretación de Rozitchner. En Lacan la violencia primera nada tiene que ver con las determinaciones histórico-sociales, mientras que para Freud lo social adquiere un lugar fundamental para comprender la instauración de una discordia, de una violencia al interior del sujeto.

Rozitchner afirma que "Freud no comienza con el vacío, Freud comienza con el lleno que es la madre y él nunca deja de señalar el carácter fundamental que tiene la madre en el origen de la vida histórica para el niño".[48] En este mismo sentido, señala el lugar diferente ocupado por el enfrentamiento en la descripción freudiana del complejo de Edipo y en la de Lacan. Según Rozitchner, este último omite el terror de muerte a partir del cual se constituye la subjetividad histórica. La instauración de *El Nombre del Padre* (que metaforiza la relación imaginaria y fálica entre el niño y la madre) y el consecuente acceso al orden simbólico aparece –según la lectura que Rozitchner hace de Lacan– como una mera adecuación pacífica del niño a la *Ley del padre*. A diferencia del *Edipo* freudiano, Lacan no acentúa el enfrentamiento del niño con

---

47 Resulta interesante, sin embargo, señalar lecturas como la de Omar Acha, quien advierte la posibilidad de vincular los desarrollos filosóficos de Rozitchner con ciertos puntos precisos del pensamiento de Lacan. Véase: Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2018.

48 Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, *op. cit.*, pp. 73-74.

el padre, y, por tanto, no extrae las consecuencias políticas que Rozitchner sí deduce de este enfrentamiento.

En relación con los problemas abiertos por la fenomenología, la diferencia entre Freud y Lacan también podría explicarse a partir del lugar que cada uno le otorga a la experiencia. En el "Seminario V" Lacan afirma: "De lo que se trata, como destaco en todo momento, es de una estructura, constituida no en la aventura del sujeto, sino en otra parte, en la que él ha de introducirse".[49] Recordemos el pasaje ya citado de Masotta: entre la conciencia y la estructura, siempre se ha de optar por la segunda. Esto también resulta central a la hora de comprender la distancia que Rozitchner siente con respecto a Lacan. El filósofo argentino no se interesará simplemente por el modo en que el niño se introduce en un orden social estructurado y preexistente, sino que hará hincapié en la experiencia de ese tránsito, ya que es ella la que le permite explicar la posibilidad de una resistencia política.

La importancia que Rozitchner le adjudica a la experiencia no deja de ser una muestra del lugar que la fenomenología sigue teniendo a lo largo de su obra. Como vimos, Masotta considera que debe liberarse del existencialismo y de la fenomenología francesa para tener acceso al estructuralismo lacaniano. A diferencia de Rozitchner, Masotta comprende que el lenguaje del psicoanálisis resulta imposible de conciliar con el de la fenomenología, de modo que procede al abandono de este último. Podríamos pensar que este carácter inconciliable no radica en el psicoanálisis mismo, sino en la particular interpretación de Lacan, en la que se acentúa la importancia de estructuras y matemas. En el caso de Rozitchner, al no partir de Lacan sino de Freud, la conciliación entre ambos lenguajes se presenta de manera armónica: el psicoanálisis complementa sin abandonar las preguntas y conceptos elaborados por la fenomenología de Merleau-Ponty.

---

[49] Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro 5. Las Formaciones del Inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 203.

Bibliografía

Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2018.

Correas, Carlos, *La operación Masotta,* Buenos Aires, Catálogos, 1991.

Croce, Marcela, *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, Buenos Aires, Colihue, 1996.

Eiff, Leonardo, *Fantasmas de la revolución: diez ensayos sartreanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro 5. Las Formaciones del Inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

Longoni, Ana, "Oscar Masotta: vanguardia y revolución en los años sesenta", en Masotta, O., *Revolución en el arte*, Buenos Aires, Edhasa, 2004.

Masotta, Oscar, "Advertencia", *Cuadernos Sigmund Freud*, N 2/3, Buenos Aires. 1971, pp. 5-14.

---, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa S. A, 1977.

---, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2008.

---, *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2010.

---, *Ensayos lacanianos*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011.

---, "Prólogo a la primera edición" en *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.

Merleau-Ponty, Maurice, "Préface" en Hesnard, A., *L' uvre de Freud et son importance pour le monde moderne,* Paris, Payot, 1960.

---, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976.

---, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Proyectos Editoriales, 1985.

Piglia, Ricardo, "Improvisaciones sobre un tema de Oscar Masotta (comentario a «Roberto Arlt, yo mismo»)", en A.A.V.V., *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, Buenos Aires, Atuel, 2000.

Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

Politzer, Georges, *Psicología concreta*, Buenos Aires, Librería Editorial Jorge Álvarez S.R.L, 1965.

Pontalis, Jean-Bertrand, *Vigencia de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1957.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2014.

Roca, Pilar, "Lenguaje y política en la revista Contorno" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 2005, Nº 663, pp. 97-101.

Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.

---, *Retratos filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

---, *Escritos políticos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

---, *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

---, *Marx y la infancia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

Sarlo, Beatriz, "Los dos ojos de Contorno" en *Punto de Vista*, Año IV, Nº 13, 1981.

Savignano, Alan Patricio, "La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de Contorno" en *Revista Ideas*, Nº 4, 2016, pp. 1-13.

Scolnik, Sebastián, "León Rozitchner: el Ser se devela hablando en castellano" en *La Biblioteca*, Nº2-3, 2005

Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Buenos Aires, Puntosur Editores, 1991.



El giro práctico: filosofía francesa y escritura de sí

El caso Althusser

The Practical Turn: French Philosophy and Self-Writing.

The Althusser Case

ROQUE FARRÁN
(CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS EN CULTURA Y SOCIEDAD - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA)

Recibido el 18 de abril de 2022 – Aceptado el 20 de mayo de 2022

Roque Farrán nació en Córdoba en 1977. Ha publicado los libros *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Prometeo, 2014); *Nodal. Método, estado, sujeto* (La cebra/Palinodia, 2016); *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista* (La cebra, 2018); *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política* (Borde perdido, 2018; El diván negro, 2020); *Leer, meditar, escribir. La práctica de la filosofía en pandemia* (La cebra, 2020); *Escribir, escuchar, transmitir. La práctica de la filosofía en pandemia y después* (Doble Ciencia, 2020); *La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis* (Prometeo, 2021); *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* (La red editorial, 2021); *Escribir, escuchar, transmitir. Crítica, Sujeto y Estado en Pandemia* (El diván negro, 2021); editó colectivamente *Ontologías políticas* (Imago mundi, 2011), *Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina* (Teseo, 2016), *Estado. Perspectivas posfundacionales* (Prometeo, 2017); *Métodos. Aproximaciones a un campo problemático* (Prometeo, 2018). Es Investigador Adjunto del Conicet, Doctor en filosofía y Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba; miembro investigador del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS-Conicet), donde dirige el grupo de Pensamiento Materialista.

RESUMEN: Este texto toma una posición ética ante el acontecimiento catastrófico que ha significado la pandemia y desde allí propone un cambio en la forma de escritura académica. Por una parte, que ésta reconozca la fragilidad de la vida y, por otra, la honestidad intelectual al momento de dar cuenta de las tradiciones que nos constituyen, sin pretender el dominio absoluto de ningún saber sino tratando de mostrar la materialidad de los trayectos recorridos: formulación de tesis, cambios de registro discursivo, invenciones conceptuales o nuevas nominaciones. Sostengo que la escritura de sí nos permite incluir estos movimientos complejos atravesados de experiencias personales, sobredeterminaciones coyunturales, y a la vez de sus elaboraciones tanto conceptuales como teóricas. Para sostener esta tesis que inscribo en lo que llamo *giro práctico*, primero realizo una introducción que anticipa los cambios necesarios en el modo de practicar la filosofía; luego hago un breve repaso por la tradición de pensamiento en la cual se inscribe, remarcando la dimensión práctica y sobre todo la escritura como práctica de sí; y por último me atengo a considerar un caso singular de esta modalidad de escritura filosófica.

PALABRAS CLAVE: Giro práctico - Filosofía francesa - Escritura de sí - Ética.

ABSTRACT: This text takes a stand in face of the catastrophic event that the pandemic has meant and proposes a change in the form of academic writing. On the one hand that it recognizes the fragility of life and on the other the intellectual honesty when accounting for the traditions that constitute us, without claiming an absolute mastery of any knowledge but trying to show the materiality of the journeys traveled: thesis formulation, discursive register changes, conceptual inventions or new nominations. I argue that "self-writing" allows us to include these complex movements traversed by personal experiences, conjunctural overdeterminations, and at the same time of their conceptual and theoretical elaborations. To support this thesis which I inscribe in what I call a ***practical turn***, I first make an introduction that advances the necessary changes in the way of practicing philosophy; then I make a brief review of the tradition in which it is inscribed, emphasizing its practical dimension, and especially writing as a practice of the self; and finally, I consider a singular case of this modality of philosophical writing.

KEY WORDS: Practical turn - French philosophy – Self-writing - Ethics.

Introducción

Durante la pandemia muchos propusieron aprovechar la cuarentena para aprender algo nuevo, desarrollar una habilidad, explorar una actividad, descubrir un aspecto desconocido de sí mismos, etc. Sin duda, lo menos que podemos decir de la propuesta es que

adolecía de múltiples sesgos (clase, género, profesión, formación, capacidades, etc.), aunque a algunos ese aprendizaje les haya servido para pasar el mal trance. Siento que después de un acontecimiento catastrófico como la pandemia tendríamos que aprender todo de nuevo, y no hay excusa de ninguna clase: cómo hablar, escuchar, leer, escribir, cantar, comer, tener sexo, hijos, etc. Siento que no es posible volver a ninguna supuesta normalidad, que todo suena aun más hueco e inconsistente que antes, si no logra alojar al menos algún eco de la muerte, de las muertes que vivimos a diario durante un tiempo prolongado, de la posibilidad concreta de morir que se volvió omnipresente. Si tanta muerte y parálisis no ha servido para valorar la vida y detestar las fingidas formas con que la negamos cotidianamente, de nada valdría sostener un segundo más este respiro. Si la filosofía práctica nos orienta de algún modo, aún en las peores circunstancias, es porque asume dicha transformación en su esencia.

Suscribo a la idea de que la teoría en general y la filosofía en particular se habían vuelto excesivamente textuales e interpretativistas mucho antes de la pandemia,[1] por lo que resulta ahora más necesario que nunca retomar la incidencia práctica del concepto y asumir un enfoque materialista de los procesos de constitución de sujetos, objetos y medios. Esto ha dado lugar a numerosos giros del pensamiento, luego del giro lingüístico: giros afectivos, matemáticos, especulativos, ontológicos, etc. Pero lo que quisiera proponer aquí es, simplemente, un *giro práctico*. Para ello es necesario abordar dos cuestiones clave, que adelanto y luego trataré de desplegar. Por un lado, dejar de interpelar solamente al sujeto del conocimiento, esto es, dejar de centrarse en discursos cuya principal estrategia pasa por la comprensión o la explicación. Por otro lado, plantear cómo los enunciados teóricos pueden convertirse en preceptos o ejercicios de pensamiento que hacen cuerpo, que permiten anudar sujeto y verdad de manera práctica; no remitiendo a cuestiones hermenéuticas o explicativas últimas, sino a la efectiva *constitución de sí*. En consecuencia, hay tres dimensiones que se ven afectadas y reformuladas

---

[1] Emmanuel Biset en un escrito inédito habla de "escena postextual de la teoría", siguiendo una expresión de Colebrook para analizar el realismo especulativo y el giro ontológico. *Cfr.* Colebrook, Claire. "What is the Anthropo-Political?", en Cohen, Thomas, Colebrook, Claire y Hillis Miller, Joseph (eds.*). Twilight of the Anthropocene Idols*, Londres, Open Humanities Press, 2016.

mutuamente en este *giro práctico*: la crítica, la escritura y el uso de diversas tradiciones de pensamiento:

1. La *crítica* deja de ser mediación lingüística o contextualización histórica para constituirse en actos concretos, de cara a lo real: modos de ser, actuar y decir veraz que transforman las relaciones con humanos, no humanos y el conjunto de lo existente. Así, la crítica expone a un riesgo concreto a quien la realiza, porque consiste en mostrar los límites o la contingencia de un saber, la fijación o naturalización de una relación de poder, la exigua e inacabada forma de subjetivación que nos implica junto a otros.

2. La *escritura* se vuelve fragmentaria (meditaciones, aforismos, tesis) pero a la vez sistemática y recurrente (aborda una y otra vez dimensiones entrelazadas: sí mismo, otro, mundo). El estilo se singulariza en cada caso, no por la fascinación de un goce estético, sino por el modo mismo en que se anudan las prácticas que hacen cuerpo y pensamiento: lectura, meditación, escritura. La práctica de escritura condensa los distintos ejercicios de transformación subjetiva: reelaboración de los saberes que importan en relación al conjunto de lo existente (naturaleza, cosmos, fenómenos secundarios), examen cotidiano de representaciones y sostenimiento de relaciones amistosas (orientación, asesoramiento, terapéutica).

3. Las *políticas de transmisión* y formación se subvierten: no importan ya las ultimísimas discusiones en boga, las modas académicas y los nombres propios en tanto marcas de un prestigio efímero que genera competencias, repone jerarquías, distribuye premios y castigos, cargos o concursos, define círculos de pertenencia y exclusión; tampoco el viejo culto a los especialistas o expertos en cada tradición que no innovan ni nos ayudan a pensar nuestro presente. Podemos reapropiarnos y hacer uso libremente de cualquier pensamiento, técnica o ejercicio, provengan de Europa, Asia, África o América; sean ancestrales, modernos o futuristas; si las transferencias se habilitan convenientemente, según el trabajo conjunto y no la idealización personal. Las coordenadas espacio-temporales han asumido una multiplicidad abierta y dispersiva que puede reordenarse desde topologías conceptuales rigurosas, no convencionales (*p. e.*, superficies no orientables, geometrías no euclidianas, anudamientos borromeos). La rigurosidad pasa por cómo damos cuenta del uso en apropiaciones y modulaciones inventivas que hacen a nuestra singularidad irreductible. Un común tramado de diferen-

cias. Luego, esas elaboraciones teóricas pueden ser transferidas, trasladadas, traducidas o aplicadas a diversos ámbitos, según el deseo de composición y las conexiones de otros practicantes.

Establecida esta demarcación general, ¿cómo habilitar el acto de escritura que aquí se expone? *En primer lugar*, suspender todos los mandatos e ideales acerca de cómo debería hacerse; para ello es necesario un gesto de perforación o desborde de los saberes que descubre una voz propia. *En segundo lugar*, encontrar los nombres y tradiciones con los cuales componerse, en función de resonancias singulares y el registro de lo que aumenta la potencia de obrar; no obedeciendo un canon o programa preestablecido. *En tercer lugar*, probar el modo de disposición textual que mejor responda a la voz hallada y las resonancias formuladas, para que lo expuesto llegue a otros de la manera más honesta posible; no en función de lo que vende o lo que se estila en el mercado de saberes. La singularidad de un estilo de escritura no es pura estética, ni saber erudito, ni genialidad innata; es efecto de haber pagado el precio por acceder a una verdad que se trabaja incesantemente en los movimientos antes comentados. No tiene fin (en el doble sentido del término).

Por otra parte, hay que entender que la escritura se anuda a las prácticas de lectura y meditación. La lectura, para no cerrarse sobre sí en un ritual repetitivo que convoca siempre los mismos textos sagrados, como para no dispersarse en el consumo y pasaje de un texto a otro según la oferta del mercado, tiene que poder suspenderse y precipitarse en ciertas escrituras: seleccionar frases, párrafos, comentar, parafrasear, ensayar variaciones, reflexionar sobre lo que se ha leído, etc. Y para no agotarse en esa escritura parcial, constante, desmultiplicada y polimorfa, como para no caer en la ficción de completitud del sentido último de todo, tiene que saber suspenderse y volverse a leer, meditando cada frase, letra y pensamiento, indagando con sinceridad cómo nos afecta, qué caminos nos abre y cuáles nos cierra, qué se anuda allí y cómo nos implica, cómo podría componerse mejor, etc. Por eso sostengo que leer, meditar, escribir son prácticas que se anudan entre sí y pueden ser *sistemáticas sin hacer sistema*; esto quiere decir que se suspenden e interrumpen, cambian de registro y solicitan mutuamente. No importa qué autores, tradiciones, saberes o disciplinas entran en juego allí, sino el modo singular en que las aperturas son rigurosamente anudadas y constituyen un cuerpo/pensamiento material, puesto a prueba por lo real, cada vez.

En definitiva, una ética de escritura condensa una *forma de vida*. Elaborar a partir de ciertos elementos, gestos, obras, pensamientos que no se consuman tan fácilmente, como si nada pasara en el mundo; que exijan un cambio de posición subjetiva de parte del consumidor (lector, espectador, etc.); que abran a la experiencia de un descentramiento radical (opacidad de lo inmediato), de extrañamiento respecto de sí y los otros; que abran al infinito en acto pasible de encontrar en cualquier materia: infinito de infinitos no totalizable bajo ningún predicado característico. Imagino infinidad de gestos que no respondan a la lógica del intercambio mercantil, de la equivalencia generalizada, del uno a uno, y del fácil consumo; *gestos* que vuelven al uno contra sí mismo y lo difractan en dos, tres, infinitas partes; *obras* que componen de modos inéditos haciendo uso de lo anterior, de lo que hay, de lo que emerge imprevisto: materiales contingentes cuyo anudamiento resulta necesario; *pensamientos* que no cesan de retornar desde un futuro anterior: lo que habrá sido para lo que está llegando a ser, siempre en *décalage*. Desencadenar tradiciones, reanudar tradiciones, ser-en-abismo, hasta que el mundo cambie junto con nosotros mismos.

Este escrito se inscribe en la tradición de pensamiento francés contemporáneo, asume la definición de su problemática más vasta e interviene en ella tomando posición; no es inocente en su lectura, pero tampoco se declara culpable: responde por lo real en juego, que siempre se sitúa de manera singular. Entonces, primero haré un breve rastreo de las principales coordenadas de esta tradición y luego me enfocaré en presentar un caso ejemplar de la práctica que considero condensa las principales inquietudes del pensamiento francés: la escritura de sí. Por último, la escritura de sí en particular que me detendré a examinar es *El porvenir es largo* de Louis Althusser.

La filosofía práctica francesa

En un artículo ampliamente citado y además usado en diversas cátedras de filosofía, "La re-habilitación de la filosofía práctica y el neo-aristotelismo"[2], Franco Volpi expone las razones del giro prácti-

[2] Volpi, Franco, "La rehabilitación de la filosofía práctica", en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), pp. 315-342.

co que llevó a muchos estudiosos del campo de pensamiento alemán en los años 60-70 (desde Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer hasta los miembros de la Escuela de Frankfurt) a tomar distancia del problema del método científico adoptado en las ciencias sociales, para volver a pensar en términos kantianos y/o aristotélicos los problemas que atañen a la ética, la política y la economía. Correspondería escribir un artículo similar respecto a lo que sucedió en Francia por esos años con la irrupción del estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis; irrupciones que hicieron cambiar de eje a la práctica filosófica, dejando a un lado los grandes sistemas de ideas o las fundamentaciones últimas del pensamiento para abocarse a problemáticas más específicas ligadas a prácticas concretas, sin que ello implicase renunciar a la idea del conjunto articulado (la idea recurrente en ellos de una *sistematicidad sin sistema*). Más que un "neo-aristotelismo" en este caso habría que pensar en un "neo-materialismo", al igual que aquél poco fiel respecto a sus bases de referencia, que convocaba libremente a distintas escuelas de la antigüedad, como los atomistas griegos, epicúreos y estoicos. Para reconstituir este movimiento complejo, también producido por autores y operaciones filosóficas muy diversas, habría que apartarse de las cómodas historizaciones elaboradas para escolares y la recepción predominante en los departamentos de estudios culturales anglosajones que catalogan al pensamiento francés como "estructuralismo", "postestructuralismo", "posmodernismo", "posfundacionalismo", etc. No por casualidad el texto de Descombes, *Lo mismo y lo otro,*[3] uno de los clásicos en la historización del pensamiento francés contemporáneo, fue escrito por solicitud de una universidad anglosajona -y parece ser recurrente ese tipo de encargos.

Balibar, por ejemplo, motivado por un pedido similar al de Descombes intenta reconducir la filosofía francesa de posguerra al estructuralismo y la cuestión del sujeto: "Las consideraciones que propongo están centradas en la cuestión de la contribución del estructuralismo a una reformulación filosófica de la cuestión del sujeto y de la subjetividad...".[4] Pero lo interesante, en todo caso, es que la etiqueta de estructuralismo, más que señalar una escuela

---

[3] Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.

[4] Balibar, Etienne, "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, n° 4, primavera de 2007, p. 156.

de pensamiento homogénea, para Balibar indica una problemática común atravesada de diferentes estilos y metodologías:

> ...es porque el estructuralismo no es una escuela sino un encuentro divergente, es porque reside tanto y más en la puesta a prueba de los límites de la categoría que le da su nombre que en la construcción de su consistencia, que ha representado un momento único e ineludible en el que, en una época y en un contexto dado, todas las "escuelas" u "orientaciones" filosóficas se vieron implicadas.[5]

Balibar quiere mostrar que hay una continuidad entre lo que se llamó estructuralismo y lo que se conoce hoy como postestructuralismo a partir del enfoque puesto en una radicalización del concepto de sujeto suscitado en dos movimientos: (i) de ser constituyente (causa) a encontrarse constituido (efecto) por estructuras, (ii) y de ahí a inscribir el límite de lo impresentable en la estructura misma (punto de fuga, diseminación, experiencia de lo imposible, etc.). Si bien estas precisiones sobre los términos y conceptos que hacen al sujeto (incluyendo la atenta discriminación de las derivas lingüísticas: sujeción, subjetivación, subjetividad, etc.) me parecen necesarias, considero que hay que continuar el movimiento real y producir un desplazamiento conceptual más, esbozado también por los pensadores franceses en su momento: la orientación e inspiración en, y por, las prácticas concretas; allí donde la vida se trama con los conceptos efectivos y se singulariza.

Existe un texto de Badiou[6] que también toma en cuenta estas últimas consideraciones, y se acerca bastante a delimitar algunas de las operaciones que singularizaron el "momento filosófico francés", aunque no alcanza a mostrar la contundencia de ese *giro práctico* con todas las letras. Si bien lo sugiere, no se pronuncia sobre la orientación determinante por las prácticas que afecta a la filosofía misma como práctica.[7] Badiou coincide con varios autores (Descombes,

---

5 *Ibíd*., p. 157.

6 Un texto que apareció en dos publicaciones: Badiou, Alain. "Panorama de la filosofía francesa contemporánea", en AA.VV. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005; Badiou, Alain, *La aventura de la filosofía francesa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.

7 Por eso, quizá, pese a ser el principal filósofo vivo de esa tradición que reivindica el valor de las prácticas, por fuera del mero academicismo filosófico centrado en la historia de las ideas, termina viendo la continuación de su legado en el proyecto de Meillasoux, quien se ocupa exclusivamente de la diferencia entre pensamiento y ser

Foucault, Ogilvie) en trazar la genealogía del pensamiento filosófico francés remitiendo a la escena alemana y al problema clásico de cómo conciliar vida y concepto; luego discierne algunas operaciones específicas y, principalmente, las relaciones de tensión y aproximación con la literatura y el psicoanálisis. Entre esas operaciones y relaciones lo más interesante es cómo la filosofía se acerca a las diversas prácticas sin identificarse con ninguna de ellas y sin querer fundamentarlas desde un metadiscurso omniexplicativo, sino dejándose afectar por sus singularidades y ensayando composibilidades conceptuales. Pero en el texto señalado, Badiou se queda en una determinación muy general de las prácticas: la ciencia ha sido pensada por los franceses no en su carácter lógico, como filosofía del conocimiento, sino como actividad inventiva; la política tampoco ha sido condenada a ser meramente un área de saber, como en la teoría o filosofía política, sino que ha implicado poner el cuerpo y el compromiso militante por parte de los mismos filósofos, etc. Lo más interesante sucede en las relaciones con la literatura y el psicoanálisis, porque los filósofos franceses también desearon forjar una nueva forma de escribir y una práctica que transformara al sujeto que piensa y orienta con conceptos. Como dice Balibar, la forma de escritura ha sido clave para mostrar el entrecruzamiento entre lo filosófico y no filosófico (su afuera inmanente):

> ...desde un punto de vista estructuralista, la distinción entre "filosofía" y "no filosofía" tiene un significado esencialmente relativo, o incluso que lo importante para el pensamiento (para la actividad filosófica: recordemos que fue un tema tratado en un momento dado de la actividad estructuralista, fórmula célebre de Roland Barthes), es siempre encontrar lo no-filosófico, o el límite, la condición no-filosófica de la filosofía y lograr, tanto mediante una invención categórica como por medio de un giro específico de escritura, hacerlo reconocible como aquello que es nuevo en filosofía y para la filosofía.[8]

Por su parte, Badiou coincide en esta particularidad del estilo francés y, al igual que Balibar, resalta el aspecto literario[9] vinculado a la

apoyado en la argumentación filosófica más escolar.

[8] Balibar, Etienne, *op. cit*., p. 159.

[9] Lo hace en general y también en referencia a su caso particular. Si bien la escritura de Badiou es variada (porque escribe obras de teatro, novelas, manifiestos, cuadernos

forma externa pero no la dimensión intrínseca que hace a la transformación del sujeto implicado en esa práctica concreta: "...desde los años cincuenta y sesenta la filosofía misma debe inventar su forma literaria; debe encontrar un lazo expresivo directo entre la presentación filosófica, el estilo filosófico y el desplazamiento conceptual que ella propone [...]. Casi se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa era crear un nuevo lugar de escritura en el cual la literatura y la filosofía serían indiscernibles".[10] Y, en todo caso, si esa lengua filosófica se relaciona con la transformación del sujeto, lo hace más desde una relación de expresión o figuración a posteriori, no porque contribuya directamente a ello: "se trata de configurar en el lenguaje al nuevo sujeto, de crear en la lengua la nueva figura del sujeto".[11]

En este sentido, Foucault resulta más explícito cuando comenta su cambio en la forma de escritura a partir de emprender la genealogía del sujeto.

> Al releer estos manuscritos abandonados desde hace tiempo [se refiere a lo escrito en torno a los tomos de *Historia de la sexualidad*], encuentro en ellos un idéntico rechazo del estilo de *Las palabras y las cosas*, de la *Historia de la locura* o de *Raymond Roussel*. Y debo decir que me supone un problema, ya que tal ruptura no se ha producido progresivamente. El haberme separado por completo de ese estilo ocurrió de manera muy brusca, a partir de 1975-1976, en la medida en que tenía en mente hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y su desenlace.[12]

---

de ejercicios matemáticos, etc.), y la escritura filosófica en particular bascula entre la claridad matemática y el forzamiento de la lengua poética, al final parece darle prioridad a este último rasgo ya que es el que más le cuesta y con el que finaliza los capítulos de sus obras esenciales: "De allí que, a veces, burilo la frase, la dejo también jugar libremente, tanto en su sintaxis como en su fuerza de evocación, hasta llegar a esa suerte de lirismo 'blanco' que me toca tanto..."// "La impureza narrativa de la escritura filosófica, suspendida como está entre el ideal matemático de la demostración y el ideal poético de un voluptuoso forzamiento de la lengua, hace que, o bien –lo más frecuente, es verdad– escribo rápido y sin arrepentirme, o bien, localmente, reencuentro las ansias del escritor de novelas –que por otra parte soy." Badiou, Alain. "Escribir lo múltiple" (Entrevista de Isabelle Vodoz), en *El balcón del presente: conferencias y entrevistas*, México, Siglo XXI y Facultad de Filosofía de la UNAM, 2008, p. 22-23.

10 Badiou, Alain, *La aventura de la filosofía francesa*, *op. cit*., p. 18-19.

11 *Ibídem*.

12 Foucault, Michel, "El retorno de la moral", *Estética, ética y hermenéutica, Obras*

Por supuesto, entre esos escritos que lo llevan a desplazarse de la sexualidad a las prácticas de sí en la antigüedad, se encuentra nada menos que "La escritura de sí";[13] texto ejemplar por su claridad expositiva sistemática y por reponer una función casi olvidada de la escritura: la *ethopoiesis* o transformación del sujeto en virtud de ejercicios combinados de lectura, meditación, escritura. Se recupera así la función de la escritura filosófica como ejercicio concreto de composición con enunciados que tienen un valor eminentemente práctico. Así queda expresado en la revalorización del ensayo expuesta en la introducción de *El uso de los placeres*, donde él mismo se ha puesto a prueba y modificado radicalmente el curso de sus investigaciones: "El 'ensayo' –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una 'ascesis', un ejercicio de sí, para el pensamiento."[14] En fin, Foucault nos sugiere en su lectura de los antiguos que, si investigamos sobre la meditación de la muerte, podemos meditar al mismo tiempo en ello como un ejercicio cotidiano de lectura y escritura; lo mismo con el examen de las representaciones (comportamientos, actitudes, reacciones), la división de todo aquello que se nos presenta con un valor incuestionable (lujos, modas, leyes, etc.), la consideración del conjunto universal del que formamos parte (estudio de la naturaleza, mirada desde lo alto, división física), o la valoración de las cosas secundarias, menores e insignificantes que pueden brindarnos un goce singular. Por supuesto, como expone Foucault en algunos momentos reflexivos sobre sus investigaciones pasadas,

esenciales, III, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 381.

13 Foucault, Michel, "La escritura de sí", *Estética, ética y hermenéutica*, *Obras esenciales III*, Buenos Aires, Paidós, 1999. También en *La hermenéutica del sujeto*, donde dice: "El efecto que se espera de la lectura filosófica: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. Nada, por lo tanto, del orden del eclecticismo. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de constituir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. Por otra parte, como podrán comprender con facilidad, si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura." Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 340-41.

14 Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 15.

algo similar sucedía antes al escribir sobre la locura, el crimen o las prisiones desde una mirada problematizadora; pero no estaba explícito que eso lo hacía no solo con un fin crítico, sino como un modo de transformarse a sí mismo.

La escritura de sí

La escritura de sí resulta entonces la práctica que condensa de manera paradigmática las inquietudes del pensamiento francés, aunque no todos la hayan practicado efectivamente. Mi hipótesis es que, si bien no todos practicaron la escritura de sí en términos estrictos, algo de esa afectación en el modo de escribir y entrelazar diversas prácticas responde más a tal inquietud que al intento de forjar un estilo filosófico literario. Incluso los *Escritos* de Lacan, como interpreta lúcidamente Foucault, están modulados por ese *ethos*: "Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*]."[15] Llegados a este punto no sería ocioso referir a una de las tempranas y más productivas recepciones del pensamiento francés en Argentina: me refiero a la lectura y escritura de Oscar Masotta. En su célebre escrito "Roberto Arlt, yo mismo", otro texto ejemplar de escritura de sí, nos muestra de manera condensada el punto de pasaje desde la recepción de Sartre y Merleau-Ponty al estructuralismo de Lacan y compañía. Con el añadido suplementario que lo hace no solo en la consideración de la generación de intelectuales argentinos de la que forma parte, sino a través de una operación sobre sí mismo que implica la escritura y el psicoanálisis. Ese texto resulta ejemplar y es la tradición en la que deseo inscribir mi aporte.

No lo voy a comentar *in extenso*, solo señalar dos cuestiones nodales. Por un lado, Masotta vuelve sobre lo que había escrito ocho años antes con una distancia que no es solo objetiva, sino que asume su implicación subjetiva: "¿Quién era yo en aquel entonces?", se pregunta, exponiéndose a develar sus infatuaciones yoicas, contradicciones ideales y pretensiones superfluas; relata su locura ante

---

15 Foucault, Michel, "Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi" ("Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse"; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, nº 212, 11 septembre 1981, p. 1.

la muerte del padre, sus intentos de suicidio y el análisis fallido. Por otro lado, da cuenta de cómo eso que podría ser considerado meramente personal o biográfico entronca con una tradición intelectual y en parte la sitúa: la "delación" en la clase media argentina, estructura posicional donde se enlazan fantasma e ideología. Por supuesto, como se trata de su lectura de la obra de Arlt, lo expone en estos términos:

> ¿El "mensaje" de Arlt? Bien, y exactamente: que en el hombre de la clase media hay un delator en potencia, que en sus conductas late la posibilidad de la delación. Es decir: que desde el punto de vista de las exigencias lógicas de coherencia, que pesan sobre toda conducta, existe algo así como un tipo de conducta privilegiada, a la vez por su sentido y por ser la más coherente para cada grupo social, y que si ese grupo es la clase media, esa conducta no será sino la conducta de delación. Actuar es vehicular ciertos sistemas inconscientes que actúan en uno, y que están inscriptos en uno al nivel del cuerpo y la conducta, sobre ciertos carriles fijados por la sociedad. Actuar es, a cada momento, a cada instante de nuestra vida, como tener que resolver un problema de lógica.[16]

A través de la acción vemos que no hay diferencia entre lo individual y lo colectivo, entre el fantasma y la ideología, porque el sujeto es compelido en cada instancia a resolver un problema lógico que lo atraviesa en su misma constitución *sobredeterminada*; el asunto es cómo se posiciona ante eso que lo compele, si ha logrado o no tomar cierta distancia para entender el *juego* entre ellas: instancias y prácticas. Y aquí es donde nos encontramos con quien ha explicitado más que nadie esa tópica constituida por prácticas e instancias sobredeterminadas: Louis Althusser. Si bien su nombre recién aparece a esta altura del texto, podría decirse que ha estado implícito en todo el recorrido, no solo por la mención a los post-althusserianos, sino por la concepción de la filosofía como práctica que he esbozado. No obstante, en lugar de referirme a los textos clásicos de Althusser, quisiera comentar uno que ha sido injustamente olvidado respecto a su función teórica y exposición de la práctica filosófica: *El porvenir*

---

[16] Masotta, Oscar, "Roberto Arlt, yo mismo" (presentación de *Sexo y traición en Roberto Arlt*) en *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Corregidor, 1969, p. 189-206.

es largo.[17] Allí, la estructura de la delación también encontrará su lugar y recurrencia de manera dramática.

Ha sido Silvia Schwarzböck quien ha rescatado recientemente ese texto anómalo del olvido para configurar lo que ella llama un "materialismo oscuro"[18]. Aunque no acuerdo del todo con su caracterización del materialismo, sí aprecio el lugar que le ha dado al texto de Althusser y al pensamiento de Masotta, en particular, lo cual me ha permitido vislumbrar la importancia de la escritura de sí en la tradición menos pensada: el marxismo. El primer problema que ayuda a plantear explícitamente *El porvenir es largo* como escritura de sí, es que despeja la cuestión de los géneros literarios en que se lo quiere forzosamente incluir: autobiografía, autoanálisis, confesiones, diario íntimo, etc. Nada de eso; se trata de una escritura rigurosa de sí mismo, atravesada por experiencias concretas, investigaciones y producciones teóricas, consideraciones contextuales o coyunturales, que le permiten interrogarse con la debida distancia, como lo hacía Masotta. La pregunta de Althusser podría formularse así: *¿Quién habré sido yo para cometer ese crimen?* Nada menos que el femicidio de su esposa en un acto de desposesión de sí, producto de una profunda depresión (tal como relata él mismo y avala el informe médico). Por otra parte, ese gesto de reflexividad acentuado le permite dar cuenta del uso lúcido de autores como Spinoza o Maquiavelo en su formación vital, la práctica filosófica y política, el papel fundamental de los afectos y el conocimiento de lo singular como claves de inteligibilidad de la coyuntura. Es decir que el poder dar cuenta de sí mismo con conocimiento de causa, indagando desde adentro y con total explicitud los aparatos ideológicos que lo formaron, le habilita también alcanzar un pensamiento materialista mucho más potente (potencia alcanzada en la máxima fragilidad de la marginación y el olvido, cabe acentuar, por si se olvida).

Lo primero que habría que aclarar entonces es el problema del género de este escrito. Él mismo lo dice: "Una advertencia: lo que sigue no es un diario, ni memorias, ni autobiografía. Sacrificando todo lo demás, sólo he querido expresar el impacto de los efectos

---

17 Althusser, Louis, *El porvenir es largo*, Barcelona, Destino, 1992.

18 Schwarzböck, Silvia, *Materialismo oscuro*, Buenos Aires, Mardulce, 2021. También Carolina Collazo ha trabajado en los últimos capítulos de su tesis de Maestría la escritura de *El porvenir es largo* como estrategia filosófica junto a la lectura de Derrida.

emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco y en la que pienso que se me podrá reconocer."[19] Tampoco se trata de un autoanálisis: "Se me crea o no, no estoy haciendo ni aquí ni en otra parte, «autoanálisis», dejo este asunto a todos esos pequeños maliciosos de una «teoría analítica» a la medida de sus obsesiones y de sus fantasmas propios. Yo refiero únicamente las distintas «impresiones» que me han marcado de por vida, en su forma inaugural y su filiación posterior."[20] Una *historia de las afecciones*, se podría decir. Como he sugerido antes, considero que el mejor modo de respetar su estatuto singular es entenderlo como escritura de sí; escritura que no es un método científico como la autoetnografía, por ejemplo, pero tampoco se resuelve en los géneros literarios disponibles: diario íntimo, confesiones, memorias, etc. No es un asunto menor, porque nos permite entender la rigurosidad que puede tener un escrito de este tipo, donde hay investigación, objetivación, distanciamiento, alusiones teóricas, como también relatos de experiencias personales, implicación directa, pruebas y exámenes minuciosos de sí y de los otros.

En otros textos, he insistido lo suficiente en mostrar la especificidad de este ejercicio de escritura, no solo aludiendo a Foucault sino a Vernant.[21] Este último, por ejemplo, propone pensar las sutiles diferencias que se juegan en torno al concepto de individuo y ensaya a la par las aproximaciones de género literario que les corresponderían.[22] Al individuo *sensu stricto* le corresponde la biografía, el simple relato de una vida. Al sujeto, en tanto individuo que se historiza en nombre propio, le corresponde la autobiografía. Por último, al yo o la persona que vive una experiencia íntegra de interioridad, le corresponde el género de las confesiones o diarios íntimos. El diario *ex-timo* o *hypomnémata*, según mi propuesta, permite dar una vuelta suplementaria que anuda los anteriores y le da cierto rigor al concepto de *sí mismo*: (i) singular y autónomo respecto a los grupos e instituciones, pero no sin ellos; (ii) plegado sobre sí a través del

---

19 Althusser, Louis, *op. cit.*, p. 45.

20 *Ibíd.*, p. 67.

21 Farrán, Roque, "El yo es lo más común. La escritura de sí a través de las redes sociales", en Mario Osella [et al.], *I Encuentro sobre técnicas del yo/técnicas de la interioridad: actas*, Río Cuarto, UniRio Editora, 2017, p. 57-68.

22 Vernant, Jean Pierre, "El individuo en la ciudad", en AA. VV. *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*, Barcelona, Paidós 1990, p. 25-46.

índice de un nombre propio que lo distingue, pero no lo priva de nombrar otras cuestiones e instancias (incluso otros sujetos); (iii) atravesado en su interioridad por una experiencia radical del afuera que lo constituye, pero no le permite cerrarse sobre sí mismo en búsqueda de su auténtica expresión. Un sujeto, en fin, pensando como plexo relacional.

Un riesgo es considerar esta escritura de sí como algo meramente subjetivo que no añade nada a la producción intelectual objetiva, o por el contrario: reconducir todo lo producido a fantasmas subjetivos que le quitan cualquier valor. Ni lo uno ni lo otro: la subjetividad tiene su materialidad irreductible y aunque sea expuesta en una escritura retroactiva, muestra justamente cómo acompaña y posibilita las intervenciones objetivas, su efectividad, en un entrelazamiento que no la sitúa antes como causa explicativa ni tampoco después como suplemento accesorio. Pasemos a analizar el caso Althusser.

El porvenir es largo

Althusser se apoya fuertemente, para dar cuenta de sí mismo, en cómo lo han afectado los distintos aparatos ideológicos de Estado (AIE) en su formación y en su vida.[23] Lo primero que impacta es cómo describe la violencia inaugural en que se gesta su familia nuclear; tal como lo exponen las feministas marxistas:[24] la expropiación del cuerpo de la mujer sucede literalmente en todas sus dimensiones. Althusser relata cómo fue la experiencia posterior al casamiento de sus padres, según se lo cuenta su propia tía (hermana de su madre):

> Celebrada la ceremonia, mi padre pasó algunos días con mi madre antes de partir para el frente. Según parece, mi madre conservó un triple recuerdo atroz: el de haber sido violada en su cuerpo por la violencia sexual de su marido, el de ver dilapidados por él, en una noche de francachela, todos sus ahorros de jovencita (¿quién no comprendería a mi padre, que iba a volver al frente, Dios sabe, si quizás para morir?; pero también era un hombre muy sensual que, antes que mi madre había tenido –¡horror!– aventuras de soltero e incluso una amante llamada Loui-

[23] Teoría que había desplegado en: Althusser, Louis, "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 102-151.

[24] Federici, Silvia, *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.

> se [ese nombre ...], a la que había abandonado para siempre sin una palabra una vez casado, una misteriosa muchacha pobre de la que también me habló mi tía como de la persona cuyo nombre nadie debía pronunciar en la familia). Y por último, decidió sin apelación que mi madre debía abandonar inmediatamente su trabajo de maestra, y por tanto el mundo de su elección, pues tendrá hijos y él la quiere para él solo en el hogar.[25]

Además del hecho ineluctable de que él recibe el nombre de su tío muerto, el primer pretendiente de su madre, puede expresar el horror y la angustia que le causaba tanto eso como la posición de sacrificio a la que lo destinaba su madre: "Ante este doloroso horror, yo debía sentir sin cesar una inmensa angustia sin fondo, así como la compulsión de dedicarme en cuerpo y alma a ella, de ofrecerme sacrificialmente a socorrerla para salvarme de una culpabilidad imaginaria y salvarla a ella de su martirio y de su marido, con la convicción inextirpable de que ésa era mi misión suprema y mi suprema razón de vivir."[26] Un Edipo reduplicado, y de algún modo sobreactuado, por ocupar literalmente la posición del tío amante de su madre muerto en combate. Aquí no se trata de interpretar cuestiones reprimidas o inconscientes sino, como él mismo dice, de situar marcas e impresiones expuestas que lo afectarán a lo largo de su existencia de manera recurrente: su posición sacrificial de defensa ante los más vulnerables como, también, su ambivalencia afectiva respecto a ellos y su exageración compensatoria en los gestos.

Hay una serie de caracterizaciones de sí mismo que darían cuenta del *ethos* materialista que quiere marcar Silvia Schwarzböck: desprecio de sí y coraje para decirlo todo; pero a su vez existe una ambivalencia radical en el relato de Althusser, en cuanto las características negativas de sí mismo constituyen a la vez su definición positiva del pensamiento materialista, filosófico y político: el vacío, la nada, el límite, la soledad, el uso de semblantes y artificios, el gobierno de los otros a través de las pasiones, etc. Se describe a sí mismo como "cobarde", "impostor", "imitador", "delator", "provocador" y "seductor".[27] Son algunas formas de des-

---

25 Althusser, Louis, *op. cit*., p. 56.

26 *Ibídem*.

27 Como veremos, en lugar de ver allí una determinación estructural de la contradicción de clase, como Masotta, ensaya una historización de su fantasma ajustado a relaciones afectivas diversas (familiares, amistosas, discipulares e institucionales).

precio de sí que responden a su fantasma de inexistencia, de no ser nadie, de no haber sido amado por su madre (incluso haberse sentido "violado y castrado" por ella cuando lo expuso ante todos por sus primeras poluciones nocturnas): "el miedo a verme expuesto públicamente en mi desnudez: la de un hombre de nada, sin más existencia que la de sus artificios y de sus imposturas; y todo el mundo descubriría entonces a la luz del día y a causa de mi confusión, mi condena definitiva."[28] ¿Acaso el no sentirse nada lo habilitaba a serlo todo? ¿Por eso presumía de su habilidad para imitar gestos, idiomas, movimientos musculares, técnicas de fútbol, modos de escritura y disertación, etc.? Pero la ambivalencia persiste, a veces la facilidad de imitación es considerada positiva, otras el signo de su imposibilidad de existir realmente. Los artificios e imposturas develan su ser de nada, como también el esbozo de un uso afirmativo: "Empecé a comprender por el uso que los artificios, subterfugios y otras estratagemas podían ser algo distinto a las imposturas, que podían muy al contrario producir efectos benéficos a su autor y a los demás hombres, a condición de que supieras lo que querías y dominaras toda culpabilidad."[29] Arriba a una fórmula que describe su radical ambivalencia: "Impotencia total de ser, igual a la omnipotencia sobre todo. Siempre la terrible ambivalencia, cuyo equivalente se encuentra por otra parte en la mística cristiana medieval: totum = nihil."[30] Habría que considerar entonces una serie de relaciones que él mismo logra elucidar en su escritura, además del mito familiar fundante, y que no sistematiza a pesar de su recurrencia: (i) relaciones consigo mismo, su cuerpo y sus órganos (manos, ojos); (ii) relaciones con los otros, sean referentes, alumnos, amigos y mujeres; (iii) relaciones con las ideas que se hacen los otros de él y el horror a la soledad; (iv) relaciones con las instituciones, la política y la práctica filosófica. En ese entramado de relaciones contradictorias, ambivalentes, oscilantes algo del *sujeto del uso* y la constitución de sí mismo puede emerger en su materialidad. Más que referir a un lenguaje psicoanalítico demasiado esquemático, me limitaré a tener presente la concepción materialista del sujeto del uso [*khrésis*] que nos brinda

---

28 *Ibíd*., p. 192.

29 *Ibíd*., p. 138.

30 *Ibíd*., p. 369.

Foucault en *La hermenéutica del sujeto*,[31] para comentar apenas los puntos nodales que son elocuentes en la escritura de Althusser.

i) Relación consigo mismo, su cuerpo y órganos. En el desprecio de sí mismo que manifiesta de manera recurrente, calificándose de "patético", "exagerado", "cobarde", etc., el uso de la mano resulta esclarecedor. La mano que actúa por sí misma aparece en tres momentos clave de su relación con Hélène: 1) cuando la conoce y le toma la mano de manera sobreactuada para cruzar la calle (por exageración), 2) cuando vota para que la echen del partido y levanta involuntariamente la mano (por cobardía), 3) cuando la asesina al darle masajes de manera insomne (por desposesión).[32]

Por otra parte, al recordar su infancia se denomina a sí mismo "el niño del ojo", debido a la doble distancia impuesta por su madre respecto a su cuerpo y a los demás, obsesionada por las malas influencias de otros niños y la contaminación por microbios: él observa todo a distancia; menciona también la dimensión especulativa de Platón a Santo Tomás que tiene ese uso de la mirada, de la cual se apropia. Quizá se pueda encontrar allí *in nuce* el juego especulativo de la lectura sintomal y el efecto de conocimiento,

---

31 Una noción clave que despeja Foucault para tratar de dar cuenta del sí mismo al que apunta el cuidado de sí, es la noción de *khresis*. Este término puede traducirse como "servirse de" o "uso", pero es una noción rica y compleja que admite múltiples significados. Foucault circunscribe muy bien a qué concepción de sujeto apunta (el sujeto no como sustancia sino como relación): "Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo: Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata (Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 71).

32 Así lo cuenta Althusser: "Mi primer movimiento, totalmente instintivo, fue cogerla del brazo para sostenerla y ayudarla a subir la cuesta. Pero también sin que jamás haya sabido la razón (o más bien lo sé demasiado: una llamada de amor imposible sumada a mi gusto por lo patético y la exageración de los gestos) deslicé después mi mano bajo su brazo hasta alcanzar la suya, y envolví su mano fría en el calor de la mía. Se hizo el silencio, subimos." (*ibíd*., p. 154-5) "Cuando llegó el momento de la votación, se levantaron todas las manos (Dresch no estaba allí) y vi, para mi vergüenza y estupefacción que se levantaba mi propia mano: lo sabía desde hacía tiempo, yo era un perfecto cobarde." (*ibíd*., p. 270)

cuando se trataba no solo de ver lo que los otros no ven, sino en redoble: *ver que los otros no ven lo que ven*.[33]

Luego, el cuerpo recuperado y redescubierto en la adolescencia gracias a la intervención del abuelo materno, en el campo de Morvan, quien le enseña el trabajo manual: el cultivo, la cosecha, el tejido de cestos de mimbre, etc. Experimenta así la potencia de su cuerpo al levantar fardos, juntar leña, nadar, andar en bicicleta, jugar al tenis, etc. Describe con mucha alegría esa conexión con el campo y la vida en la naturaleza.[34] En relación a ello, dice algo muy esclarecedor respecto al encuentro con el materialismo marxista:

> En el marxismo, en la teoría marxista, encontraba un pensamiento que tenía en cuenta la primacía del cuerpo activo y trabajador sobre la conciencia pasiva y especulativa, y consideré aquella relación como el materialismo mismo [...]. En el orden del pensamiento puro (donde reinaba aún en mí la imagen y el deseo de mi madre), descubría al fin aquella primacía del cuerpo, de la mano y de su trabajo de transformación de toda materia, que me permitía poner fin a mi desgarramiento interno entre mi ideal teórico, procedente del deseo de mi madre, y mi propio deseo que había reconocido y reconquistado en mi cuerpo mi deseo de existir para mí, mi propia forma de existir. No fue por azar que pensara, dentro del marxismo, toda categoría bajo la primacía de la práctica, y propusiera aquella fórmula de la "práctica teórica".[35]

---

[33] Cuestiones que trabaja en su clásico Prefacio "De *El capital* a la filosofía de Marx", *Para leer el capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 18-77. Así lo teoriza en *El porvenir es largo*: "¿A través de qué tenía yo acceso al mundo que me rodeaba cuando era niño, tan estrecho y repetitivo? ¿A través de qué podía relacionarme bien con el deseo de mi madre, introduciéndome en él? Pues como ella, es decir no por el contacto del cuerpo y de las manos, o por su trabajo sobre una materia preexistente, sino por la utilización exclusiva del ojo. El ojo es pasivo, a distancia de su objeto, recibe la imagen del objeto, sin tener que trabajar, sin comprometer el cuerpo en ningún proceso de aproximación, de contacto, manipulación (las manos sucias, ya que la suciedad era una de las fobias de mi madre, y por eso yo sentía una suerte de complacencia por la suciedad). El ojo es también el órgano especulativo por excelencia, de Platón y Aristóteles a santo Tomás y en adelante. De niño nunca le hubiera «puesto la mano en el culo» a ninguna niña, sino que era bastante voyeur y fue algo que me duró mucho tiempo. Distancia: la doble distancia que me sugería e imponía mi madre..." *(ibíd*., p. 284-5)

[34] Continúa: "la dicha de sentir mis músculos responder a mi impulso, mi fuerza para levantar las gavillas a lo alto de los carros, para alzar leños y troncos, cuán eficazmente habían respondido –mis músculos– a mi deseo de nadar yo solo, de jugar bien al tenis yo solo, de montar en bicicleta como un campeón. Todo ello me lo dio Morvan, es decir la presencia activa y benévola de mi abuelo (mientras que la violencia de mi padre en Argel y Marsella sólo fue para mí un modelo de terror)." (*ibíd*., p. 286)

[35] *Ibíd*., p. 288.

ii) Relación con los otros y sus ideas. La misma ambivalencia en su valoración de sí mismo se refleja en el uso de sus ideas para convencer a los otros. Mientras que a su analista, como a las mujeres y hombres con los que se vinculaba, buscaba seducirlos y manipularlos: "No sabía entonces que, fuesen hombres o mujeres, no paraba hasta conseguir seducirlos y reducirlos a mi merced, a base de una constante provocación."[36] A sus alumnos, en cambio, no trataba de cambiarles sus ideas o inculcarles otras: "Nunca he propuesto a nadie que pensara de forma distinta a la de la línea de su propia elección y por otra parte hacer otra cosa habría sido insensato. Lo convertí en un principio que he seguido siempre, por simple respeto a la personalidad de mis «alumnos»."[37]

Pero, ante todo, si había algo que no soportaba era que tuvieran ideas sobre él y que le pusieran las manos encima: "Sentía también una repulsión y angustia extremas ante la idea (y las situaciones que me lo hacían pensar) de que querían «ponerme la mano encima». Temía ante todo los intentos de las mujeres. Asociación evidentemente muy en la línea de los traumatismos y ataques, iba a decir de los atentados, de mi madre, quien no se había privado conmigo de aquella agresión castradora."[38] Con Hélène estaba a salvo de eso: "Con Hélène las cosas eran de la misma vena, pero muy distintas. No tenía miedo en absoluto de que me pusiera las manos encima, o tuviera «ideas sobre mi persona»."[39]

La cuestión de no tener padres y su posición de autonomía intransigente, respecto a referentes y autoridades, que lo llevaba a colocarse por encima de ellos: "Sí, yo no había tenido padre y había jugado indefinidamente al «padre del padre» para hacerme la ilusión de tenerlo, en realidad darme a mí mismo el papel de un padre respecto a mí mismo, puesto que todos los padres posibles o encontrados no podían representar el papel. Y los rebajaba desdeñosamente al colocarlos debajo de mí, en mi subordinación manifiesta."[40] Pero entiende al padre como soberano absoluto, de allí también una temible autoexigencia: "Yo debía convertirme, pues, filosóficamente en mi propio padre. Y no

---

36 *Ibíd*., p. 204.
37 *Ibíd*., p. 217.
38 *Ibíd*., p. 194.
39 *Ibíd*., p. 206.
40 *Ibíd*., p. 227.

era posible más que confiriéndome la función por excelencia del padre: la dominación y la soberanía de toda situación posible."[41] Sin embargo, reconoce a sus principales referentes o inspiradores, a quienes supone despreciados por otros: "Me forjé de esta manera una filosofía personal, no sin antepasados pero muy aislada en el contexto filosófico francés, puesto que mis inspiradores, Cavaillès y Canguilhem, eran o desconocidos o mal conocidos, si no despreciados."[42]

iii) Relación con las instituciones y la práctica filosófica. Finalmente, toda la problemática de la intervención filosófica[43] es reflexionada desde el lugar privilegiado de protección real y simbólica que le brindaba la *École* (presentada como un "útero materno"), donde podía actuar con la debida distancia (desde su entrada a ella hasta que lo desalojan):

> Era pues un filósofo y como tal actuaba a distancia, desde mi refugio en la *École*, lejos del mundo universitario que nunca me ha gustado, ni he frecuentado. Hacía mi trabajo solo, sin la ayuda de mis pares, sin la ayuda de las bibliotecas, en una soledad que me venía de lejos y de la que me hacía una doctrina de pensamiento y de conducta. Actuar de lejos, era también actuar sin meter las manos [¡otra vez las manos!], como siempre en segunda línea (el consejero, la eminencia gris de Dael y de los directores de la *École*), segunda, es decir a un tiempo protegida y agresiva, pero bajo la cobertura de aquella protección.[44]

La acción filosófica a la distancia no era solo una disposición espacial, ligada a la institución, sino parte de su modo de entender la práctica filosófica: "Y naturalmente, yo desarrollaba como teoría de la filosofía una teoría de la filosofía como dominio tanto de sí como del Todo, tanto de los elementos como de las articulaciones de estos elementos y, más allá de la esfera propiamente filosófica, un dominio a distancia por el concepto y la lengua."[45] Entiende a su vez que su modo de intervención filosófica está relacionado con sus fantasmas: "Es sabido que siempre he proclamado que no

---

41 *Ibíd*., p. 228.

42 *Ibíd*., p. 247.

43 A ello le dedica varias publicaciones, algunos de cuyos principales enunciados retoma aquí: *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970; *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015; "La única tradición materialista", Youkali 4, p. 136; *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017.

44 *Ibíd*., p. 222.

45 *Ibíd*., p. 229.

pretendía nada excepto «intervenir en filosofía dentro de la política y en la política dentro de la filosofía». En realidad se podría encontrar, respecto a la política, a mi acción y a mi experiencia, la actuación exacta de mis fantasmas personales: soledad, responsabilidad, dominio."[46]

La responsabilidad y la soledad de la práctica, añadido el supuesto dominio, también tenían ese doble valor de ser posibilitadoras a la vez que angustiantes:

> Pero ¿se aprecia entonces de qué responsabilidad subjetiva se siente investido el filósofo? ¡Responsabilidad abrumadora! Porque no dispone, como las ciencias (a las que yo tenía a todas por experimentales), de ningún dispositivo ni de ningún procedimiento de verificación. Se contenta con avanzar tesis sin poderlas nunca verificar en persona. Siempre debe anticipar sobre los efectos tesis filosóficas sin saber siquiera dónde, ni cómo, aquellos efectos pueden manifestarse. Ciertamente no propone sus tesis arbitrariamente, sino teniendo en cuenta lo que percibe o cree percibir del Todo y de su tendencia, y oponiéndolas a otros sistemas de tesis existentes en su mundo.[47]

Y otra cita más, donde remarca el precio que ha pagado por su intervención filosófica: "Es suficiente con leer mis textos: se encontrará en ellos como una obsesión el leitmotiv de la soledad, y el de la responsabilidad. ¿Cuántas veces habré repetido, que tanto en la política como en la filosofía, no hacía más que intervenir y solo contra todos –y los adversarios me lo hicieron sentir ampliamente– y «por mi cuenta y riesgo»?"[48]

Luego de su prolongada internación, cuando lo desalojan de la *École*, se encuentra con el "no ha lugar" físico y sus amigos vienen en su ayuda una vez más:

> Habían desalojado (mis amigos invirtieron días enteros) todas mis cosas de la *École* para trasladarlas a un piso del distrito XX, que había comprado con Hélène en previsión de nuestra jubilación. Mis amigos me habían descrito el estado del lugar: un tal amontonamiento de cajas con libros que era práctica-

---

[46] *Ibíd*., p. 263.
[47] *Ibíd*., p. 230.
[48] *Ibíd*., p. 231.

> mente imposible entrar en el piso. ¿Qué hacer? No sólo pensaba que nunca podría salir del hospital y salir al mundo exterior, sino que, aunque hubiera podido hacerlo no conseguiría ni entrar en mi piso.[49]

Resulta conmovedor que quien había escrito también un *¿Qué hacer?* y pensaba que "el mejor modo de salir de un círculo era permaneciendo en él" (así concebía su relación con las instituciones, incluido el campo de prisioneros, y la filosofía), finalmente al ser desalojado encuentra –gracias a sus amigos– otro modo de relacionarse con el lugar.

iv) La relación que no existe: ¿El amor? La intervención de una amiga en particular parece tener más efecto que todas las demás, como si le hiciera ver que hay una relación que no tiene lugar (o quizá haya que hacerle uno). Le dice una frase que Althusser repite varias veces a lo largo del libro: "«Lo que no me gusta de ti es tu voluntad por destruirte». Estas palabras me abrieron los ojos y reavivaron la memoria de los tiempos difíciles. En realidad, quería destruirlo todo, mis libros, a Hélène a quien había matado, a mi analista, pero para estar realmente seguro de que me destruía a mí como lo hacía en fantasía en mis proyectos de suicidio."[50]

Ella, esa amiga singular, hacía la excepción para Althusser y suspendía la serie de equivalencias de las mujeres en relación con su madre:

> En realidad, siempre había llevado luto por mí mismo, por mi propia muerte a través de madre y mujeres interpuestas. Como prueba tangible de no existir, había querido desesperadamente destruir todas las pruebas de mi existencia, no sólo a Hélène, la más alta prueba, sino también las pruebas secundarias, mi obra, mi analista, y finalmente a mí mismo. No obstante, no había observado que en aquella masacre general hacía una excepción: la de esta amiga que debía abrirme los ojos al decirme muy recientemente que lo que no le gustaba en mí era mi voluntad por destruirme. Sin duda no es un azar: me había esforzado tanto por amarla de forma muy distinta a las mujeres de mi pasado, a ella que en mi vida era la excepción.[51]

De todo eso parece haber extraído una lección Althusser, que nos podrá resultar simple a la distancia pero, está visto, puede costar

---

[49] *Ibíd*., p. 358.

[50] *Ibíd*., p. 367.

[51] *Ibíd*., p. 368-9.

más que una vida. Así concluye su escritura de *El porvenir es largo* (luego agrega una carta de su psiquiatra):

> Además, creo haber aprendido qué es amar: ser capaz no de tomar iniciativas de sobrepuja sobre uno mismo, y de «exageración», sino de estar atento al otro, respetar su deseo y sus ritmos, no pedir nada sino aprender a recibir y recibir cada don como una sorpresa de la vida, y ser capaz, sin ninguna pretensión, tanto del mismo don como de la misma sorpresa para el otro, sin violentarlo lo más mínimo. En suma, la simple libertad. ¿Por qué Cézanne ha pintado la montaña Sainte-Victoire a cada instante? Porque la luz de cada instante es un don.
>
> Entonces, la vida puede aún, a pesar de sus dramas, ser bella. Tengo sesenta y siete años, pero al fin me siento, yo que no tuve juventud porque no fui querido por mí mismo, me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo.[52]

Conclusión

Comencé este escrito haciendo alusión a la pandemia y la necesidad de cambiar las formas de relacionarnos, sobre todo en lo que atañe a la orientación filosófica y la escritura. Luego repasé algunos de los principales tópicos en torno a las prácticas que considero son el mayor aporte del pensamiento francés en el cual me inscribo, haciendo hincapié en la cuestión del sujeto y la escritura de sí. Por último, he tratado de mostrar a través de una lectura detallada de *El porvenir es largo* cómo se imbrican consideraciones teóricas, su emergencia y uso distintivo, con experiencias personales dramáticas o placenteras, relaciones significativas con los otros, atravesadas por fantasmas y momentos de lucidez, etc. Esa multiplicidad de registros experienciales puede dar muestras de un proceso de subjetivación complejo, no exento de contradicciones y ambivalencias, pero que enseña de una manera mucho más realista sobre el pensamiento materialista y su formación concreta; y también sus posibilidades de transmisión. Considero que la escritura de sí puede abrir una exploración más amplia y rigurosa a los procesos de pensamiento efectivos, tramados esencialmente de afectos, y nos ejercita mejor para estar a la altura de las circunstancias muchas veces dramáticas o traumáticas que atraviesan nuestras vidas reales.

---

[52] *Ibíd*., p. 370.

Bibliografía

Althusser, Louis, "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 102-151.

----------, *El porvenir es largo*, Barcelona, Destino, 1992.

----------, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970.

----------, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015.

----------, "La única tradición materialista", *Youkali*, n° 4, p. 136.

----------, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017.

----------, Prefacio "De *El capital* a la filosofía de Marx", en *Para leer el capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 18-77.

Badiou, Alain, "Escribir lo múltiple" (Entrevista de Isabelle Vodoz), en *El balcón del presente: conferencias y entrevistas*, México, Siglo XXI y Facultad de Filosofía de la UNAM, 2008

----------, "Panorama de la filosofía francesa contemporánea", en AA. VV. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005.

----------, *La aventura de la filosofía francesa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.

Balibar, Etienne, "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, n° 4, primavera de 2007, p. 156.

Biset, Emmanuel, "Escena postextual de la teoría", inédito, siguiendo una expresión de Colebrook para analizar el realismo especulativo y el giro ontológico.

Colebrook, Claire, "What is the Anthropo-Political?", en Cohen, Thomas, Colebrook, Claire y Hillis Miller, Joseph (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*, London, Open Humanities Press, 2016.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1998.

Federici, Silvia, *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.

Foucault, Michel, "El retorno de la moral", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, III*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

----------, "La escritura de sí", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

----------, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

----------, "Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi" ("Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse"; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, nº 212, 11 septembre 1981

----------, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Masotta, Oscar, "Roberto Arlt, yo mismo" (presentación de *Sexo y traición en Roberto Arlt*) en *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Corregidor, 1969, pp. 189-206.

Schwarzböck, Silvia, *Materialismo oscuro*, Buenos Aires, Mardulce, 2021.

Vernant, Jean Pierre, "El individuo en la ciudad", en AA. VV., *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 25-46.

Volpi, Franco, "La rehabilitación de la filosofía práctica", en *Anuario Filosófico,* 1999 (32), p. 315-342.

Una interpretación gnoseológica de los conceptos de *esencia* y *existencia* en Spinoza

A Gnoseological Reading of Spinoza's Concepts of *Essence* and *Existence*

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

Recibido el 10 de marzo de 2022 – Aceptado el 25 de junio de 2022

Antonieta García Ruzo (Buenos Aires, 1986) es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con la tesis *El desafío de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta onto-gnoseológica* (con beca doctoral CONICET). Desde 2012 es parte del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*, y es miembro de distintos proyectos de investigación (PRI, PICT, UBACyt). Desde 2018 se desempeña como docente de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado numerosas comunicaciones en congresos y jornadas, varias de las cuales se hallan publicadas. Entre ellas se encuen-



tran: “De esencias y existencias. Estudio del entramado ontológico spinoziano” en *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, compiladores Cápona González, D., Rojas, B., libro digital, Autoedición, Valparaíso, 2019, pp. 102-108; “Dualismo en Spinoza: ¿una cuestión de perspectiva?” en *Los caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze.* Editoras Aguilar, C., Kretschel, V., RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2020, pp. 63-73. A su vez, ha publicado en revistas especializadas, entre otros, los siguientes artículos: “Univocidad versus dualidad en Spinoza. Historia de una confusión” en *Cadernos Espinosanos*, N° 43, jun-dec 2020; “La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, publicaciones en avance, 2020.

RESUMEN: El presente trabajo busca alejarse de las lecturas tradicionales de los conceptos spinozianos de esencia y existencia para brindar una interpretación de estos en función de una hipótesis que denominamos *onto-gnoseológica*. Los estudios que se han hecho acerca de la dupla esencia-existencia han optado por entenderla como la expresión de un dualismo ontológico o ignorarla por completo. Frente a estas lecturas, el objetivo de estas páginas es demostrar que Spinoza asocia, a lo largo de todo su trabajo, las nociones de esencia y existencia a las maneras de conocer humanas y no a estratos ontológicos. Esta resignificación permite entender el proyecto filosófico spinoziano de un modo más profundo, como un proyecto en el que la dualidad gnoseológica no sólo es coherente con la univocidad de lo real, sino absolutamente necesaria para reconocer los límites del conocimiento humano y la posibilidad de acceder a la beatitud o felicidad.

PALABRAS CLAVE: Onto-gnoseología, Esencia, Existencia, Dualismo, Univocidad.

ABSTRACT: This paper seeks to move away from the traditional readings of the Spinozian concepts of essence and existence, to provide an interpretation of these based on a hypothesis that I call the *onto-gnoseological reading*. Usually, these concepts of essence and existence are understood as either of an ontological character, or they are totally ignored. The goal of this paper is to demonstrate that throughout his work Spinoza links the notions of essence and existence to human ways of knowing and not to ontological strata. This gnoseological resignification of the concepts allows us to understand Spinoza's philosophical project in a deeper way. It becomes clear that it is a project in which the gnoseological duality not only coexist in a totally coherent way with the univocity of the real, but is rather absolutely necessary as a tool to recognize the limits and scope of human knowledge, and the consequent possibility of accessing human virtue.

KEY WORDS: Onto-gnoseology, Essence, Existence, Dualism, Univocity.

La historia de la recepción de la ontología spinoziana se vio signada por un problema, al parecer, insuperable: el de la aparente contradicción entre la postulación de un sistema monista que defiende la univocidad de lo real, por una parte; y ciertas duplas conceptuales que parecen remitir a una dualidad ontológica fuerte, por otra. Estas duplas, que no son más que expresiones de una y la misma dualidad, son las de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*. Frente a este estado de cosas, los diferentes intérpretes se sintieron obligados a decidir qué conservar y

qué suprimir de un planteo que se les presentaba como paradójico, lo que dio lugar a lecturas no sólo distintas, sino, incluso, opuestas entre sí.[1] En los últimos años, la puja se dio fundamentalmente entre dos interpretaciones radicalmente antagónicas: la *dualista* y la *unívoca*. La *dualista* –defendida por autores como Valtteri Viljanen, Christopher Martin, Tad Schmaltz, y Charles Jarrett–[2] se aferró a las duplas conceptuales señaladas para sostener que el planteo spinoziano termina reproduciendo una ontología de corte platónico, donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes: lo infinito, esencial y eterno, por un lado; lo finito, existente y durable, por el otro. La interpretación *unívoca* –proclamada por autores como Gilles Deleuze, Marilena Chaui y Vittorio Morfino–[3] decidió, por el contrario, ignorar o suprimir las dualidades postuladas por Spinoza para poder entonces abrazar la absoluta univocidad de lo real.[4] De este modo, o bien se eligió la dualidad, o bien la univocidad ontológica.

El presente trabajo se inscribe en este contexto problemático y tiene como objetivo sumar evidencia a una hipótesis propia que

---

1 Podemos ubicar una primera recepción de la filosofía spinoziana entre los años 1677 y 1830, esto es, desde la muerte de Spinoza hasta la interpretación que de su ontología hace Hegel. Estas primeras lecturas pueden denominarse *unilaterales* por sostener que en un primer momento Spinoza divide lo real en dos ámbitos, pero para luego terminar abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. Dentro de ellas hay dos posturas enfrentadas: entre los intérpretes que lo han acusado de anular a Dios, lo eterno e infinito –esto es, de ateo o panteísta– se encuentran Christian Thomasius (1688), Pierre Bayle (1697), Georg Wachter (1699), Sebastian Kortholt (1700), Johannes Colerus (1705), Christian Wolff (1739), Moses Mendelssohn (1785). Entre aquellos que lo acusan, por el contrario, de suprimir lo finito y existente –es decir, de acosmista– se hallan Friedrich H. Jacobi (1785), Friedrich W. J. Schelling (1795), Hegel (1830).

2 Viljanen, V., *Spinoza's Geometry of Power*, New York, Cambridge University Press, 2011; Martin, C. P., "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics", *British Journal for the History of Philosophy*, N° 16:3, 2008, pp. 489-450; Schmaltz, T., "Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection", en Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 205-220; Jarrett, C., "Spinoza´s distinction between essence and existence", en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 50, Julio 2001, pp. 245-252.

3 *Cf*. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1996; Chaui, M., "O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário" en Tatián, D. (comp.), *Spinoza: Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008; Morfino, V., "Esencia y Relación" en *Revista Pensamiento Político*, N° 6, 2015.

4 Para esto, estos autores eligen referirse a las proposiciones que evidencian la univocidad de lo real, y dejar de lado aquellas que postulan cualquier tipo de dualidad. Tal es el caso de Chaui, por ejemplo, que hace hincapié en la definición 2 de *Ética* II para proclamar la identidad entre la esencia y la existencia (Chaui, M., "O fim da metafísica", *op. cit*., p. 19).

hemos denominado *onto-gnoseológica*.[5] Dicha hipótesis sostiene, fundamentalmente, que la propuesta spinoziana es más rica y profunda que lo que sostuvo la tradición, y que esta riqueza está dada, justamente, por la coexistencia de univocidad y dualidad. Para que esta coexistencia se vuelva posible, postula como central el aspecto del *conocimiento humano*, pocas veces tenido en cuenta por los intérpretes a la hora de abordar esta problemática.[6] En este sentido, defiende que las dualidades al interior de la obra de Spinoza lejos de referir a dualidades ontológicas, deben ser asociadas a las maneras de conocer humanas. En este sentido, se desarma la objeción dualista para comprender que el proyecto spinoziano abraza la univocidad del ser.

En el marco de esta hipótesis, indagaremos particularmente la dupla *esencia-existencia*.[7] Buscaremos mostrar que estos conceptos no refieren a ámbitos ontológicos distintos, sino a las maneras en que los seres humanos conciben la realidad o Naturaleza. Esta resignificación de los conceptos a partir del factor gnoseológico nos permitirá: por un lado, conservar la dupla *esencia-existencia* sin perjuicio alguno de la univocidad ontológica proclamada por Spinoza; por el otro, indagar en mayor profundidad el proyecto filosófico spinoziano. Proyecto que, tenemos la convicción, se caracteriza primordialmente por perseguir un objetivo ético de raigambre gnoseológica:[8] el de lograr que el hombre, junto a otros individuos pueda acceder al "conocimiento de la unión que tiene el espíritu (*mens*) con

---

5 Esta hipótesis ya ha sido desarrollada en trabajos anteriores. Véase García Ruzo, A. "La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico", *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 101-116. https://doi.org/10.6018/daimon.423251

6 Podemos, sin embargo, nombrar como un antecedente el análisis realizado por Julie Klein en "'By eternity I understand': Eternity according to Spinoza" en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 51, Julio 2002, pp. 295–324. Allí la autora propone analizar la dupla eternidad-duración a partir de la teoría del conocimiento spinoziana.

7 En otros trabajos hemos indagado esta misma hipótesis en las otras duplas. Véase García Ruzo, A., "Univocidad versus dualidad en Spinoza. Historia de una confusión" en *Cadernos Espinosanos*, N° 43, jun-dec 2020.

8 De Dijn, H.,"Metaphysics as Ethics" en Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza´s Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden, Brill, 1991, p. 123; H. Allison establece acerca de esto que, al llegar a la segunda parte de la *Ética*, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (*cf.* Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 84).

toda la Naturaleza",[9] hecho que llevará indefectiblemente a la más alta felicidad, esto es, a la suprema beatitud humana.

1. Acerca de las distintas nociones de esencia

Apenas nos adentramos en el estudio de la dupla esencia-existencia, advertimos que al problema del dualismo se suman otros. De hecho, Spinoza no se limita a utilizar sólo estos dos conceptos, sino que complejiza aún más el planteo al hacer uso de distintas nociones de esencia: esencia *formal*, esencia *objetiva*, esencia *actual*, esencia *singular*. Esta situación enturbia aún más el problema que nos hallamos abordando y, creemos, requiere aclaraciones complementarias. Sobre todo, la explicitación de cómo a partir de estas distintas nociones de esencia se llega a los conceptos de esencia y existencia, tal como aparecen en los textos spinozianos.

La noción de esencia *formal* aparece en la *Ética* por primera vez en el escolio a la proposición 17 de la primera parte, para distinguirse de la de esencia *objetiva*. Allí Spinoza, retomando las postulaciones escolásticas de Descartes y Suárez,[10] afirma:

> Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas (por el Corolario 1 de la Proposición 16); sino que, por el contrario, la verdad y la *esencia formal* de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen *objetivamente* en el entendimiento de Dios.[11]

---

[9] TIE §13. Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: [Spinoza, B.], *Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ed. Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE = *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); KV = *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand* (*Tratado breve*) (parte, capítulo, apartado); CM = *Cogitata metaphysica* (*Pensamientos metafísicos*). La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la sección Bibliografía, al final del artículo.

[10] Joachim, H. H., *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Claredon Press, 1940, p. 56.

[11] EIP17Esc.

Si bien, tal como señala Mogens Laerke, esta afirmación reviste serias complicaciones asociadas a la postulación de un Dios que primero concibe el mundo, y luego lo crea –postulación que se encuentra en las antípodas de todo el planteo spinoziano–,[12] es de utilidad para la distinción que nos encontramos analizando. Es en este escolio donde Spinoza nos presenta la diferenciación entre esencia *formal* y esencia *objetiva*. ¿Qué nos dice específicamente de estas dos clases de esencias? Tal como señala Vidal Peña, "la 'esencia objetiva' es, para Espinosa, el concepto o idea de una realidad frente a la 'esencia formal', que es la realidad misma".[13] En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), Spinoza explica esta diferencia a partir de los conceptos *idea-ideatum*. Una cosa, dice allí nuestro filósofo, es la idea (verdadera) de círculo y otra, el círculo mismo. La idea de algo está asociada a la esencia *objetiva* de ese algo, es la manera en que ese algo es inteligible, objeto posible de una idea: en este caso, idea de círculo. El círculo, en tanto *ideatum*, posee una esencia *formal* o real. En palabras de Alexandre Koyré, "el ser formal de una cosa es su ser real, es ella misma; su ser objetivo es su ser en cuanto ella es el objeto de una idea, es decir el ser de la idea en cuanto es idea de esta cosa".[14]

¿Qué es, entonces, la esencia *objetiva* de algo? El propio Spinoza lo explicita en el TIE: "A partir de aquí es manifiesto que la certeza no es otra cosa que la misma esencia *objetiva*, esto es, la certeza misma es el modo en que *percibimos* la esencia *formal*".[15] Así, no hay distinción real entre esencia *formal* y esencia *objetiva*. La última es el modo verdadero de percibir las cosas, esto es, las esencias *formales*. Lo que llevado al "paralelismo"[16] de atributos no es más que sos-

---

12 Laerke, M. "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality," en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 24.

13 Nota 12 del traductor en EI.

14 Koyré, A., *Traité de la réforme de l'entendement,* Paris, Vrin, 1938, p.103.

15 TIE §35. Estas ideas tienen, a su vez, un ser formal en tanto que modos del atributo pensamiento: "El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo" (EIIP5).

16 Se ha denominado "paralelismo" a la proclama que Spinoza realiza en EIIP7: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", lo que implica que "todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión" (EIIP7Cor).

tener que el atributo pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas.[17] O, en palabras de Mogens Laerke, "que siempre que tengo una idea adecuada de una cosa, o que la cosa se da objetivamente en el intelecto, debe haber una esencia formal correspondiente de esa cosa en el atributo pertinente".[18]

Esta explicación nos permite realizar una primera síntesis: *esencia formal* y *objetiva* no son esencias distintas, sino una y la misma cosa observada desde distintas perspectivas. La esencia objetiva se refiere al concebir de modo verdadero la esencia formal de la cosa. Dirijámonos, entonces, a las *esencias formales*. En sus *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza establece que "la *esencia formal* ni es por sí misma ni es creada, ya que ambas cosas supondrían que la cosa *existe actualmente*, sino que sólo depende de la esencia de Dios, en la que están contenidas todas las cosas. En este sentido, estamos de acuerdo con los que dicen que las esencias de las cosas son eternas".[19] Así, inaugura una caracterización de la *esencia formal* que se mantiene invariable durante toda su obra, basada en la separación entre la esencia formal y la *existencia actual*, y en la afirmación de que las esencias formales se hallan contenidas en Dios y son, por lo tanto, eternas. La proposición 8 de la segunda parte de la *Ética* –conocida por su profunda complejidad– es muestra de esta invariabilidad. Allí, Spinoza dice: "las *esencias formales* de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios",[20] insistiendo en ubicarlas en relación directa con la esencia divina. En lo que queda de su obra magna, casi no vuelve a utilizar este concepto, pero cuando lo hace es en relación a las esencias de los atributos. Así vemos, por ejemplo, que lo emplea para caracterizar la ciencia intuitiva como aquella que "procede de la idea adecuada de la esencia *formal* de algunos atributos de Dios al conocimiento de la esencia de las cosas".[21]

> Dirijámonos ahora a las *esencias actuales*. En la tercera parte de su *Ética*, Spinoza establece que "el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser (*conatus*) no es nada distinto de la

---

17 KV II, Apéndice 2, 3.

18 Laerke, M., *op. cit*., p. 25.

19 CM 239.

20 EIIP8.

21 EIIP40Esc2.

> *esencia actual* de la cosa misma".[22] Este esfuerzo es asociado por nuestro filósofo a la *potencia* de obrar que tiene una determinada cosa. En la cuarta parte de esta misma obra, agrega respecto de esta cuestión:
>
> La *potencia* por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su *esencia actual*, es una parte de la infinita potencia, esto es de la esencia, de Dios o la Naturaleza.[23]

Lo que establece Spinoza, a partir de esta definición, es que la *esencia actual* de una determinada cosa no se halla ya asociada al modo en que esta es infinita y eterna, sino a la manera en que esta posee actualidad. Justamente aquello que excluía la *esencia formal* –esto es, la *existencia actual* de la cosa– es lo que aparece asociado a la *esencia actual*.

En la quinta parte de su *Ética*, Spinoza nos brinda una distinción entre dos modos de concebir las cosas, fundamental a propósito de los diferentes tipos de esencias presentados. Allí dice:

> Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.[24]

Aquí nuestro filósofo distingue entre dos maneras de *concebir* las cosas singulares, o bien en relación a un tiempo y espacio determinado –esto es, como durables–, o bien como contenidas en Dios, esto es, como eternas. El primer modo de concebir lo singular no parece ser más que el concebir la *esencia actual* de la cosa. En la medida en que esta esencia es asociada al perseverar en el ser o la *existencia*, se

---

22 EIIIP7.

23 EIVP4Dem.

24 EVP29Esc.

comprende el carácter durable de ésta. Cuando el perseverar cesa, la existencia cesa, esto es, cesa la *esencia actual*. En este sentido, lo que Spinoza llama *esencia actual* es la existencia durable de una cosa singular.[25] En palabras de Chaui, "una cosa singular es un poder de sufrir y de actuar, y esa pasión y acción son el esfuerzo de la perseverancia propia en la existencia, siendo este esfuerzo o causalidad nada más que la *esencia actual* de una cosa singular".[26]

El segundo modo de concebir es asociado por Spinoza a la necesidad divina y a lo real, y no parece ser más que la *esencia formal* de la cosa singular. En la proposición inmediatamente posterior, Spinoza insiste en esta cuestión señalando que "concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios".[27] Así, el concebir las cosas a partir de –o como siendo *en*– Dios, es concebirlas en su *esencia formal* y, correspondientemente, *objetiva*. Este ser *en* Dios se ve expresado a partir del estar contenidas en los atributos divinos. Esto es, las *esencias objetivas* son *en* y concebidas a través del atributo pensamiento en tanto ideas verdaderas de las *esencias formales* que son *en* y concebidas por el atributo extensión.

¿Qué nos permite establecer este breve análisis? Los conceptos de *esencia formal* y *esencia actual* pueden ser asociados, de modo más simplificado, a los de *esencia* y *existencia* de las cosas respectivamente.[28] En lo que sigue, intentaremos mostrar cómo esta dupla encuentra su coherencia dentro del sistema a partir de la propuesta *onto-gnoseológica*. Esto es, a partir de sostener que la distinción entre esencia (esencia formal) y existencia (esencia actual) debe conservarse para no falsear la propuesta spinoziana, pero que, sin embargo, debe comprenderse como una dualidad introducida por el conocimiento humano. El concepto de *esencia singular* será analiza-

---

25 Nadler, S., "Spinoza's Monism and the Reality of the Finite" en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmilla UK, Universidad de Liverpool, 2012, p. 237.

26 Chaui, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 46.

27 EVP30Dem.

28 Esta equiparación es realizada por varios intérpretes. Mogens Laerke, por ejemplo, señala que "para cada cosa hay, por un lado, un ser de su esencia (o esencia formal) y, por el otro, un ser de su existencia (o esencia actual)" (Laerke, M., *op. cit*., p. 12).

do más adelante una vez que se haya investigado el vínculo entre la *esencia formal* y la *actual* en las cosas finitas, encontrando su razón de ser también en la teoría del conocimiento de Spinoza.

2. Esencia y existencia: identidad y diferencia

Spinoza aborda el problema de la distinción entre esencia y existencia desde el inicio de su producción filosófica. En el segundo capítulo de sus *Pensamientos metafísicos* (CM), apéndice que acompaña los *Principios de Filosofía de Descartes* (1663), nuestro filósofo busca echar luz sobre estos conceptos que, tal como deja ver, han sido definidos por muchos otros autores.[29] Para esto, distingue entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Sobre el primero, afirma: "el *ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios"[30], lo que no hace más que mostrar la continuidad entre los CM y aquello que se sostiene en el TIE y en la *Ética* sobre las *esencias formales*. Acerca del segundo, "el *ser de la existencia* es la misma esencia de las cosas, en cuanto se la *considera* fuera de Dios, y en sí misma; se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios".[31] Así, señala ya aquí un hecho que, intentaremos mostrar, se mantiene idéntico a lo largo de toda su obra: esencia y existencia son y no son lo mismo. Desde el punto de vista ontológico, "el *ser de la existencia* es la misma *esencia* de las cosas". Ahora bien, desde otro respecto, es necesario distinguir entre la esencia de algo y la existencia de esa misma cosa. Este respecto no es otro que el del conocimiento: el *ser de la esencia* refiere a las cosas en tanto son *comprendidas* en los atributos de Dios; el de la *existencia*, en cuanto se las *considera* fuera de Dios, y en sí mismas.

En este mismo sentido, Spinoza señala que "en Dios, la esencia no se distingue de la existencia, ya que aquélla no se puede *concebir* sin ésta; pero en las otras cosas, la esencia se distingue de la existencia, porque se puede *concebir* sin ésta".[32] Es decir, tal como lo hará en la *Ética*, asocia la distinción no a una cuestión del ser sino del conocer. La distinción está basada en la capacidad humana de

---

29 CM 239.

30 CM 237.

31 *Ibídem.*

32 CM 238. Cursivas nuestras.

concebir una sin la otra. A continuación, con el objetivo de aclarar aún más qué entiende por esencia –y sin brindar, tal como sucede en su obra central, ninguna definición concreta de este concepto–[33] dirá: "¿Qué hay más claro, en efecto, que entender qué es la *esencia* y la *existencia*, dado que no podemos dar ninguna definición de una cosa sin explicar, al mismo tiempo, su esencia?". De este modo, la esencia de algo parece estar emparentada con la definición de ese algo. Lo que desestima desde el inicio del pensamiento spinoziano cualquier lectura de tipo dualista-platónica: lejos de sostener que las esencias de las cosas se hallan en un ámbito ontológico distinto del de las existencias, aquí Spinoza sostiene que lo que él llamará esencia es *pensable* o *definible* independientemente de su existencia. El siguiente ejemplo lo ilustra de manera acabada:

> Finalmente, si algún filósofo duda todavía si la esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas, no debe trabajar demasiado con las definiciones de la esencia y de la existencia para eliminar la duda; basta con que se acerque a un escultor o a un carpintero, y ellos mismos le mostrarán cómo *conciben* de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya hecha y existente.[34]

Nuevamente, la esencia de algo puede pensarse sin ese algo. El escultor puede concebir la esencia de la estatua aun cuando ésta no exista actualmente.

En el capítulo tres de esta misma obra, Spinoza encara la distinción entre lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente, e inmediatamente vuelve a las esencias y las existencias. Allí insiste en que "respecto a la esencia, ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede *concebir* sin su existencia".[35] ¿Qué sucede con las cosas finitas? Nuestro filósofo explica que esto no sucede respecto de las cosas, ya que en ellas la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.[36] ¿Es esta una proclamación dualis-

---

[33] La definición 2 de EII dista mucho de ser una definición de esencia, más bien tematiza la relación que se da entre una cosa y su esencia.

[34] CM 239.

[35] CM 240.

[36] CM 241. En el mismo sentido se encuentra EIP33Esc1.

ta? ¿Debemos concluir que esencia y existencia son realmente distintas en los entes finitos? A continuación esta cuestión se aclara cuando se introducen los conceptos de posibilidad y contingencia. Allí, nuestro filósofo afirma:

> Hay algunos que los tienen –a lo posible y a lo contingente– por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...]. Una cosa se dice *posible* cuando entendemos su causa eficiente, pero ignoramos si esa causa está determinada. Por eso podemos considerarla como posible, pero no como necesaria ni como imposible. En cambio, si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa, la llamaremos *contingente*; es decir, que la consideraremos como algo intermedio, por así decirlo, entre Dios y la quimera, puesto que no hallamos en su esencia ni la necesidad de existir, como en la esencia divina, ni tampoco la contradicción ni imposibilidad, como en la quimera.[37]

Es interesante la distinción que aquí introduce Spinoza entre lo posible y lo contingente.[38] Ambos, aclara, defectos de nuestro entendimiento. Esto es, modos de concebir parcialmente, inadecuadamente, defectuosamente y, en definitiva, falsamente.[39] Ahora bien, aquí se distingue entre dos maneras de percibir parcialmente, una en relación a la esencia; otra, a la existencia. Esto es, Spinoza está aquí afirmando que es tan defectuoso concebir lo real sólo a partir de las esencias, como hacerlo sólo mediante las existencias. Pasemos esto en limpio. Tal como se estableció antes, para nuestro filósofo la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.[40] Al hablar de la posibilidad y la contingencia, Spinoza explicita que, cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como *posible*. Esto es consecuencia de

---

37 CM 242.

38 Distinción que, aunque importante, parece poder intercambiar sus nombres: "Y si alguien quiere llamar contingente lo que yo llamo posible, y al revés, llamar posible lo que yo llamo contingente, no le contradiré, ya que no acostumbro a discutir sobre los nombres" (CM 242).

39 *Cf.* TIE §110, EIIP35, EIIP41.

40 CM 241. Acerca de esto mismo, señala Joachim que "las esencias de las cosas particulares que tienen una actualidad eterna en los atributos de Dios, tienen también una actualidad o existencia que se muestra en la en las series temporales" (Joachim, H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901, p. 80).

desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa. Llamamos a algo *contingente* cuando lo concebimos a partir de su esencia, pero ignorando su causa eficiente. Esto es, pensamos como contingente el hecho de que esa cosa pueda o no existir. En definitiva, en ambos casos ignoramos algo.

Así, ya desde sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza asocia la dupla esencia-existencia a los modos de conocer humanos. Esto, de dos maneras: en principio explicando que la única manera de separar o aislar la esencia de la existencia es como consecuencia de una falta de conocimiento. Esto es, atribuyendo toda dualidad a una cuestión gnoseológica. Contra toda lectura dualista, Spinoza explicita que esencia y existencia son separables en una cosa sólo a partir de nuestros modos de percibir: podemos concebir en los entes finitos la existencia sin la esencia, o viceversa. Lo que es identificado con maneras insuficientes de conocer, es decir, con modos de desconocer lo real, de falsearlo. En segundo lugar, haciendo explícito el hecho de que si se examina de modo completo la Naturaleza –esto es, sin parcialidades– lo posible y lo contingente desaparecen, dejando lugar a lo *necesario*. ¿Qué es lo necesario? La constatación de la unidad inescindible de esencia y existencia. "En efecto –señala Spinoza–, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real."[41]

Mucho más claro es, con respecto a esto mismo, en una nota al pie de CM. Allí establece:

> Pero decimos también que la necesidad de *existir* realmente no es distinta de la necesidad de la *esencia*. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.[42]

---

41 CM 242. En EIP29 y P33 se repite esto mismo de modo casi textual.

42 CM 243. Énfasis nuestro.

El conocimiento verdadero nos deja ver la necesidad de lo real. Esta necesidad se ve expresada, entre otras cosas, en la unidad o identidad ontológica entre la esencia y la existencia. Si comprendemos el orden de las causas y el modo en que somos *en* Dios, comprendemos que no hay esencias sin existencias.

Está claro, por lo señalado hasta aquí, que ya en este apéndice de juventud Spinoza tiene la intención de brindar una explicación acerca de la dupla esencia-existencia a partir del conocimiento humano. En él, no sólo brinda una descripción de la esencia y la existencia a partir de los modos de percibir de los hombres, sino que, también, asocia lo posible y lo contingente –en tanto defectos de nuestro conocimiento– a la separación entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Es el propio Spinoza el que nos da la clave para leer esta dupla a partir del factor gnoseológico. Es menester, entonces, repensarla a partir de los distintos modos de conocer humanos, esto es: la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. En el próximo apartado, entonces, analizaremos estos géneros de conocimiento en función de aquello que nos permiten conocer de las esencias y las existencias de las cosas.

3. Dualidad y géneros de conocimiento humanos

El *Tratado de la reforma del entendimiento* distingue entre dos niveles dentro del conocimiento imaginativo, a los que llama "de oídas" y "por experiencia vaga". Respecto del primero establece que "aparte de que es muy incierto, no percibimos ninguna *esencia* de la cosa (...) Y ya que no se conoce la existencia de alguna cosa singular, a no ser que se conozca la esencia, de aquí claramente concluimos que toda certeza que tenemos de oídas, debe apartarse de la ciencia".[43] En la experiencia vaga se repite el problema en torno al desconocimiento de las esencias. Acerca de esta establece:

> En cuanto al segundo [tipo de conocimiento], aparte de que es muy incierto e indeterminado, debemos decir que no hay nadie que tenga la idea de aquella proporción que busca. Con todo, de este modo sólo se percibirán los accidentes en las cosas naturales, que nunca se comprenden claramente, a no ser

[43] TIE §26.

> que se conozcan ya las *esencias*. De ahí que también se deba rechazar aquel modo de conocimiento.[44]

Así, el problema se replica en ambas percepciones imaginativas: las esencias son inaccesibles a la imaginación. Esto es, el *ser de la esencia* o la *esencia formal* de las cosas está vedado para el primer género de conocimiento. Esto se deja ver, también, en el tratamiento que Spinoza dedica en el TIE a las ideas ficticias, falsas y dudosas. Las ideas ficticias, por ejemplo, surgen al considerar las cosas como posibles. Es decir, cuando, por desconocer la esencia de la cosa, los hombres no pueden asegurar de ella ni su necesidad ni su imposibilidad.[45] Cuestión que está en perfecta continuidad con aquello establecido por Spinoza en CM: cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como posible. Esto es lo que sucede cuando conocemos a partir de la imaginación. La posibilidad surge por desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa.[46]

Ahora bien, hay una perspectiva de lo real que sí puede ofrecernos el conocimiento imaginativo. De ahí que éste no sea un conocimiento absolutamente falso, sino parcial o sesgado.[47] La imaginación nos pone en contacto con la *existencia* de las cosas.[48] En el registro imaginativo, el hombre tiene una experiencia directa del mundo externo. Tal como deja ver el análisis profundo que Spinoza nos brinda en su *Ética*, el primer género de conocimiento está basado en el impacto de los cuerpos externos sobre el cuerpo propio. Las impresiones o afecciones de las cosas externas sobre nosotros, dan lugar a las *ideas de afecciones*.[49] Esto es, a ideas que, si bien son confusas por implicar la naturaleza del cuerpo exterior afectante y la del propio cuerpo,[50] son fundamentales respecto a su vitalidad y vividez por ser aquellas que surgen de la interacción de nuestro

---

44 TIE §27.

45 TIE §53.

46 CM 242.

47 EIIP35.

48 EIIP17. En TIE §52 Spinoza señala: "Como todo conocimiento lo es, ya de la cosa considerada como existente, ya de la sola esencia, y como la mayor parte de las imaginaciones se producen con motivo de cosas consideradas como existentes, hablaré, en primer lugar, de estas, en las que solo se imagina la existencia y donde la cosa imaginada en tal caso es comprendida o se supone comprendida."

49 EIIP16.

50 EIIP41Cor2.

cuerpo –y alma– con el mundo. Ahora bien, ¿cómo concibe la imaginación lo real? El alma, afirma Spinoza, no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes* en acto,[51] es decir, como algo que le está presente.[52] "En este sentido, la imaginación actúa como un primer conocimiento del mundo a partir de la relación por medio de la cual se reconoce la *existencia* de las cosas a partir de su afectación".[53] Así, estas ideas de la afección le brindan al alma la percepción de las cosas que existen en la experiencia. En otras palabras, es un conocimiento de la existencia de los cuerpos singulares del mundo externo.[54]

¿Qué podemos decir, entonces, acerca de la dupla esencia-existencia desde el registro imaginativo? La imaginación, al desconocer esencias, conoce lo que es sólo desde el punto de vista de la existencia o *esencia actual*. O, tal como nosotros lo entendemos, el modo de conocer de la imaginación es existencial, y, entonces, el término "existencia" no alude ya a una manera de ser, sino de entender o comprender. La existencia no es más que la percepción de una cosa como presente, *existente* en acto, aquí y ahora. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la separamos de Dios y de lo que es su esencia, ignorando el modo en que se halla contenida en los atributos y se sigue de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina.[55] De allí la parcialidad, que lleva a comprender las cosas como posibles. Es decir, a no captar la necesidad que poseen en función de su esencia.

Vayamos al segundo género de conocimiento. El tratamiento del segundo género de conocimiento en la *Ética* es abordado, como ya se sabe, a partir de un concepto que Spinoza utiliza por primera vez como tal en esta obra: el de *nociones comunes*. La razón es definida como aquella que nos permite tener *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.[56] ¿Qué son estas nociones? ¿Cómo deben ser comprendidas? Gilles Deleuze señala que, para

---

51 EIIP26Dem2

52 EIIP42

53 Benvenuto, R. M., "El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza" en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2017*, Rosario, UNR Editora, 2019, p. 112.

54 Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, p.101.

55 EVP29Esc.

56 EIIP40Esc2

Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia singular, pero también relaciones características mediante las cuales se compone o se descompone con otras cosas distintas en la existencia. Una noción común, afirma, es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas.[57] A su vez, establece que en la *Ética* estas *nociones comunes* oscilan entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos –el mío y otro distinto–.[58] Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo.[59] Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos.[60] Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos.[61] Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente,[62] siendo los fundamentos de nuestro raciocinio.

Ahora bien, volvamos a la pregunta inicial: ¿qué son concretamente estas *nociones comunes*? El Lema II de la segunda parte de la *Ética*, nos brinda un ejemplo específico de ellas. Allí, Spinoza establece que "todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo".[63] Claramente, Spinoza se está refiriendo aquí a las *nociones* de máxima universalidad, aquellas que refieren a todos los cuerpos. Todos los cuerpos tienen en común el pertenecer

---

57 Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2013, p. 139.

58 Acerca de las nociones comunes a dos cuerpos, Deleuze brinda el siguiente ejemplo: "Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca" (En Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 315).

59 EIIP37.

60 EIIP38.

61 EIIP39.

62 EIIP38 y 39. En EVP12Dem. Spinoza afirma: "Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas".

63 EIIL2.

al mismo atributo, en este caso, el de la extensión. Este atributo es una forma común a todos los cuerpos de los que engloba las esencias. En tanto noción común, "no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión".[64] Tal y como las describe nuestro filósofo, estas *nociones* no refieren más que a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos:[65] en el caso de la extensión, el movimiento y el reposo. En este sentido, tal como señala Steinberg, el conocimiento más básico de lo que es común a todas las cosas finitas es también conocimiento de la esencia divina.[66] Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser *en* Dios.[67]

¿Qué nos permiten conocer, entonces, estas *nociones comunes*? Y, sobre todo, ¿cómo se relaciona este segundo género de conocimiento con la dupla esencia-existencia? Tal como las presenta Spinoza, las *nociones comunes* no son más que el modo en que conocemos las esencias de los atributos, esto es, aquello que es común a todas las esencias de las cosas singulares. O, en otras palabras, mediante la razón y las nociones comunes, los hombres acceden a las esencias de los atributos de Dios, que no son otra cosa que la totalidad de las esencias de las cosas. Expliquemos más en detalle esta última afirmación. Tal como se ha señalado, Spinoza establece que el modo infinito inmediato de la extensión es el *movimiento y*

---

64 Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*, *op. cit*., p. 140.

65 Ep. 64, Gb. 278. Respecto de la asociación entre modos infinitos inmediatos y nociones comunes véase Curley, E. M., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988, p. 45; Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, 1984, p. 107; Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretic*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988, p. 161. Eugene Marshall lo explica con las siguientes palabras: "Las nociones comunes son de propiedades comunes, que son aquellas que se encuentran igualmente en la parte y en el todo; es decir, que se encuentran en su totalidad en todos los modos de un atributo. La capacidad de moverse y estar en reposo es una de esas propiedades comunes. Esta propiedad común es un modo infinito, algo que se sigue directamente de la naturaleza de la extensión misma. Así, como mínimo, algunas de las nociones comunes son ideas de los modos infinitos bajo la extensión" (Marshal, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 32).

66 Steinberg, D., "Knowledge in Spinoza's Ethics" en Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 150.

67 Acerca de esto, Spinoza establece en EIIP46Dem.: "ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos".

el reposo, y el modo infinito inmediato del atributo pensamiento es el e*ntendimiento absolutamente infinito*.[68] Como señala Vidal Peña, "decir que movimiento y reposo es el modo infinito inmediato de la extensión equivaldría a decir que todos los cuerpos obedecen a las leyes del movimiento y el reposo".[69] Esto es, que cuando conocemos mediante las nociones comunes de la razón, percibimos lo común a todos los cuerpos finitos: su extensión que, invariablemente, se encontrará en movimiento o en reposo. Esto es, entendemos el modo en que estos cuerpos son en Dios y podemos, entonces, concebirlos desde *una cierta perspectiva de eternidad*. En otras palabras, conocemos aquello que es su *esencia formal*. ¿Qué sucede con el *entendimiento absolutamente infinito*? Éste es, en palabras de Spinoza, una idea infinita que contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí.[70] Es decir, es el orden impersonal y universal de las ideas racionales, esto es, de las *esencias objetivas*. En este sentido, son los modos infinitos inmediatos aquellos que nos permiten pensar la unidad de lo finito: respecto de la extensión, la unidad de las *esencias formales*, respecto del pensamiento, la de las *esencias objetivas*.[71]

Ahora bien, hay una pregunta que surge como consecuencia directa de este modo de entender las *esencias formales*, y esta refiere a si podemos decir que éstas son singulares. Pareciera que si sostenemos que la esencia formal de una cosa singular es su modo de ser en Dios –esto es, de ser en los atributos de Dios– y definimos las nociones comunes como aquellas que nos brindan el conocimiento de estas esencias formales, la singularidad de estas esencias queda, como mínimo, puesta en duda. Las nociones comunes de máxima

---

68 En KV, Spinoza denomina a los modos infinitos "naturaleza naturada universal", y la contrapone a la "particular", identificada con los modos finitos. De los modos infinitos dice que ni existen por sí mismos, ni pueden ser concebidos por sí mismos, sino únicamente por medio de los atributos de los que son modos (caps. 8 y 9 de la Parte I).

69 Peña, V., *op. cit*. nota 15 EI. En este mismo sentido, Nadler señala que la denominación que Spinoza utiliza para el modo infinito inmediato de la extensión –esto es, el movimiento y el reposo– es una "abreviatura" de "las esencias formales de todos los cuerpos finitos. Así, conocer la esencia formal de una determinada cosa es concebirla en tanto que parte de la esencia de Dios, expresada en sus atributos a partir de los modos infinitos inmediatos. (Nadler, S., "Spinoza's Monism", *op. cit*, p. 234).

70 KV Apéndice II, 4.

71 Acerca de la identificación de las esencias formales con los modos infinitos véase Garrett, D., "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal", en Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridg, Cambridge University Press, 2009, p.8; Martin, C. *op. cit*., p. 504.

universalidad nos brindan el conocimiento de lo que las cosas singulares comparten entre sí, esto es, ser un modo de la extensión, moverse y estar en reposo. ¿No son estos rasgos esencias comunes a todo lo finito? Y, por lo tanto, ¿no son estas esencias formales impersonales? Según Christopher Martin, intérprete dualista de la ontología spinoziana, los eventos que nos definen y particularizan como individuos pertenecen a nuestra existencia en la duración, pero no a nuestra eternidad. En este sentido, afirma el autor, para Spinoza la esencia formal es impersonal.[72]

A esta hipótesis de lectura apoya, por ejemplo, el siguiente escolio:

> [,,,] un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues ésta es una verdad eterna, y por eso puede concordar del todo según la esencia, pero según la existencia deben diferir, y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá por eso la del otro, pero si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia del otro.[73]

Aquí Spinoza distingue, nuevamente, entre dos aspectos de las cosas singulares: la existencia y la esencia. Mientras que la existencia depende siempre de la serie y orden de las causas, esto es, de otra cosa finita –un hombre es causa de la existencia de otro hombre– de la cual difiere,[74] lo que sucede con la esencia es algo bastante diferente. En principio, esta no puede depender de una causa finita, ya que es una verdad eterna. Además, parece no diferir de la esencia de otra cosa finita, en el caso del ejemplo, de la esencia de otro hombre. Por el contrario, "si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia de otro".

Separándose de Martin, autores como Steven Nadler sostienen que la *esencia formal* de una cosa debe identificarse con un tipo de fórmula matemática que describe cierta parcela de extensión par-

---

[72] Martin, C., *op. cit*., p. 493. Martin, sin embargo, no identifica esta esencia formal con los modos infinitos inmediatos, sino con la humanidad: la esencia formal de los modos humanos es común a todos los hombres y sólo a ellos.

[73] EIP17Esc.

[74] Spinoza afirma que "ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito" (EIP28).

ticular. Así, cada cuerpo es una ratio específica de movimiento y reposo,[75] que no puede confundirse ni ser intercambiada con otra. Esto es, sólo uno de los infinitos modos de ser extenso. Laerke, retomando esta postura, establece que la *esencia formal* en tanto forma singular eterna e invariable se encuentra contenida en los atributos divinos como existente o como inexistente, pero siempre de uno u otro modo y como esencia individual.[76]

En continuidad con la línea interpretativa que hemos propuesto, intentaremos mostrar a continuación que ni una ni otra lectura logran reponer el planteo spinoziano, y esto debido a no tener en cuenta el factor del conocimiento humano. Y que, al traerlo a la escena, la discusión en torno a la singularidad o universalidad de estas esencias se ve matizada. Decimos matizada, porque si bien sigue siendo una cuestión a analizar, desde luego no lo es desde un punto de vista ontológico. Las *esencias formales*, tal como se ha establecido, son las maneras de concebir las cosas singulares desde el punto de vista de la razón. De este modo, así como la imaginación conocía de modo existencial, la razón lo hace de modo esencial. La razón, mediante las *nociones comunes*, concibe lo real a partir de lo común o general. Cuestión que el mismo Spinoza explicita al llamar al conocimiento racional "conocimiento universal".[77] En este sentido, sí podemos decir que las esencias formales no pueden ser, en modo alguno, singulares. Creemos que esta posición se ve respaldada, además de por el escolio anteriormente citado,[78] por dos razones fundamentales. En principio, por la exposición que Spinoza realiza en la llamada "digresión física" sobre la naturaleza de los cuerpos. Allí, nuestro filósofo explicita algo que ya hemos mencionado: "todos los cuerpos convienen en ciertas cosas", fundamentalmente, en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, agrega, en que pueden moverse o estar en reposo.[79] Así,

---

75 Nadler, S., *Spinoza's Heresy. Inmortality and Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 112.

76 Laerke, M., *op. cit*. p. 32. Allí, Laerke sostiene que cuando la cosa existe, su forma es contenida en los atributos en virtud de las causas que la llevaron a la existencia; cuando no existe, está contenida en virtud de las causas que la excluyen de la existencia.

77 EVP36Esc.

78 EIP17Esc.

79 EIIP13Lem2.

nos señala qué es lo que tienen en común todos los cuerpos. Ahora bien, también explica cómo podemos distinguir entre cuerpos singulares: éstos "se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia".[80] Inmediatamente después, afirma que este movimiento y reposo es determinado en los cuerpos por otros cuerpos singulares, que han sido, a su vez, determinados por otros, y así, al infinito.[81] ¿Qué podemos inferir de estas afirmaciones? Todos los cuerpos tienen en común ser extensos, esta extensión, tal como hemos señalado antes, tiene como rasgos esenciales el movimiento y el reposo. De este modo, todos los cuerpos o se mueven o están en reposo, y esto más lenta o más rápidamente. Las *nociones comunes* me permiten conocer con verdad estos caracteres esenciales de todo lo singular, esto es, las *esencias formales* de los modos. Ahora bien, lo singular está determinado por una cantidad específica de movimiento y reposo, una *ratio* específica que no puede confundirse con otra, lo que vuelve a un modo singular y distinto de otros muchos modos extensos. Esa especificidad sólo puede pensarse a partir de la actualidad o duración.[82] Esto es, no hay manera de distinguir una ratio singular en la eternidad. En tanto nos pensamos como siendo *en* Dios –en los atributos de Dios– concebimos aquello que tenemos en común con todas las otras singularidades, dejando de lado aquello que nos hace singulares, particulares, individuales, modalizaciones, parte. En segundo lugar, creemos que esta cuestión se vuelve aún más clara cuando retomamos aquella caracterización fundamental de la razón que Spinoza brinda en su teoría del conocimiento: la razón desconoce las *esencias singulares*. Este término, que Spinoza se esfuerza en distinguir de los de *esencia formal* y *esencia actual*, irrumpe en el planteo para advertirnos acerca de los límites del

---

80 EIIP13Lem1.

81 EIIP13Lem3.

82 Respecto de esta cuestión, Deleuze señala que: "Existir, para el modo finito, es: 1° tener causas exteriores que sean ellas mismas existentes; 2° poseer actualmente una infinidad de partes extensivas, exteriormente provocadas por las causas que deben entrar en la relación precisa de movimiento y reposo que caracteriza a este modo; 3° durar, y tender a perseverar, o sea mantener estas partes en la relación característica, mientras causas exteriores distintas no provoquen su entrada en relaciones distintas (muerte, IV, 39). La existencia del modo es, pues, su esencia misma, en cuanto que ya no está contenida en el atributo, sino que dura y posee una infinidad de partes extensivas, posición modal extrínseca (II, 8, cor. Y esc.)" (Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, *op. cit.*, p. 92).

conocimiento racional. Respecto de esta cuestión, el TIE afirma que mediante la razón "no se atribuye, empero, nada a no ser las propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa".[83] El KV, en absoluta continuidad, sostiene que este género de conocimiento sólo nos puede decir qué le corresponde ser a la cosa –esto es, sus rasgos generales–, y no qué es la cosa en verdad.[84] La *Ética* insiste en lo mismo:

> En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es *en* sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones comunes que explican lo que es común a todas las cosas, y que *no explican la esencia de ninguna cosa singular*; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad.[85]

Así, las *nociones comunes* nos brindan acceso a los rasgos comunes de las cosas singulares. Son aquellas que nos permiten conocer la esencia de los atributos divinos en que nos hallamos contenidos: todo lo extenso se mueve o está en reposo.[86] Sin embargo, estas nociones parecen perderse en lo infinito, embelesarse con lo divino, extraviarse en la eternidad. Tan así, que terminan perdiendo de vista lo finito, lo individual, la *esencia actual* o *existencia* y, por tanto, la *esencia singular*.

Vayamos ahora al último y más perfecto género de conocimiento: la ciencia intuitiva. En el TIE, Spinoza explicita que "la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna *esencia particular afirmativa* o, lo que es lo mismo, a partir de alguna definición legítima y verdadera".[87] Esta definición sólo será alcanzada por la ciencia intuitiva, que se remonta desde la causa hacia el efecto. Esto es –en las cosas finitas– desde el principio absoluto o Dios

---

83 TIE §19, nota *f*.

84 KV II, 4, 1*.

85 EIIP44Cor2Dem. Subrayado nuestro. También encontramos esta proclamación en EIIP37.

86 EIIP8.

87 TIE §93.

en tanto causa primera hacia la singularidad de esa cosa particular. El KV sostiene que este último género de conocimiento nos permite "un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior",[88] y que esto es posible porque la ciencia intuitiva aprehende en un mismo acto la unión de lo singular con Dios.[89] En este sentido, el último género vuelve a la singularidad, pero para entenderla en su unión con la totalidad. En la *Ética* Spinoza insiste en lo mismo al sostener que la ciencia intuitiva "progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas".[90] Este progreso desde la esencia formal de los atributos hacia las esencias de las cosas es aquello que da lugar a las *esencias singulares*. Acerca de esto, señala allí Spinoza:

> Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (ver 2/ 40e2), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es deducido de la *esencia misma de cualquier cosa singular*, que decimos depender de Dios.[91]

Así, este último modo de conocer resulta darnos aquello que se le escapaba a la razón, que era su carencia: la *esencia singular*. Ahora bien, ¿qué es, específicamente esta *esencia singular*? Creemos que no es otra cosa que el resultado de la *unión inmediata*[92] entre la *esencia formal* (esencia) y la *esencia actual* (existencia) de las cosas singulares. Unión que radica en la superación de toda dualidad, esto es, en la comprensión de la univocidad absoluta de lo real.

---

88 KV II 21 *2.

89 KV, II, 22, 3.

90 EIIP40Esc2 y EVP25Dem.

91 EVP36Esc.

92 Con este término describe Spinoza en el *Tratado breve* a la ciencia intuitiva. Allí dice: "„debe existir algo que sea más poderoso –que la razón–, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria (…)" (KV II 21 *2).

Tal como se sostuvo, el modo de conocer de la imaginación era *existencial* –la imaginación conoce existencias singulares–[93] y, en este sentido, sus ideas eran inadecuadas o parciales por desconocer la totalidad de lo real. El modo de conocer de la razón, al ser *esencial*, suplía la carencia de la imaginación, pero para darnos otra perspectiva que, en tanto perspectiva, no alcanzaba la totalidad de lo que es. Frente a estos géneros de conocimiento insuficientes, la ciencia intuitiva se presenta como una aprehensión que supera toda perspectiva. En este sentido, cuando conocemos a partir del tercer género de conocimiento, los términos *esencia* y *existencia* se vuelven absolutamente innecesarios. La superación de esta dualidad se ve expresada en el concepto de *esencia singular*: el tercer género de conocimiento concibe esencias singulares existentes en acto.[94] Tal como señala Chaui, "el conocimiento de esa implicación –el de la idea de una cosa singular implicando la esencia eterna e infinita de Dios– se llama tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva, esto es, el conocimiento de la idea adecuada de la esencia de un ser singular en cuanto singular que procede de la esencia formal de un atributo de Dios y, por tanto, está constituida por Dios".[95] Así, el último género de conocimiento es aquel que nos permite acceder a la unión que lo singular posee con Dios o la Naturaleza,[96] esto es, a la unidad inescindible entre *esencia actual* y la *esencia formal* en las cosas finitas.

4. A modo de cierre

Así pues, la dupla esencia-existencia encuentra su explicación no en una dualidad de tipo ontológico, como sostenían las lecturas dualistas, sino en una de tipo gnoseológico. De este modo, la distinción entre *esencia formal* (esencia) y *esencia actual* (existencia) en las cosas finitas no necesita ser eliminada para poder conservar la univocidad del ser, como realizaban las lecturas

---

93 Chaui, M., *A nervura do real*, *op. cit*., p. 9.

94 *Ibídem*.

95 *Ibíd*., p. 47, traducción nuestra. Este conocimiento de lo singular en cuanto expresión determinada de lo absoluto, agrega Chaui, se llama *amor intelectual de Dios* (*ibídem*).

96 TIE §13.

unívocas, sino que esta es imprescindible para comprender las maneras en que los hombres conocen. Dicha distinción es muestra de las limitaciones humanas, y enseña –a quien quiera ver– que la verdad, tan difícil como rara,[97] es pasible de ser alcanzada. De esto es testimonio la ciencia intuitiva, que nos permite elevarnos por encima de cualquier separación para constatar, a través de la *esencia singular*, la unidad absoluta de lo real –constatación que tiene como corolario la suprema perfección humana y, por consiguiente, el mayor contento posible.[98]

[97] EVP42Esc.

[98] EVP27Dem.

Bibliografía

Obras de Spinoza

[Spinoza, B.], *Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ed. Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden* geométrico, trad. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2016.

---, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

---, *Tratado breve*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

---, *Epistolario*, trad. Oscar Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Bibliografía secundaria

Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987.

Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethic*s, Hackett Publishing Company, 1984.

Benvenuto, R. M., "El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza" en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2017*, Rosario, UNR Editora, 2019.

Chaui, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.

Curley, E. M., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988.

De Dijn, H.,"Metaphysics as Ethics" en Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza´s Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden, Brill, 1991.

Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

---, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1996.

---, *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2013.

García Ruzo, A. "La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico", *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 101-116. https://doi.org/10.6018/daimon.423251

Garrett, D., "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal", en Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridg, Cambridge University Press, 2009.

Jarrett, C., "Spinoza´s distinction between essence and existence", en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 50, Julio 2001, pp. 245-252.

Joachim, H. H., *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Claredon Press, 1940.

---, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901.

Klein, Julie, "'By eternity I understand': Eternity according to Spinoza" en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 51, Julio 2002, pp. 295–324.

Koyré, A., *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1938.

Laerke, M. "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,» en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Marshal, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Martin, C. P., "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics", *British Journal for the History of Philosophy*, N° 16:3, 2008, pp. 489-450.

Morfino, V., "Esencia y Relación" en *Revista Pensamiento Político*, N° 6, 2015.

Nadler, S., "Spinoza's Monism and the Reality of the Finite" en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmilla UK, Universidad de Liverpool, 2012.

---, *Spinoza's Heresy. Inmortality and Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Schmaltz, T., "Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection", en Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 205-220.

Steinberg, D., "Knowledge in Spinoza's Ethics" en Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Tatián, D. (comp.), *Spinoza: Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008.

Viljanen, V., *Spinoza's Geometry of Power*, New York, Cambridge University Press, 2011.

Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretic*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988.

El yo excéntrico.

Aportes a la comprensión hölderliniana del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte

The Eccentric I.

Contributions to Hölderlin's understanding of Fichte's *Foundations of the Doctrine of Science*

GONZALO SANTIAGO RODRIGUEZ

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

Recibido el 27 de julio de 2020 - Aceptado el 1 de Marzo de 2021

Gonzalo Santiago Rodriguez es doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, especialista en Filosofía con Niños y Jóvenes (UNCUYO), diplomado en Ciencias Sociales (FLACSO), becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y miembro del Centro de Filosofía Clásica Alemana (UNCUYO). Se desempeña como co-director del proyecto "Aportes de los estudios filosóficos del común y el sujeto a la construcción de experiencias educativas de igualdad en escuelas públicas" (Código: 06/H169) e investigador del proyecto "Transmodernidad y Lógica del tiempo" (código: 06/G812), ambos acreditados y financiados por la Secretaría de Investigación, Internaciones y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Se ha desempeñado como Profesor Asistente en la Licenciatura en Dirección y Supervisión Educativa y en la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (2015-2017). Actualmente es Jefe de prácticos en los espacios de Antropología Filosófica y Formación Ética y Ciudadana pertenecientes a la Facultad de Educación (UNCUYO). Ha publicado artículos, capítulos de libro y traducciones del alemán sobre cuestiones referidas a educación, filosofía moderna, filosofía contemporánea e idealismo alemán. Su tema de investigación actual son las nociones de separación y unificación en la obra de Hölderlin y su influencia en la génesis del idealismo especulativo.



RESUMEN: La importancia del juicio de Hölderlin sobre la obra de Fichte durante el período en el que el poeta permaneció en Jena (1794-1795), constituye uno de los temas más tratados por la literatura especializada en el idealismo alemán. Por un lado, existe una tendencia a reconocer en Hölderlin una posición superadora del pensamiento fichteano, por el otro, el juicio del poeta es considerado como una mala interpretación. Sin embargo, la peculiar lectura de Hölderlin constituye hoy un terreno fértil para el debate. Basándonos en la comparación de las fuentes y de los textos nuestro trabajo buscará mostrar de qué manera la versión métrica del ***Hiperión*** presenta su propia solución al problema de la filosofía trascendental de finales del siglo XVIII. En la primera parte de nuestro trabajo (***Titanomaquia***) comprenderemos la importancia del pensamiento fichteano para Hölderlin, en la segunda parte (***Círculo y centro***) analizaremos la crítica del poeta a Fichte, en la tercera parte (***Hipérbola y asíntota***), exploraremos el modo en que Hölderlin asume el movimiento del ***Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*** dentro de su obra temprana, y en la última parte (***El yo excéntrico***) intentaremos comprender de qué manera dicho movimiento es modificado por Hölderlin.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Clásica Alemana - Fichte - Hölderlin - Spinoza

ABSTRACT: The significance of Hölderlin's judgement of Fichte's work during the poet's stay in Jena (1794-1795) is one of the most widely discussed topics in the literature on German idealism. On the one hand, there is a tendency to recognize in Hölderlin a position that goes beyond Fichte's thought; on the other hand, the poet's judgement is regarded as a misinterpretation. However, the peculiar reading of Hölderlin is today undoubtedly a fertile ground for debate. Based on the comparison of the sources and the interpretation of the texts, our paper will seek to show how the metrical version of the ***Hyperion*** presents its own solution to the problem of transcendental philosophy at the end of the eighteenth century. In the first part of our paper (***Titanomachy***) we will understand the importance of Fichtean thought for Hölderlin, in the second part (***Circle and centre***) we will analyse the poet's critique of Fichte, in the third part (***Hyperbola and asymptote***) we will explore the way in which Hölderlin assumes the movement of the Foundation of the whole doctrine of science within his early work, and in the last part (***The eccentric I***) we will try to understand how this movement is modified by Hölderlin himself.

KEY WORDS: Classical German Philosophy - Fichte - Hölderlin - Spinoza

Introducción

La importancia de Hölderlin para la filosofía clásica alemana es una de las cuestiones más discutidas y tratadas por los especialistas. La obra del poeta, alguna vez olvidada, ha despertado en los investiga-

dores un creciente interés. Si bien autores como Wilhem Dilthey y Wilhelm Böhm se habían ocupado de estudiar el fondo filosófico de su trabajo,[1] no fue hasta la segunda mitad del siglo XX que el mismo cobró una importancia inusitada gracias a las investigaciones destinadas al origen del idealismo alemán. Sin lugar a dudas, las razones de dicho interés se encontraban motivadas por la necesidad de comprender la obra hegeliana de modo genético y por el descubrimiento de documentos que mostraban de qué modo el filósofo más representativo de la época moderna estaba no sólo relacionado sino incluso influenciado por el poeta. Fue Dieter Henrich quien, con su trabajo *Hölderlin über Urteil und Sein*, de 1965, inauguró un conjunto de estudios que giran en torno a la relación existente entre el autor,[2] Fichte, Schelling y Hegel. Estos estudios se encuentran orientados a interpretar a Hölderlin como un eslabón en la evolución del idealismo o como un interlocutor necesario para su génesis. En ellos cobra vital importancia la crítica realizada por Hölderlin a Fichte en una carta enviada a Hegel el 26 de enero de 1795. En un primer momento, autores como Lawrence Ryan no consideraban el contenido de esa carta como una crítica propiamente dicha sino más bien como una primera aproximación interpretativa.[3] Fue Dieter Henrich quien,[4] en el trabajo previamente mencionado, enfatiza que en la carta Hölderlin realiza una crítica consciente al pensamiento fundamental de Fichte cuyo resultado puede encontrarse en el ensayo conocido como *Juicio y ser*.[5] Sin embargo, en su texto *Der Grund im Bewusstsein* cambió su punto de vista considerando que el ataque solo se refiere a la parte teórica del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (en adelante *GWL*) y no a la parte práctica.[6] De

---

1 *Cf.* Dilthey, Wilhem, *Vida y poesía*, trad. Eugenio Imaz, México, F.C.E, 1978 y Böhm, Wilhem, "«So dacht'ich. Nächtens mehr». Die Ganzheit des Hyperion-Romans", en *Hölderlin. Gedankenschrift zu seinem 100 Todestag*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1943, pp. 224-239.

2 *Cf.* Henrich, Dieter, "Hölderlin über Urteil und Sein", en *Hölderlin Jahrbuch*, Tubinga, J. C.B. Mohr, 1965/1966, pp. 73-96.

3 *Cf.* Ryan, Lawrence, *Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965, p.36

4 *Cf.* Henrich, Dieter, *op. cit.*, p.80.

5 *Cf.* Hölderlin, Friedrich, *Sämmliche Werke, Grosse Stutgarter Ausgabe*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954 -1985, tomo 4.1, pp. 216 y ss. (De aquí en adelante las obras de Hölderlin se citarán siguiendo esta edición utilizando la abreviatura "StA" seguida del tomo y la página, las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario). Hay traducción castellana: Hölderlin, Friedrich, "Juicio y Ser", en *Ensayos*, trad. Felipe Martinez Marzoa, Madrid, Peralta Editores, 1976, pp. 25-26.

6 *Cf.* Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein Untersuchungen zu Hölderlins Denken*

esta interpretación es deudor el exhaustivo y más actualizado trabajo sobre el tema realizado por Violetta Waibel, quien se apoya en la posición de Henrich e incluso argumenta que dicha crítica influye en la elaboración de la parte práctica de la *GWL*, así como en las posteriores formulaciones de la *Doctrina de la Ciencia*.[7] Para Hanelore Hegel,[8] sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la carta y el ensayo: mientras que en la primera Hölderlin considera que Fichte comete un exceso dogmático que igualaría su doctrina a la de Spinoza trasvasando los límites kantianos, en el segundo sería el propio Hölderlin quien rebasaría dicho límite proponiendo un principio que va más allá del hecho de conciencia, un principio que no sería ni el "yo absoluto" de Fichte, ni tampoco la sustancia de Spinoza, sino el "ser". En cualquier caso, el concepto de "yo absoluto" parece presentarse como inconsistente para Hölderlin y, por lo tanto, sus intentos posteriores estarán dirigidos a encontrar una solución alternativa al planteo fichteano. Uno podría pensar, como lo hace Peter Reisinger,[9] que la crítica obedece a un malentendido, o considerar, como lo hace Margarethe Wegenast,[10] que la comparación del yo absoluto con la sustancia de Spinoza descansa en el espinosismo manifiesto de Hölderlin, pero lo cierto es que dicha crítica o interpretación trae como consecuencia un tercer camino entre Fichte y Spinoza. Nuestro siguiente trabajo intentará mostrar que la propuesta de Hölderlin no adscribe ni a la doctrina de Fichte, ni a la de Spinoza, sino que constituye una propuesta original que

(1794-1795), Stüttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 380-381 y también Fichte, Johann Gottlieb, "Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre (1794-1802)" en *Fichtes Werke*, Band I, Immanuel Herman Fichte (ed.), Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971, pp. 83-328 (de aquí en adelante las obras de Fichte se citarán siguiendo esta edición, utilizando la abreviatura "FW" seguida por el tomo en número romano y la página, las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario). Hay traducción castellana de esta obra: Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

7 *Cf.* Waibel. Violetta, *Hölderlin und Fichte 1794-1800,* München, Paderborn, 2000, pp. 19 y ss. También de la misma autora: "Fichte", en Kreuzer, Johann, *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2011, pp. 94-104.

8 *Cf.* Hegel, Hannelore, *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971, pp. 37-40.

9 *Cf.* Reisinger, Peter, "Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel", en Bachmeier, Helmut, Rentsch, Thomas (ed.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Poesie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 22-23.

10 *Cf.* Wegenast, Margarethe, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«*, Tübingen, Niemayer, 1990, pp. 55-65.

intentará resolver estéticamente la necesidad de conexión entre la conciencia y el principio que le da origen. En tal sentido, intentaremos demostrar que la versión métrica del *Hiperión* constituirá el primer intento de resolver el problema de la *GWL* sirviéndose de una particular interpretación de su movimiento cuya solución se mostrará no sólo en la forma de la obra, sino también en su contenido. Para ello, en la primera parte de nuestro trabajo (titanomaquía) analizaremos la causas del entusiasmo que despierta Fichte en el joven Hölderlin, en la segunda parte (círculo y centro) intentaremos determinar el carácter de la "crítica" que realiza a la primera parte de la *GWL*, en la tercera parte (hipérbola y asíntota) profundizaremos el modo en que el pensamiento de Hölderlin comprende su movimiento, y en la última parte (el yo excéntrico) analizaremos de qué modo el propio Hölderlin propone una alternativa cuyo primer esbozo podemos reconocer en la versión métrica de *Hiperión*.

1. Titanomaquia

Así le escribe Hegel a Schelling en una carta de fines de enero de 1795:

> Hölderlin me escribe a veces desde Jena. Le reñiré por no escribirte. Va a clase de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de acción ciertamente no se quedará en las cuatro paredes del auditorio.[11]

Era tiempo de titanes. Ya el *Prometeo* de Goethe había preparado el camino para los nuevos tiempos.[12] Sin embargo, la vieja ortodoxia parecía oscurecer una vez más el camino señalado por el pensamiento kantiano, cubrirlo con las tinieblas de una fe y un sentimiento que resultaba lúgubre a los compañeros del *Stift*. Por

---

[11] Hegel, George Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, "Correspondencia completa", traducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, en *Miscelanea Poliana* [en línea], N°15, 2007, consultado el 12/03/2021. URL: http://www.leonardopolo.net/docs/MP15.pdf, p. 8.

[12] Se trata de la *Oda a Prometeo*, de Goethe, cuya última estrofa parece anunciar el camino para el nuevo pensamiento. El yo se afirma poniéndose a sí mismo frente a los antiguos dioses, mostrando su capacidad productiva y creadora (*Cf.* Goethe, Johann Wolfgang, *Werke I. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hamburg, Christian Werner Verlag, 1996, pp. 44-46).

lo pronto lo divino ya no se encontraba resguardado en la lejanía trascendente; más allá del hombre, más allá del espíritu. La filosofía podía, por primera vez, elevarse sin ataduras hasta principios otrora inalcanzables. Por supuesto que semejante esfuerzo era una tarea titánica, un trabajo que parecía exigir la fuerza y la claridad temeraria de un Fichte. Así lo expresa Hölderlin en una carta dirigida a su amigo Neuffer.

> Fichte es ahora el alma de Jena. ¡Y por Dios que lo es verdaderamente! No conozco a otro hombre de tamaña hondura y energía espiritual. Ir a las más remotas regiones del saber humano a buscar y determinar los principios de tal saber y con ellos los del derecho, y al mismo tiempo, y con igual fuerza espiritual, extraer las consecuencias más alejadas y atrevidas a partir de estos principios y a pesar de la violencia de las tinieblas ponerlas por escrito y darlas a conocer con un fuego y una precisión cuya comunión, pobre de mí, me habría parecido sin este ejemplo tal vez un problema insoluble…esto ¡querido Neufer! Es, sin duda alguna mucho, y desde luego no se ha dicho demasiado acerca de este hombre. Le escucho todos los días, le hablo a veces.[13]

El viaje de Hölderlin a Jena no era ningún hecho azaroso, desde 1790 Hölderlin había expresado su deseo de viajar a esa ciudad. El espíritu kantiano trasmitido en el *Stift* ponía su norte en la Jena de Reinhold y de Schiller. Cuando Fichte ocupó el puesto de Reinhold el poeta no duda en considerarlo el paladín de los nuevos tiempos. Gracias a sus obras *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* y *Reivindicación de la libertad de pensamiento*,[14] Fichte se había ganado cierta fama revolucionaria, y no sólo en el campo político, sino también en el campo filosófico. Si Kant había anunciado el camino hacia la tierra prometida,[15] su sucesor debía sin dudas mostrarnos las bases que fundarían el nuevo reino. Era Prometeo que traía el sagrado fuego a los hombres, que se enfrentaba al celo de las antiguas supersticiones religiosas, que alzaba su voz por la humanidad. No es casual que la

---

13 StA, 6, 139, traducción en: Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Hiperión, 1990, p. 214.

14 *Cf.* FW, VI, pp. 37-288 y FW, VI, pp. 3-35.

15 Escribió Hölderlin a su hermano el 1 de enero de 1799: "Kant es el Moisés de nuestra nación, que la conduce desde la postración egipcia al desierto libre y solitario de la especulación y trae la enérgica ley desde la montaña sagrada" (Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa, op. cit*., p. 405).

novela de Hölderlin lleve también el nombre de un Titán ¿Es que los nuevos dioses de Hölderlin son Titanes?

> Hiperión resplandece en su trayecto heroico.
> Continuad pudriéndoos, esclavos; días de libertad
> se alzarán sonrientes sobre vuestras tumbas.[16]

La novela *Hiperión* había nacido en Tubinga entre 1792 y 1793, sin embargo la primera versión que vio la luz fue el denominado *Fragmento de Hiperión* publicado por Schiller en la revista *Neue Thalia*.[17] Inadvertida por la crítica, esta primera versión pareció no complacer a Hölderlin, que decidió cambiar el rumbo de su trabajo. Este cambio no implicaba tan sólo la reformulación de su obra, sino también la mudanza desde Walterhausen a Jena. A pesar de ciertas penurias económicas y con el apoyo de Schiller, Hölderlin por fin logra alcanzar la anhelada meta de estudiar en la ciudad; Fichte e *Hiperión*, ahora los dos titanes, ocuparían desde entonces todo su tiempo.

2. Círculo y Centro.

Teniendo en cuenta el entusiasmo expresado por Hölderlin acerca del pensamiento fichteano, resulta, para muchos autores, incomprensible la crítica a que lo somete antes y durante la asistencia a sus lecciones. Sin lugar a dudas fue Hölderlin uno de los primeros de los amigos del *Stift* que estudió la *GWL* de primera mano. La asistencia a los cursos de Fichte en Jena constituía un gran incentivo para la meditación filosófica del poeta. El estudio de una obra tan profunda como esta no puede haber sido sólo una ocupación más, sino una empresa que le consumía gran parte del día. “La filosofía de Fichte me ocupa ahora por completo” le escribe a su madre el 17 de noviembre de 1794.[18] Por lo tanto, no existen razones para pensar que Hölderlin haya asistido a las clases de Fichte con una reserva escéptica, sino con una convicción y un interés sinceros. Sin embar-

---

16 StA, 1, p.60. Traducción en: Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa*, Edición bilingüe de Federico Corbea, Barcelona, Libro Nuevo, 1977, Tomo I, p. 31.

17 *Cf.* StA, 3, p.161 y ss.

18 StA, 6.1, p.114. Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, *op. cit.*, p. 217.

go, este entusiasmo no inhibía su juicio, por el contrario, lo llevaba a seguir de un modo completamente consecuente el precepto fichteano de pensar por sí mismo. Es desde este precepto desde donde debemos estudiar la crítica que hace a la filosofía de Fichte en la famosa carta a Hegel de 1795:

> Los apuntes especulativos de Fichte –Fundamentos generales de la Doctrina de la Ciencia–, así como sus clases sobre la condición del sabio (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché mucho que era un dogmático. Si se me permite una conjetura, parece haber estado realmente al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales a ir más allá de la existencia del mundo. Su Yo absoluto (=Sustancia de Espinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera del él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me encuentro necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto no soy absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto y en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el yo absoluto es (para sí) nada.
>
> Estos pensamientos los escribí estando todavía en Waltershausen, cuando leí sus primeras hojas, inmediatamente después de la lectura de Spinoza; Fichte, me confirma…
>
> Su forma de tratar la determinación del yo y el no-yo (usando su propio lenguaje), es ciertamente curiosa, así como también la idea de aspiración (Streben), etc.[19]

Sin lugar a dudas la equiparación del yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza resulta difícil de entender.[20] ¿Acaso no sabe Hölderlin que el yo absoluto no es sustancia alguna? ¿Cómo es posible que Fichte, quien ha distinguido tan claramente el idealismo crítico

---

19 *Ibíd.*, p.155 y p. 232,

20 Algunos autores consideran que la equiparación entre el yo absoluto y la sustancia de Spinoza obedece a una mala interpretación (*Cf.* Tilliete, Xavier, "Schelling", en *La filosofía alemana de Leibniz a Fichte*, Madrid, siglo XXI, 1984, p. 374, y Janke, Wolfgang, "Hölderlin und Fichte. Ein bivium zum unbekannten Gott (1794-1805)" en Maus, Albert, *Transzendental Philosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794-1806*, Hamburg, Meiner, 1989). Otros consideran que la equiparación obedece a un afán polémico del propio Hölderlin (*Cf.* Serrano, Vicente, "Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N°10, 1993, p. 178). Nosotros mostramos aquí que la equiparación nace de la propia obra de Fichte.

del dogmatismo sea acusado de dogmático? En relación a la primera pregunta uno podría suponer que Hölderlin no ha comprendido el carácter del yo absoluto de Fichte y que lo concibe todavía como un hecho (*Tatsache*) y no como génesis o pura actividad (*Tathandlung*),[21] de aquí que interprete ontológicamente dicho principio como la sustancia de Spinoza. Sin embargo, veremos que en realidad dicha equiparación no proviene de Hölderlin sino del propio Fichte, quien en la primera parte de la *GWL* realiza él mismo dicha comparación con la intención de diferenciar su sistema del de Spinoza. Veámoslo.

En uno de los escolios que siguen a la deducción del primer principio de la *GWL*,[22] el autor realiza una breve recapitulación acerca de los modos en que la tradición filosófica moderna ha comprendido los fundamentos de la actividad de la conciencia; si bien Kant habría sido el primero en descubrir el carácter subjetivo de las categorías, no reconoció el principio "yo=yo" como fundamental. Fichte repara en que tanto Descartes como Reinhold vislumbran el principio sin formularlo de modo suficiente, mientras que Spinoza va más allá del mismo. El sistema de Spinoza se diferencia del fichteano en que pone el fundamento del yo en algo exterior: "para él, el yo (lo que llama su yo, o lo que llamo mi yo) no es simplemente porque es, sino porque alguna otra cosa es",[23] por ello separa la conciencia pura y la conciencia empírica, poniendo la segunda como una modificación de la primera. Es aquí donde Fichte compara de modo explícito el yo absoluto con la sustancia de Spinoza: lo que para Fichte es la conciencia pura para Spinoza es la sustancia, mientras que lo que para Fichte es el yo empírico, para Spinoza son las modificaciones de la sustancia. Ahora bien, la comparación se basa, en definitiva, en una similitud entre el pensamiento de Fichte y el de Spinoza, tanto uno como el otro parten del presupuesto de un sistema monista;[24] la sustancia no es algo distinto de sus modos, así como el yo puro no es algo escindido del yo empírico. La diferencia entre ambos radica en que, mientras que Spinoza explica el fundamento del yo empí-

---

21 Esta interpretación la realiza Anacleto Ferrer en su trabajo *La reflexión del Eremita. Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 72.

22 FW I, pp.101-102.

23 *Ibíd.*, p.102.

24 Sobre la decisiva influencia que tuvo Spinoza para el surgimiento del idealismo especulativo *cf.* Profili, Lelia Edith, "Monismo e idealismo", en Mannina de Gamero, Liliana (ed.), *Logos e historia. Las fronteras del presente filosófico*, Mendoza, Edifil, 2017, pp. 139-156.

rico a partir de la sustancia (=yo puro, según esta comparación), no puede explicar qué sea ella para sí misma; en cambio, la *Doctrina de la Ciencia* pretende demostrar genéticamente que todo yo empírico es más bien el resultado de la propia actividad del yo, o mejor, que es el propio yo, y no la sustancia, el fundamento último de toda la realidad. Fichte, sin embargo, reconoce que Spinoza ha obedecido en su sistema a la necesidad "de producir la unidad más alta en el conocimiento humano",[25] una necesidad que es también fundamental para la *Doctrina de la Ciencia*; sin embargo, esta última no lo hace de modo teórico, sino a modo de un ideal práctico. Así, mientras que el espinosismo va más allá del yo, la filosofía de Fichte parte de la propia actividad del yo como fundamento de toda la realidad.

Una vez expuesta la crítica de Fichte a Spinoza es ahora necesario explicar la crítica que realiza Hölderlin a la *GWL*. El poeta aplica a esta doctrina exactamente el mismo procedimiento que el propio Fichte había utilizado. Así como Spinoza parece ir con su concepto de sustancia más allá del hecho de conciencia, también Fichte haría lo propio al proponer el yo absoluto como fundamento del mismo. Si el todo de la realidad es el producto de la actividad del yo absoluto, todavía quedaría por explicar qué es el yo absoluto para sí mismo. Si el yo absoluto es anterior a la conciencia entonces no sería distinto de la sustancia de Spinoza, es decir, sería un yo sin objeto y, por lo tanto, todavía no sería un yo en sentido estricto. Por el contrario, si el yo absoluto opone a sí mismo sus objetos, aunque esos objetos sean el propio yo, entonces dejaría de ser absoluto porque se encontraría limitado "aunque sea en el tiempo". El problema consiste entonces en explicar la relación entre un principio que dé origen a la conciencia y que, al mismo tiempo, se identifique con ella. Para Hölderlin Fichte no resuelve del todo dicha contradicción en la primera parte de su obra ya que deja sin explicar de qué manera la relación entre la conciencia y lo absoluto puede resolverse sin acudir a un principio que traspase los límites del yo.

Ahora analicemos con más detenimiento la acusación de dogmatismo. Recordemos aquí que para Fichte el dogmatismo es aquella filosofía que explica el fundamento del sentimiento de necesidad de las representaciones apelando a algo que se encuentra por fuera de las mismas, poniendo como fundamento de la experiencia a la

[25] FW I, p.102.

cosa en sí. Mientras que el idealismo pone como fundamento de la necesidad de las representaciones a la propia inteligencia, es decir, a la propia actividad del yo. Spinoza sería la versión más consecuente del dogmatismo, puesto que pone como fundamento de la conciencia y de sus representaciones a un objeto que se encuentra fuera de la inteligencia y, por lo tanto, fuera de cualquier tipo de determinación ideal. "El dogmatismo es lo más indigno para los hombres más honorables, pues niega el sentimiento de libertad", sostiene Fichte.[26] Suponer que el fundamento del pensamiento sea la cosa en sí es el paso necesario para negar el pensamiento mismo; es por esto que el dogmatismo deja el pensamiento sin explicar.

Ahora bien, si Fichte considera que su filosofía se considera como idealista y no como dogmática, ¿en qué consiste su dogmatismo entonces? Las *Cartas de Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza* deben ser nuestra guía para entender la postura de Hölderlin. No es nuestra intención profundizar en este momento acerca del contenido y la relevancia de estas cartas,[27] pero sí nos interesa comprender de qué modo la lectura de las mismas así como la propia lectura de Spinoza marcó la crítica de Hölderlin que, recordemos aquí, fue elaborada "después de la lectura de Spinoza". Uno de los primeros escritos de Hölderlin es justamente un resumen de las cartas previamente mencionadas, en dicho resumen escribe:

> Lessing era spinoziano. Los conceptos ortodoxos de la divinidad no eran para él. No podía gozar de ellos. "En kai pan", otra cosa no sabía. Si tuviera que titularse del nombre de alguien, no conocería otro que el de Spinoza. Cuando se lo conoce del todo no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo. No hay otra filosofía que la de Spinoza.[28]

Lo primero que tenemos que hacer notar aquí es el concepto mismo de filosofía que tiene Hölderlin: "no hay otra filosofía que la de Spinoza", esto es, no hay otra filosofía que una que se presente como

---

[26] *Cf.* Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova método*, trad. de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, p. 5

[27] *Cf.* Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013 y Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

[28] StA, 4, p. 207. Traducción en: Hölderlin, Friedrich, "Las Cartas de Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza", en *Ensayos*, trad. Felipe Martinez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1976, p.15.

un sistema, no hay otra filosofía que una que conlleve la absoluta autodeterminación de un principio incondicionado, y no hay otra filosofía que una que reúna dicho principio con el mundo. La sentencia "uno y todo" se refiere a esta pretensión de unidad sistemática que la filosofía debe construir para ser coherente con la síntesis suprema de todo conocimiento y de toda acción. Tanto Hölderlin como sus compañeros del *Stift* adhieren a la máxima que tanto molestaba a Jacobi. Esta idea de una filosofía que pueda dar cuenta de la realidad sin colocar sobre ella un principio que vaya más allá del mundo parece ser el norte que guía las aspiraciones de los jóvenes idealistas. Así lo expresa en 1795 Schelling a Hegel:

> Nosotros llegamos aún más allá del ser personal. Entretanto, ¡me he convertido en espinosista! No te asombres. Pronto sabrás en qué sentido: Para Spinoza el mundo (el objeto simplemente en oposición frente al sujeto) era todo, para mí es el Yo. La diferencia más propia entre la filosofía crítica y la dogmática me parece residir en que aquélla toma al Yo absoluto (aún no condicionado por objeto alguno) como punto de partida, y ésta al objeto absoluto o No-Yo. La última, en su máxima consecuencia, conduce al sistema de Spinoza, y la primera al sistema kantiano. La filosofía tiene que partir de lo incondicionado. Pero entonces surge la pregunta, dónde radica este incondicionado, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, todo queda resuelto. Para mí, el principio supremo de la filosofía es el Yo puro y absoluto, es decir, el Yo en tanto que no es más que Yo, que aún no está condicionado en modo alguno por los objetos, sino que es puesto por la libertad.[29]

Volverse espinosista no consiste entonces en asumir como principio de todo lo que es a la sustancia, sino en considerar que el fundamento del mundo no es un Dios personal y que es posible pensar como punto de partida un principio inmanente. Puesta en estos términos, una filosofía que ponga al yo absoluto como principio sigue siendo espinosista para Schelling, puesto que tanto la doctrina de Fichte como la Spinoza parten de un principio inmanente. Incluso el mismo Fichte señala que el idealismo crítico es la consecuencia necesaria del dogmatismo de Spinoza,[30] puesto que éste termina por llevar al dogmatismo a su consecuencia más radical, el fatalismo; de aquí que la filosofía de Fichte necesariamente parta de esta conse-

---

[29] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, *op. cit*., p.11.

[30] *Cf.* Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova méthodo*, *op. cit*, p. 5 y ss.

cuencia, aunque sea negativa: si la filosofía no quiere ser fatalista, entonces necesariamente debe ser idealista. Sin embargo el problema que encuentra Hölderlin en la filosofía de Fichte no es que su sistema sea espinosista, sino, por el contrario, el problema es que no lo es lo suficiente en el sentido previamente aludido. Spinoza ha formulado una filosofía que pone como principio el lema de Lessing: "uno y todo", esto es, un principio inmanente que engloba toda la realidad, pero es necesario determinar si el yo absoluto realmente constituye un principio inmanente, como el de Spinoza, o sí, por el contrario, se trata de un principio trascendente. Como vimos previamente, para Hölderlin, el yo absoluto va más allá del hecho de conciencia, es un yo sin objeto, o bien, está limitado en el tiempo, por lo tanto no es absoluto, por lo que en cualquiera de los casos no puede ser presentado, como sí lo es el principio de Spinoza, como un principio inmanente. Sin embargo, la acusación de dogmatismo no se agota sólo en el carácter del yo absoluto, sino en el modo en que procede. Escribe Hölderlin:

> Si el determinista quiere ser concluyente, tiene que ser fatalista; lo demás se da entonces por sí mismo. El espíritu de Spinoza no puede en verdad haber sido otro que el más antiguo *a nihilo nihil fit*. Spinoza encontraba que, tomado esto en el sentido más abstracto, por cada surgir de lo finito, por cada cambio en ello, es puesto un algo a partir de la nada. En consecuencia, rechazó todo tránsito de lo infinito a lo finito. Para ello, puso un énsofo inmanente. A éste no le dio, en la medida en que es causa del mundo, ni entendimiento ni voluntad. Porque la voluntad y el entendimiento no tienen lugar sin un objeto. Y, a consecuencia de la unidad trascendental y absoluta infinitud de la causa primera, no hay objeto alguno. Y producir un concepto antes que su objeto, tener una voluntad determinada antes de que haya algo a lo cual pueda referirse es absurdo.[31]

Nuevamente es posible ligar el planteo aquí expresado con la carta previamente analizada. El "espíritu de Spinoza" posee entonces una doble exigencia,[32] por un lado, la idea de que uno es todo, por el otro lado, que se deriva de la primera, que no es posible que algo

---

31 StA, 4, p. 207.

32 Para Margarethe Wegenast el espinosismo, luego de la polémica sobre las cartas de Jacobi, ya no es entendido como lo hacía Kant en su filosofía crítica, es decir, como una "vuelta atrás" hacia la dogmática metafísica, sino que "ha ganado, en sentido contrario, su significación y legitimación en el espacio de la misma interpretación de la filosofía trascendental" (Wegenast, Margerete, *op. cit*., p. 41).

pueda ser puesto de la nada, en esto consiste el antiguo *a nihilo nihil fit*. Pero nuevamente el yo absoluto de Fichte parece también faltar a esta exigencia incluso en la parte práctica de la *GWL*. En el parágrafo 5 Fichte plantea que:

> En la medida en que el yo absoluto es, es infinito e ilimitado. Todo lo que es, lo pone, y lo que no pone, no es (para él mismo, y fuera de él mismo nada). Pero todo lo que pone lo pone como yo; y el yo lo pone como todo lo que pone. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el yo lo comprende en sí todo, y es una realidad infinita e ilimitada.[33]

Es a partir de esta afirmación que Hölderlin dice que "su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera del él no hay nada." Pero si fuera del yo absoluto no hay nada la operación del mismo consiste justamente en poner algo a partir de la nada, operación que no puede ser admitida por una filosofía que siga el "espíritu de Spinoza". Uno podría contra-argumentar que el yo absoluto se pone a sí mismo, pero este contraponerse del yo como no-yo implicaría un "tránsito de lo infinito a lo finito", lo que iría en contra nuevamente de la idea de una filosofía inmanente. En tal sentido Spinoza sería más consecuente que Fichte, puesto que su "énsofo",[34] a diferencia del yo absoluto, no tiene objeto ni voluntad, en cambio el principio de la *GWL* sí lo tendría, por lo que no sería propiamente absoluto. Siguiendo aquí el planteo de la cita es posible explicar en qué consiste el dogmatismo de Fichte: éste no es dogmático porque piense el yo absoluto como una sustancia, sino porque considera que es posible pensar como principio una actividad infinita que va más allá del hecho de conciencia. Esto puede ser aceptado por Spinoza en la medida en que su principio no es consciente, pero no es pensable que el yo se piense a sí mismo de manera ilimitada. Una conciencia tal no sería conciencia, no sería yo, aún más, dicho principio es igual a nada, en la medida en que es anterior a la conciencia, contraviniendo el espíritu espinosista del *a nihilo nihil fit*.

---

[33] FW, I, p. 255.

[34] El concepto de "énsofo" lo trae Lessing de la cábala judía y hace referencia, según Wegenast a "una causa del mundo inmanente, eterna en sí, que tomada con todos sus efectos sería una y la misma" (Wegenast, Margarethe, *op. cit*., p. 37). La idea de una causa inmanente recibe su impulso de diversas tradiciones como la especulación teosófica, la teología de la vida y la mística neoplatónica. Esta idea, asociada a la filosofía espinosista, sería retomada por la filosofía post-kantiana y unida al planteo de Leibniz.

3. Hipérbola y asíntota.

En la última parte de la carta que arriba hemos interpretado, Hölderlin considera "curiosa" (*merkwürdig*) la determinación recíproca (*Wechselwirkung*) entre yo y no-yo que presenta Fichte en la parte práctica de su obra. Esta curiosidad se convertirá muy pronto en una asunción activa. Sin lugar a dudas las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* influyeron decisivamente en Hölderlin durante este período, y le permitieron compatibilizar el movimiento de la *GWL* con su propia idea de la naturaleza humana. En una carta a su hermano, fechada el 13 de abril de 1795, el poeta escribe:

> Me gustaría contarte, lo mejor que sepa hacerlo usando pocas palabras, la principal característica de la filosofía de Fichte. En el hombre existe una aspiración (*Streben*) hacia lo infinito, existe una actividad que le impide aceptar barreras permanentes y no le permite ningún momento de reposo, y por el contrario tiende a volverse cada vez más grande, más libre e independiente; esta actividad, infinita por impulso propio, es limitada; la actividad infinita e ilimitada por impulso propio es necesaria en un ser con conciencia (un Yo, como dice Fichte), pero la limitación de esta actividad también es necesaria para un ser con conciencia, pues si la actividad no fuera limitada, insuficiente, lo sería todo, y no habría nada fuera de ella; por lo tanto, si nuestra actividad no sufriera ninguna resistencia de afuera, no habría nada fuera de nosotros, de nada sabríamos, no tendríamos conciencia; si no hubiera nada opuesto a nosotros, no habría para nosotros ningún objeto; pero es tan necesaria para la conciencia la limitación, la resistencia, como lo es la aspiración hacia lo infinito, una actividad sin trabas según su impulso, en el ser con conciencia. Pues si no aspirásemos a ser infinitos, libres de todo límite, tampoco sentiríamos que frente a ese aspirar hay algo, no sentiríamos nada diferente de nosotros, de nada sabríamos, no tendríamos conciencia.[35]

Schiller ya había planteado en la carta XIII que era posible superar, por medio de la determinación recíproca, la separación producida por lo que él llamaba impulso sensible e impulso formal.[36] Höl-

---

[35] StA, 6, p. 164.

[36] No desarrollaremos aquí, por cuestiones de tiempo y temática, la relación entre Schiller y Fichte. Relación que precipitó finalmente en la denominada *Horenstreit*. Sin embargo, es importante señalar que Hölderlin parece inclinarse por la interpretación schilleriana. Para más información sobre esta disputa *cf.* Acosta, Emiliano, *Schiller versus Fichte. Schiller Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011.

derlin también asume este doble impulso y lo desarrolla en su obra. El hombre se encuentra siempre llamado a alcanzar la unidad de todo cuanto existe, a expandir sus límites, a rebasar sus fronteras. Pero este impulso lo lleva continuamente al choque y a la decepción, aunque también le permite ser consciente de su propia actividad, asumir el límite para expandirlo nuevamente. Estos dos impulsos, uno de expansión y otro de contención, nunca abandonarán el pensamiento del poeta, e incluso constituyen el motor de su *Hiperión.*

Sin embargo, aun cuando esta idea de relación recíproca fichteana es asumida, Hölderlin no deja de insistir en la necesidad de la limitación y en la imposibilidad de una actividad ilimitada, es decir, en la crítica al yo absoluto. En tal sentido la idea de una unificación más allá de la conciencia parece imposible. Fichte señala:

> El yo es finito en tanto que es limitado por el no-yo; pero en sí mismo es infinito, en tanto que está puesto por su propia actividad absoluta. En él deben conciliarse estos dos momentos: la infinitud y la finitud. Pero semejante conciliación es en sí misma imposible. Sin duda durante mucho tiempo el conflicto de estos dos momentos es atenuado por mediaciones; lo infinito limita a lo finito. Pero al final, cuando se ve la imposibilidad total de la conciliación pretendida, tiene que ser suprimida la finitud en general; todos los límites tienen que desaparecer, sólo tiene que quedar el yo infinito como uno, como todo.[37]

Si bien para el yo la finitud debe ser suprimida mediante la superación de los distintos obstáculos presentados como no-yo, lo cierto es que dicha conciliación es imposible tanto para el yo teórico como también para la parte práctica de la *GWL*. Para Fichte, el yo absoluto es más bien una idea a realizar en un proceso nunca acabado, una actividad que nunca supera del todo sus limitaciones.[38] Esto no termina de convencer a Hölderlin, quien en su ensayo denominado *Hermócrates a Céfalo* traducirá sus dudas en una pregunta: "Permitidme preguntar si la hipérbola se une con su asíntota".[39] En matemática se llama asíntota a una línea recta que se aproxima continuamente a una curva. La palabra *asíntota* se confunde colo-

---

37 FW, 1, p.144. Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento*, *op. cit*., p. 90.

38 Sobre el carácter nunca resuelto de la actividad del yo, *cf.* Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento*, *op. cit*., pp. 58, 96 y 134. Se agradece al revisor por las pertinentes referencias aquí presentadas.

39 Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, *op. cit*., p. 21.

quialmente con *recta asintótica*. Deriva de ἀσύμπτωτος –asýmptōtos– "aquello que no cae", en donde *a-* posee un valor privativo (= no), mientras que sym-ptōtos connota a aquello que "cae" o "cae junto (a algo)". Para Hölderlin la doctrina de Fichte se asemeja a una recta asintótica, un tender ilimitado que no encuentra nunca un punto de unión con su hipérbola pero que, al mismo tiempo, estructura y determina los elementos que surgen en su tender. La asíntota, infinita por definición, limita y ordena la curvatura, pero nunca la toca, nunca se une con aquello a lo que aspira. A menudo las asíntotas pueden ser representadas por los mismos ejes cartesianos. Es por esto que la asíntota se presenta como una estructura sobre la cual se puede representar cualquier movimiento, es un límite ilimitado, ya que, por un lado, ordena y condiciona el contenido, y, por el otro, nunca lo alcanza. Schelling pensaba también este proceso asintótico como una creciente autolimitación. La misma se traducía justamente en la autodeterminación de la actividad como una generación de esferas:

> El Yo absoluto comprende una esfera infinita del Ser absoluto, en la cual se forman esferas finitas que se originan por la limitación de la esfera absoluta por un objeto (esferas del existir - filosofía teorética). En estas esferas hay pura condicionalidad, y lo incondicionado lleva a contradicciones. Pero nosotros debemos derribar estas barreras, es decir, debemos acceder desde la esfera finita a la infinita (filosofía práctica). Esta exige, por lo tanto, la destrucción de la finitud, y de esta manera nos conduce al mundo suprasensible.[40]

Ascender desde la esfera finita a la infinita implica para Hölderlin también el único modo en que es posible acceder al principio inmanente de la filosofía. Sin embargo, la resolución del movimiento no puede pensarse como una negación sin más de la finitud, como parecía plantearlo Fichte. Es por esto que, ante la decisión de asumir el yo o el no-yo como principio de la filosofía, Hölderlin intenta encontrar una posición superadora, posición que es postulada en su célebre ensayo *Juicio y ser*.

> Juicio (*Ur-theil*) es en su más alto y estricto sentido, la originaria separación del sujeto y el objeto íntimamente unidos en la intuición intelectual, aquella separación mediante la cual son posi-

[40] Hegel, George Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, *op. cit.*, p. 11.

> bles sujeto y objeto, la originaria separación. En el concepto de separación está ya implícito el de la opuesta relación del sujeto y el objeto, y la necesaria presuposición de un todo del que sujeto y objeto son partes. Yo soy Yo es el más adecuado ejemplo de ese concepto de juicio como juicio teórico.[41]

Puesto en estos términos el principio "yo soy yo" no constituye un principio de identidad. Hölderlin no parece admitir que el juicio tético sea la condición de posibilidad de la oposición entre yo y no-yo, por el contrario, es la oposición la que da lugar a la posición y no al revés.

> ¿Cómo puedo decir "Yo" sin autoconciencia? ¿Cómo es posible la autoconciencia? Mediante el hecho de que me opongo a mí mismo, de que me separo de mí mismo, pero me reconozco como igual a mí mismo a pesar de esa separación. Pero ¿en qué medida como igual? Puedo, debo preguntar, así; pues en otro respecto es reconocido como opuesto. Por lo tanto la identidad no es ninguna unión entre sujeto objeto que tuviera lugar pura y simplemente, y por tanto la identidad no es = al ser absoluto.[42]

Ahora bien, tanto el ser como la conciencia no pueden ser considerados por sí mismos principios absolutos, es la identidad de los contrarios, la oposición misma la que da origen al movimiento. En este sentido conciencia y ser, finitud e infinitud, sólo son accesibles cuando son asumidas juntas, cuando lo ilimitado es contenido por lo limitado, no al revés.

4. El yo excéntrico

¿Es posible la armonía entre la fuerza expansiva que nos impele a serlo todo y el límite que se le impone? ¿Es posible una tensión sin disonancia? ¿Un impulso constreñido en la perfección de una forma? El epitafio de la tumba de San Ignacio de Loyola que Hölderlin había colocado en el prólogo del fragmento *Thalia* nos presenta aquí la respuesta: *Non coerceri máximo, contineri tamen a minimo.*[43]

¿Por qué Hölderlin cita aquí a un pensador jesuita del siglo XVI? ¿Qué relación guarda el pensamiento de Hölderlin con la interpre-

---

41 StA, 4, 1, p. 216. Trad. en: Hölderlin, Friedrich, "Juicio y Ser", en *Ensayos, op. cit*., p. 25.

42 *Ibíd.*, p. 217 y p. 26

43 StA, 3, p.163.

tación religiosa de la modernidad temprana? Jaques Tammineaux ha planteado claramente de qué modo el pensamiento de Hölderlin no puede ser comprendido sin entender sus lecturas de Jena,[44] especialmente la lectura del *Fedro* realizada por medio de la interpretación de Marsilio Ficino. No nos parece arriesgado afirmar aquí que existe en la obra de Hölderlin un texto oculto, un cifrado que nos permitiría suponer la pertenencia a una tradición olvidada por la modernidad, pero sin la cual ésta sería incomprensible. Esta tradición es conocida por los historiadores de la ciencia como la tradición mística o neoplatónica. La característica principal de esta tradición es la concepción de un mundo entendido como una armonía musical o matemática, y de un Dios que, lejos de haberlo abandonado, lo ejecuta mágicamente como una obra musical. Hölderlin había leído durante su estancia en Tubinga las obras de Kepler, especialmente el tratado *De admirabili proportione orbium celestium*.[45] También en Tubinga, Hölderlin había escrito una *Oda a Kepler* y las referencias al astrónomo son más que abundantes en su obra.[46] Los escritos del científico, cuya vida no deja de ser sugerentemente parecida a la de Hölderlin (marcada por la locura, el abandono de sus amigos, y la miseria), se encuentran empapados con las mismas concepciones que tiene el poeta. El astrónomo no dirigía su trabajo sólo a la solución de un problema matemático como lo era en su época el de las trayectorias planetarias, sino a la búsqueda de la armonía, el orden, la belleza y la perfección del universo. En su intento de encontrar este orden musical Kepler traspasó los límites de su propia ciencia, sus tratados no sólo se ocupaban de astronomía, sino que manifestaban una concepción del mundo y de Dios que conllevaba un marcado tono filosófico.[47] Este impulso creador no fue olvidado en Alemania, sino cultivado fervientemente por el romanticismo,[48] sobre

---

[44] *Cf.* Tammineaux, Jacques, "Hölderlin en Jena", trad. María del Rosario Acosta, en *Ideas y Valores.* N°128, 2005, pp. 1-16 [en línea]. Consultado el 10/02/2018. URL: https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1095/1601.

[45] Más conocido como "El misterio cosmográfico". Hay traducción en: Kepler, Johannes, *El Secreto del Universo*, trad. Eloy Rada García, Madrid, Alianza, 1992.

[46] *Cf.* StA, 1.1, p. 81.

[47] La influencia de la denominada tradición mística o neoplatónica daría sus frutos; desde las leyes del movimiento planetario hasta la mismísima gravitación universal no pueden ser entendidas en los términos mecanicistas que adoptó la ciencia posterior. Para Galileo, representante del pensamiento mecanicista, es inconcebible pensar algo como la *actio in distans*. Toda la idea de gravitación es deudora del concepto kepleriano de *Anima Motrix*.

[48] Si bien la obra de Hölderlin pertenece casi a la misma época del denominado

todo respecto de la reivindicación de la naturaleza como el templo de Dios, y de la creencia en la armonía del universo. Es por esto que para Hölderlin el problema filosófico no está exento de una dimensión musical, estética, poética y, por lo tanto, matemática. Para Hölderlin, belleza y verdad no dejan nunca de identificarse.

Pues bien, como ya hemos señalado anteriormente, la crítica del movimiento de la *GWL* no deja de estar relacionada con una representación geométrica determinada. Asíntota e hipérbola, recta y curva, círculo y centro son los modos en que se le presentaba a Hölderlin el movimiento de la reflexión fichteana. Faltaba ahora darle a éste una forma poética. Es por esto que, en 1794, Hölderlin se abocó a componer una versión del *Hiperión* en pentámetros yámbicos, conocida como la versión métrica. Michael Franz considera apenas comprensible que el poeta del *Fragmento de Thalia* se haya puesto en Jena semejante mordaza métrica, y se pregunta si no se esconderá tras ella una nueva disposición pedagógica de Schiller.[49] Nosotros nos arriesgamos aquí a afirmar que el cambio en la forma del *Hiperión* no obedece a una decisión caprichosa, ni es tan sólo una consecuencia del trabajo de traducción del *Faetonte* de Ovidio que le había sido encomendado, sino a una investigación consciente que intentaba dar respuesta al problema implícito en la filosofía fichteana. Existe un impulso de expansión perpetua, impulso que no conoce sus límites sino para superarlos. Esta expansión se limitaba a sí misma dando lugar a diferentes esferas finitas y condicionadas cuyo centro y cuyo fin eran ambos el yo absoluto como pura actividad. Esta actividad se ponía a sí misma por sobre los condicionamientos que ella misma generaba, buscando sobrepasar las esferas que la restringían, expan-

"romanticismo temprano" del que formaban parte los hermanos Schlegel y Novalis, y que toca temas y problemas similares, lo cierto es que no existió un contacto estrecho ni continúo entre el poeta y los autores mencionados (*cf.* Frischman, Bärbel, "Hölderlin und die Frühromantik", en Kreuzer, Johann, *Hölderlin Handbuch*, *op. cit.*, pp. 107-116). Es cierto que su trabajo obedece, hasta cierto punto, al "espíritu del romanticismo" (*cf.* Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás Pallás, Buenos, Aires, Tusquets editores, 2012, p .15). Sin embargo, su obra posee rasgos propios e inclasificables. Dada la importancia que tuvo Hölderlin para el desarrollo del idealismo especulativo, nosotros consideramos aquí, con Heribert Boeder, que el poeta es, más bien, junto con Rousseau y Schiller, un representante de la sabiduría de la última época, cuyo desarrollo conceptual tendrá su expresión en la filosofía de Hegel (*cf.* Boeder, Heribert, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-phase*, Berlín, Dunckel und Humboldt, 2016).

[49] *Cf.* Hölderlin, Friedrich, *Hiperión. Versiones Previas*, ed. Anacleto Ferrer, Madrid, Hiperión, 1989. p. 8.

diéndose hasta intentar volverse todo. Ahora bien, esta expansión se perpetuaba a condición de que el límite fuese suprimido, y con el límite, también la finitud, el no-yo. Este impulso, inherente a la conciencia, no deja de presentar para Hölderlin una desmesura, una hipérbola.[50] El intento de negación conlleva siempre la aniquilación de su propia meta, se desata sin límites buscando dominarlo todo, volviéndose tiránico contra la naturaleza. Así lo expresa al comienzo de la versión métrica de su *Hiperión:*

> Empujado por el destino y los sabios
> por mi culpa mi mente se volvió inmadura,
> Tiránica contra la naturaleza.[51]

Aquí vemos cómo para el poeta el yo no puede conciliarse nunca con la naturaleza o no-yo; al contrario, este concepto hiperbólico de libertad lleva necesariamente a la tiranía. Es por eso que para él la libertad no puede consistir en la imposición del yo sobre el no-yo, puesto que esta imposición termina por separar aún más al hombre de su irremediable destino y con ello de su propia divinidad. Visto en términos literarios, el tono de esta lucha constituye un exceso, y por ello, como señalará posteriormente Hölderlin en su ensayo sobre los tonos poéticos, su movimiento es trágico: "El poema trágico, heroico según la apariencia, es ideal en su significación. Es la metáfora de una intuición intelectual."[52]

No es posible examinar aquí exhaustivamente el contenido de este ensayo cuya redacción es posterior a la versión que tratamos. Baste con señalar que la versión métrica en pentámetros yámbicos

---

[50] El sentido etimológico de la palabra griega ὑπερβολή (*exceso*) da lugar en castellano a dos palabras (hipérbola e hipérbole) con sentido distinto; por un lado matemático y por el otro literario. Mientras que en alemán la palabra es una sola: *Hiperbel*. En sentido matemático, la hipérbola es una sección cónica, una curva abierta de dos ramas obtenida al cortar un cono recto por un plano oblicuo al eje de simetría con ángulo menor que el de la generatriz. En el cono de Apolonio, la hipérbola es una forma circular que por su propio exceso queda incompleta. En sentido literario, la hipérbole es un tropo que consiste en exagerar, aumentando o disminuyendo la verdad de lo hablado, de tal forma que el que reciba el mensaje le otorgue más importancia a la acción en sí y no a la cualidad de dicha acción. Hölderlin se refiere constantemente a la hipérbola y al movimiento hiperbólico en su ensayo *Acerca del modo de proceder del Espíritu Poético* para referirse al momento de mayor separación entre la unidad originaria y sus partes.

[51] StA, 3, p. 187.

[52] StA, 4.1, p. 267. Trad. en Hölderlin, Friedrich, "Sobre la distinción de los géneros poéticos", en *Ensayos*, *op. cit*., p. 79.

liga directamente el proceder poético con la idea trágica de una desmesura, esta desmesura es la absoluta decisión y singularización mediante los cuales el todo se siente en las partes. Mientras más se singularizan las partes más expresan el todo: "La sensibilidad del todo progresa, pues, en el mismo grado y relación en que progresa la separación en las partes y en su centro, en el que las partes y el todo son lo más sentibles."[53]

Según Hölderlin la unidad presente en la intuición intelectual se sensibiliza en la medida en que sale de sí, en cuanto aspira a unificarse separándose. Es en esta infinita separación en donde se comunica la unidad como un ideal. La separación produce una tensión extrema que conlleva el retorno a una nueva unidad. Esta nueva unidad incorpora lo que antes se encontraba separado.

Para entender mejor esto debemos volver a nuestra analogía astronómica. La revolución copernicana iniciada por Kant habría encontrado en Fichte un continuador que introduce un aporte galileico al idealismo, un concepto de movimiento, una dinámica guiada por la acción y por la reacción. Ahora bien, la representación del movimiento implica siempre un comportamiento lineal, asintótico. Le faltaba el aporte kepleriano, una forma que conserve el orden, que le ponga límites. Así la lucha del espíritu libre con los sentidos y el mundo, que en la versión métrica es representada como la lucha entre la luz y las tinieblas, no puede alcanzar nunca una satisfacción mientras sea desmesurada.

Me alegraba la violenta lucha
En la que la luz combatía con las tinieblas
Pero yo luchaba más que por transmitir
concordia y paz sublime
a las fuerzas que se agitan turbulentas
en el corazón humano, por asir
la emoción del dominio. Tampoco atendía
a la ayuda que la naturaleza contraponía
en los quehaceres de formación,
no aceptando la entrega
con que al espíritu se ofrece a la materia.

---

53 *Ibídem.*

Quería domar, dominar quería, me dirigía a los otros
Y a mí, con recelo y con rigor.[54]

Pues bien, si el problema de la *GWL* era justamente una desmesura violenta contra la naturaleza, una expansión ilimitada, es necesario reconocer entonces una fuerza que contenga el movimiento expansivo de su actividad. La contienda, la tensión extrema entre expansión y contracción sólo puede ser salvada por un nuevo principio: el amor.

Cuando nuestro espíritu empezó sonriente,
Alejose del vuelo en libertad
De los seres celestes
Y descendió a la tierra desde el Éter,
Y la abundancia se desposó con la pobreza,
El amor nació entonces. Esto ocurrió
El día en que Afrodita surgió de las aguas.
El día en que el bello mundo comenzó para nosotros
Comenzó para nosotros la necesidad de la vida,
Y cambiamos la conciencia
Por nuestra pureza y nuestra libertad.[55]

El día en que nos convertimos en seres conscientes perdimos nuestra inocencia y con ella nuestra libertad, pero al mismo tiempo se nos hizo visible la belleza; sólo el amor a la belleza puede sosegar el impulso desatado, sólo el amor hace posible la unidad de los contrarios. Pero el amor puede ser también apremiante cuando no está equilibrado, cuando busca alcanzar sin mediaciones su objeto de deseo. Sólo el tránsito de la esfera de la naturaleza a la esfera del espíritu nos puede hacer patente la belleza verdadera. Es aquí donde asíntota e hipérbola se tocan, es aquí donde las esferas condicionadas pueden comunicarse entre sí. Hölderlin tomará el concepto kepleriano de *via excentrica* para aludir al movimiento que

[54] StA, 3, p. 187.
[55] StA, 3, p. 193.

debe realizar el hombre en orden a alcanzar la belleza deseada. Este movimiento siempre conlleva la pérdida y el reencuentro, pero también la posibilidad del tránsito de una esfera a la otra. Si la vía fuese meramente circular, entonces no sería posible una relación entre ambas y no habría conciencia. Es en la excentricidad donde se manifiesta el carácter finito del hombre, carácter inaceptable en un principio pero asumido en un final. La aspiración asintótica y la desmesura hiperbólica deben dar lugar entonces a la elipse como el movimiento que contiene el impulso infinito de serlo todo y la limitación condicionada de nuestra finitud. El paso de la hipérbola a la elipse es el paso de la forma exagerada a la armonía circular que Kepler nunca abandonó como ideal para salvar la belleza astronómica del universo. La órbita excéntrica sólo se resuelve cuando la belleza no se encuentra escindida respecto de nosotros, cuando comprendemos que en "lo pequeño se manifiesta lo más grande".[56] Por eso la belleza ha sido incorporada a la naturaleza, es en la finitud donde es posible contener el impulso de nuestro amor, es entonces cuando el hombre inicia el recorrido de interiorización del movimiento de reflexión, es un espiral que comienza a moverse, el final es el principio, el principio es el final, ahora el hombre es todo, contiene todo, es eterno, es mortal. Es por eso que el *Hiperión* rescata el epitafio de San Ignacio de Loyola: "lo divino no consiste en ser abarcado por lo más grande, sino en ser contenido por lo más pequeño".[57]

---

[56] StA, 3, p. 191

[57] StA, 3, p. 163

Bibliografía

Acosta, Emiliano, *Schiller versus Fichte. Schiller Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011.

Böhm, Wilhem, "«So dacht'ich. Nächtens mehr». Die Ganzheit des Hyperion-Romans", en *Hölderlin. Gedankenschrift zu seinem 100 Todestag*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1943.

Boeder, Heribert, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-phase*, Berlín, Dunckel und Humboldt, 2016.

Dilthey, Wilhem, *Vida y poesía*, trad. de Eugenio Imaz, México, F.C.E, 1978.

Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova método*, trad. José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987.

---, *Fichtes Werke I*, ed. Immanuel Herman Fichte, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971.

---, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Ferrer, Anacleto, *La reflexión del eremita. Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 1992.

Frischman, Bärbel, "Hölderlin und die Frühromantik" en Kreuzer, Johann (ed.), *Hölderlin Handbuch*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2011, pp. 107-116.

Goethe, Johann Wolfgang, *Werke I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Hamburg, Christian Werner Verlag, 1996.

Hegel, Hannelore, *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971.

Hegel, George Wilhelm Friedrich, y Schelling, Friedrich, "Correspondencia completa", traducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, en *Miscelanea Poliana* [en línea], N°15, 2007, consultado el 12/03/2021. URL: http://www.leonardopolo.net/docs/MP15.pdf, p.8.

Henrich, Dieter, "Hölderlin über Urteil und Sein", en *Hölderlin Jahrbuch*, Tubinga, J. C.B. Mohr, 1965/1966, pp.73-96.

---, *Der Grund im Bewußtsein Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stüttgart, Klett-Cotta, 1992.

Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Hiperión, 1990.

---, *Ensayos*, trad. Felipe Martinez Marzoa, Madrid, Peralta Editores, 1976.

---, *Hiperión. Versiones Previas*, ed. Anacleto Ferrer, Madrid, Hiperión, 1989.

---, *Poesía completa*, ed. Federico Corbea, Barcelona, Libro Nuevo, 1977

---, *Sämmliche Werke, Grosse Stutgarter Ausgabe*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954/1985.

Janke, Wolfgang, "Hölderlin und Fichte. Ein bivium zum unbekannten Gott (1794-1805)" en Maus, Albert, *Transzendental Philosophie als System, Die Auseinandersetzung zwischen 1794-1806*, Hamburg, Meiner, 1989.

Kepler, Johannes, *El Secreto del Universo*, trad. Eloy Rada García, Madrid, Alianza, 1992.

Profili, Lelia Edith, "Monismo e idealismo", en Mannina de Gamero, Liliana (ed.), *Logos e historia. Las fronteras del presente filosófico*, Mendoza, Edifil, 2017.

Reisinger, Peter, "Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel", en Bachmeier, Helmut, Rentsch, Thomas (eds.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Poesie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

Ryan, Lawrence, *Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás Pallás, Buenos Aires, Tusquets editores, 2012.

Serrano, Vicente, "Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N°10, 1993, pp. 173-194.

Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Tammineaux, Jacques, "Hölderlin en Jena", trad. María del Rosario Acosta, en *Ideas y Valores*, N° 28, Agosto del 2005.

Tilliete, Xavier, "Schelling", en *La filosofía alemana de Leibniz a Fichte*, Madrid, siglo XXI, 1984.

Waibel, Violetta, “Fichte” en Kreuzer, Johann (ed.), *Hölderlin Handbuch, Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J.B.Metzler, 2011, pp.94-104.

---, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, München, Paderborn, 2000.

Wegenast, Margarethe, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«*, Tübingen, Niemayer, 1990.



Consagradxs a la historia: controversias en torno a la *episteme* moderna en el pensamiento de Michel Foucault

Consecrated to history: controversies regarding the modern *episteme* in Michel Foucault's thought

TOMÁS BAQUERO CANO
(FACULTAD DE PSICOLOGÍA – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 16 de marzo de 2021 – Aceptado el 10 de agosto de 2021

RESUMEN: El presente trabajo gira en torno a la afirmación de Foucault según la cual se considera a sí mismo parte de la *episteme* moderna. Existen en nuestro país dos publicaciones recientes –nos referimos a Elías Palti y a Manolo Rodríguez– que discuten con aquella famosa periodización de *Las palabras y las cosas*, proponiendo un nuevo corte que no habría sido considerado por Foucault. No solamente desde el punto de vista de las ciencias humanas sino de la ciencia en general parecería haber cierto consenso en señalar una ruptura epistémica en algún momento de la primera mitad del siglo XX. En este marco, nos interesa aquí proponer una interpretación de la afirmación foucaulteana que, sin negar dichas observaciones disciplinares, intenta restituir el sentido de dicha contemporaneidad con la *episteme* moderna que Foucault seguiría sosteniendo hasta sus últimos días. Para ello, nos centraremos en dos aspectos de la misma: el rol que cumple allí el conocimiento de la historia y la paradigmática figura de Kant.

PALABRAS CLAVE: Foucault – Nietzsche – *episteme* – modernidad – Kant

ABSTRACT: This work it is about Foucault's assertion that he considers himself part of the modern *episteme*. There are two recent publications in our country -Elías Palti and Manolo Rodríguez- that argue with that famous periodization of *The order of things*, proposing a new cut that would not have been considered by Foucault. Not only from the point of view of the human sciences, but of science in general, there seems to be a certain consensus in pointing to an epistemic rupture at some point in the first half of the twentieth century. In this framework, we are interested here in proposing an interpretation of Foucault's statement that, without denying these disciplinary observations, attempts to restore the sense of this contemporaneity with the modern *episteme* that Foucault would continue to sustain until his last days. To this end, we will focus on two aspects of it: the role played by the knowledge of history and the paradigmatic figure of Kant.

KEY WORDS: Foucault – Nietzsche – *episteme* – modernity – Kant

Tomás Baquero Cano es licenciado en Psicología (UBA), maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA) y ex estudiante de Filosofía. Trabaja en investigación como becario UBACyT en problemáticas vinculadas a las condiciones históricas de la construcción de conocimiento, especialmente a través del pensamiento de Michel Foucault. Es docente en la asignatura Teoría y Técnica de Grupos de la carrera de Psicología (UBA). Es autor de *La vida no es algo personal* (Red Editorial, 2020).

"Foucault siempre ha sido, incluso en lo que más tiene de foucaulteano, un lector de Kant"

Edgardo Castro, *Prefacio a Introducción a la Antropología...*

"...más allá de la consabida disculpa de que los tiempos de Kant no son los nuestros. Pues si tomásemos tal disculpa en serio, no sé entonces qué haríamos ahora preocupándonos de su pensamiento"

Félix Duque, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*

Introducción

Hoy, la noción de *episteme* –con mayor o menor distancia del que podríamos llamar su sentido "técnico"– se ha introducido en distintas discusiones y reflexiones políticas y conceptuales como nombre general de aquello que puede pensarse en una época, de aquello que caracteriza un período de tiempo en función de sus reglas generales para ver y hablar. Pasaje a la circulación que no deja de ser hasta cierto punto llamativo, cuando, para la militancia de los años 70, *Las palabras y las cosas* era visto como un libro "de pequeñoburgués que no entendía nada".[1] Sucede quizás que, aun si la especificidad de la noción radica en una reflexión en torno a las ciencias, aparentemente árida y lejana para parte de la inquietud política, es cierto que las periodizaciones que encontramos en *Las palabras y las cosas* poseen fuertes correlatos en otros de sus trabajos. Tanto en *Historia de la locura*, *La voluntad de saber* o *Vigilar y castigar*, podemos encontrar segmentaciones temporales similares: el análisis del Hospital General y la concepción propiamente moderna de la locura, el estudio de la emergencia del biopoder, entre las sucesivas olas anátomo y bio-políticas que se consolidarían hacia el siglo XIX o, por ejemplo, el rol que juega allí la tríada ciencia-saber-poder en disciplinas como la estadística o la psiquiatría. Teniendo a la vista este marco amplio, quisiéramos dedicar este trabajo a reflexionar

[1] Canavese, Mariana, *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p.53.

en torno a las implicancias de que Foucault, al escribir *Las palabras y las cosas*, haya afirmado que se consideraba a sí mismo como siendo aun parte de la *episteme* moderna. La pequeña hipótesis que quisiéramos proponer es que, además de las consideraciones sobre el así llamado *hombre* y el sueño antropológico moderno, resulta central para este interrogante la función que el conocimiento de la historia ocupa en su pensamiento. En primer lugar, por el rol que éste cumple en *Las palabras y las cosas*. Pero también dado que, del mismo modo que el biopoder es facilitado en términos de saber por aquel famoso "umbral de modernidad biológica",[2] el conocimiento de la historia, su relato, es una cuestión central que se encuentra en juego en los mecanismos de la biopolítica, como habría observado repetidamente en el curso traducido como *Defender la sociedad*.[3]

1. La episteme moderna

Para comenzar, entonces, deberíamos en primer lugar intentar situar de modo general la noción de *episteme*. La arqueología foucaulteana tiene por objeto de estudio el saber. Esto es, no se trata directamente de disciplinas científicas ni tampoco de los conocimientos que han sido alcanzados en una época, sino del "conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva".[4] ¿Cuáles son las regularidades que, en cada época, pueden vislumbrarse como suelo común más allá de las aparentes contradicciones entre elementos que parecerían ser anacrónicos entre sí? Se trata de una pregunta sincrónica, que pone en relación los discursos de un mismo período, ya sea entre ellos o respecto a las prácticas e instituciones de su tiempo, buscando una mirada de conjunto. Se busca, a partir del análisis de esta regularidad, acceder a "aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías".[5] Al interior de este interrogante general por

---

2 Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p.135.

3 Aclaración acerca de las traducciones de las citas. En caso de haberse utilizado una traducción al español de las fuentes, consignamos al pie de página la edición correspondiente. En los casos en que referimos a las ediciones en francés, la traducción es propia.

4 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 237.

5 Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 15.

el saber –que de común acuerdo puede decirse que abarca sus publicaciones de la década del 60– es que encontramos la noción de *episteme*, cuya obra fundamental es *Las palabras y las cosas* (1966). Allí damos con una definición que podríamos llamar de "sentido amplio", y que coincide aproximadamente con lo que sería su uso más difundido: "en una cultura y a un momento dado, jamás hay más que una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Ya sea el que se manifieste en una teoría o aquel que está silenciosamente investido en una práctica".[6] Este tipo de definiciones tan laxas, sumadas a las cuestiones metodológicas, han sido el objeto principal de las críticas que el libro ha tenido en los años posteriores a su publicación: ¿es que acaso la *episteme* es una entidad separada de la que se deriva analíticamente lo que se piensa en una época?, ¿se trata de una prescripción de reglas que pesan desde el exterior sobre las prácticas?[7] Estamos ciertamente en un terreno aun fuertemente ligado a la influencia del estructuralismo que en los años siguientes comenzaría a desgajarse. Fruto de diversas interpelaciones, a modo de réplica por parte de Foucault, poseemos hoy un volumen no desdeñable de entrevistas y escritos que culminarían en la publicación de *La arqueología del saber*. En este libro, dedicado a la reflexión metodológica, encontramos un sentido más estrecho de la noción de *episteme*, según la cual se trataría de un caso particular de análisis al interior del trabajo sobre el saber y las formaciones discursivas en general. A diferencia de *Historia de la locura*, donde encontramos el análisis de las relaciones entre el saber sobre la locura e instituciones como el Hospital General, la *episteme* se dirigiría al estricto estudio de las ciencias y de sus relaciones entre sí en el marco de una época, como análisis inter-discursivo. Es entonces que puede leerse esta nueva definición: la *episteme* "es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas".[8] Desde luego, este cambio se enmarca en transformaciones más generales en su pensamiento que no se limitan a esta noción. Nos interesa este contraste simplemente para tener una aproximación a su uso no rigurosamente homogéneo.

---

6 *Ibíd.*, p. 179.

7 Al respecto, *cf.* Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; Revel, Judith (2010) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

8 Foucault, Michel, *La arqueología… op. cit.*, p. 249.

Así, la arqueología se dedica, ante todo, al estudio de las *condiciones históricas de posibilidad* del conocimiento. El carácter "histórico" es hasta cierto punto claro, se trata de que no puede decirse ni pensarse cualquier cosa en cada momento, y que allí radica el aspecto concreto o de archivo del análisis. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico y siguiendo, por ejemplo, a Edgardo Castro,[9] pensamos que al leer *condiciones de posibilidad* no deberíamos escatimar en reminiscencias kantianas. En *Las palabras y las cosas* pueden hallarse, por ejemplo, expresiones como la de "categoría de pensamiento" para referirse a este análisis de estas condiciones históricas de posibilidad.[10] Cada *episteme* poseerá ciertas condiciones de posibilidad en este sentido profundo, y así es que Foucault llegará a decir que para la *episteme* moderna la Historia será el "modo de ser de todo aquello que nos es dado en la experiencia".[11] La cercanía con el vocabulario kantiano no puede ser más explícita y, al mismo tiempo, lo que se dice no cesa de alejarse: esas condiciones de posibilidad no aspiran a universalidad de ningún tipo y, de hecho, dan lugar a existencias que son calificadas como un "centelleo precario".[12] En cierto sentido, la pregunta foucaulteana implica una reunión entre la pregunta por lo trascendental y lo histórico que nos obliga a dejar de ver allí una disyunción excluyente. De otro modo, nos dejamos llevar a críticas externas sin introducirnos en lo que está en juego en la cuestión de la *episteme*, como aquella de la que se defiende Foucault al aclarar "yo no he hecho la historia de un trascendental sincopado".[13] Sintetizando entonces, en torno a la noción de *episteme* sucede que el análisis de archivo y la reflexión histórica se reúnen con las preguntas kantianas por las condiciones de posibilidad y, además, esto sucede en distintos niveles: a veces de un modo más general, a veces restringiéndose a una reflexión estrictamente dedicada a las ciencias.

Dada la amplitud de los asuntos implicados en la *episteme* quisiéramos intentar acotarla hacia uno de sus aspectos. Pensamos que, a

---

9 *Cf.* Castro, Edgardo, "Foucault, lector de Kant (Prólogo)" en Foucault, Michel *Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

10 Foucault, Michel, *Les mots et… op. cit.*, p. 46.

11 *Ibíd.*, p. 231.

12 *Ibídem*.

13 Foucault, Michel, "Réponse à une question" en *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 677.

los fines de este escrito, es necesario destacar el fuerte componente metodológico de la noción. Antes que ser una entidad de la que se debate por su existencia, podría pensarse como una noción operativa dentro de una dinámica de investigación que permite a Foucault avanzar.[14] En este sentido, podríamos referirnos a la ejemplar capacidad de precisión y síntesis de Manolo Rodríguez: "la episteme, en la visión foucaultiana, es un ordenamiento general de saberes en la que todo lo que se conoce y se puede conocer en determinado momento histórico puede ser relacionado, sin importar el salto de registros".[15] O, como lo ha precisado el propio Foucault dentro de la revisión posterior a *Las palabras y las cosas*, la *episteme* puede pensarse como "un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones".[16] En este sentido, la afirmación de Foucault de que en cada momento histórico "jamás hay más que una *episteme*" –que hace parte de la definición que llamábamos "laxa"– revela estas controversias implicadas: ¿es *una* y por eso nos dirigimos a tratar de elucidarla o, al contrario, dado que la unidad es introducida metodológicamente a partir de una pregunta por la regularidad común a una época es entonces que damos siempre con *una*, pudiendo variar en función del modo de trabajar con el archivo? En cierto sentido, las múltiples tensiones que rodean *Las palabras y las cosas* parecerían inclinar siempre la balanza, antes que dando una última palabra, hacia aquello que permite cada vez más interrogantes. Más que introducirnos *a* la *episteme* moderna –como si se tratara de *la* arqueología de las ciencias humanas y no de *una* arqueología de ellas–, quizás se trata de la introducción *de* la *episteme* moderna, de sus alcances y sus implicancias, de sus usos, de las razones que nos harían interrogarnos por ella.

Finalmente, entonces, encontramos en la periodización de *Las palabras y las cosas* que, hacia el fin del siglo XVIII, habría nacido la *episteme* moderna. Ésta rompe con una época clásica que posee

---

[14] Desde luego, se trata de un posicionamiento en medio de una discusión sumamente ardua al interior del estructuralismo, acerca de la entidad que deba darse a los hechos de estructura. Este primado metodológico en la interpretación puede encontrarse, por ejemplo, en Bourdieu ([1980], *El sentido práctico*, trad. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015) o Descola ([2005], *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012).

[15] Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 18.

[16] Foucault, Michel, "Réponse… ", *op. cit.*, p. 676.

sus notas fundamentales en el pensamiento de lo infinito, de modo que todo lo finito se revela siempre como imperfección, por ejemplo, como los atributos del *cogito* cartesiano. De allí que la figura clásica central sea, por supuesto, Dios. La época moderna, en ruptura con ella, se dedicará al pensamiento de lo finito: se trata de una época de la *analítica de la finitud*, de una finitud constituyente de corte kantiano que, desde ahora, se toma como medida del mundo.[17] Un paso de la metafísica a las ciencias que, poco a poco, verá nacer las ciencias de lo humano: si lo finito puede conocerse a partir de lo finito, de ahora en más el análisis de la vida, el trabajo y el lenguaje otorgarían las claves de una nueva antropología. Desde entonces, lo humano devendrá al mismo tiempo sujeto fundante del conocimiento y objeto posible de él.

Dentro de este marco amplio de las ciencias humanas, como decíamos, nos interesa particularmente acentuar las notas kantianas de esta caracterización, ya que en *Las palabras y las cosas* Foucault ha escrito que "la crítica kantiana, en cambio, es el umbral de nuestra época moderna".[18] Lejos de ser un pasaje aislado –Kant no lo perdonaría– años después Foucault escribiría, en aquella entrada en la que hizo un *racconto* de sí mismo en tercera persona, que "si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant".[19] Kant es, a la vez, filósofo ejemplar en el análisis histórico de la *episteme* moderna –es decir, objeto de archivo– y herramienta de análisis para la propia conceptualización de las *epistemes*. Por otra parte y al mismo tiempo, hemos señalado que la Historia es el modo en que las cosas se dan a la experiencia para la *episteme* moderna y, a través de sus distintas derivas minoritarias, la reflexión histórica será el modo de penetrar esta reflexión kantiana hasta darle una nueva forma. Todo parecería indicar, entonces, que el propio método foucaulteano tiene una relación muy especial con la *episteme* moderna. En este sentido quisiéramos dedicarnos a reflexionar en torno a las continuidades y discontinuidades respecto de ella: ¿en qué sentido somos o no somos contemporánexs de dicha *episteme*?, ¿qué quiere decir que Foucault se haya suscripto a sí mismo como partícipe de ella?, ¿qué nos dice que una de las últimas producciones de

---

17 *Cf.* Foucault, Michel, "L'analytique de la finitude" en *Les mots... op. cit.*

18 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 257.

19 Citado por Castro, Edgardo, "Foucault, lector de Kant...", *op. cit.*, p. 29.

Foucault, dedicada precisamente a la crítica del presente, haya sido un retorno a la pregunta kantiana por la Ilustración? Desde luego, ha habido cambios fundamentales en su pensamiento en todo este trayecto, y el sentido de esta referencia a la obra de Kant no es el mismo. Se trata aquí simplemente de señalar la permanencia del autor a pesar de la transformación de los interrogantes, de tomarla como hilo conductor para postular una interpretación en torno a la cuestión de la *episteme* moderna. Como ha escrito Foucault en *El nacimiento de la clínica*, pensamos que la nota fundamental de esta pertenencia se encuentra en esto que parece ser al mismo tiempo aquello de lo que queremos tomar distancia y las herramientas que poseeríamos para hacerlo: "estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho".[20]

2. Querellas en torno a la episteme moderna

Dentro de este marco general de la arqueología, podemos ahora preguntarnos por las afirmaciones foucaulteanas en torno a su pertenencia a la *episteme* moderna. Resulta de mucho interés aquí que, según hemos intentado destacar, la noción de *episteme* tiene un fuerte carácter metodológico. En cierto sentido, se podría decir que la mayor parte de su valor proviene de los interrogantes que hace posibles y de los estudios concretos, de archivo, a los que logra dar cuerpo y lugar. A nuestro entender, esto sitúa la interrogación por nuestra relación con la *episteme* moderna en un nivel particular: no se tratará tanto, creemos, de que sea cierto o no que estemos aun en esta *episteme*, sino más bien de cuál es el sentido de afirmar esto, para qué, qué herramientas o limitaciones podría ocasionar.

Contamos en nuestras latitudes con al menos dos sesudos trabajos que, con mucho rigor y razones precisas, han discutido esta pervivencia de la *episteme* moderna. Nos referimos, desde luego, a Elías Palti y Manolo Rodríguez. En su libro *Una arqueología de lo político*, Palti introduce como hipótesis original que, tras la *episteme* clásica y la moderna, podría ubicarse un quiebre en el siglo XX que daría lugar a la así llamada Era de las Formas. Ella "surge en el siglo XX

[20] Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 17.

como resultado del quiebre de los supuestos evolucionistas-teleológicos propios de la Era de la Historia –un giro conceptual que pasó inadvertido en la reconstrucción arqueológica de los sistemas de saber que realizó Foucault".[21] Este corte se vería, por ejemplo, en la física de los campos que culmina con la teoría general de la relatividad, o en la corriente gestáltica en psicología, bajo nociones como las de *totalidad* y *estructura*. Esta lectura del siglo XX permitiría pensar, por ejemplo, la pertenencia al mismo suelo común de líneas de pensamiento comúnmente opuestas como lo son la fenomenología y el estructuralismo. Es decir, la ruptura con la *episteme* moderna está en este caso al servicio de pensar –de un modo estrictamente foucaulteano, fiel a su método– las regularidades subyacentes por debajo de las contradicciones aparentes en el siglo. Perspectiva que, por supuesto, sería imposible esperar del autor que ha publicado en 1966 *Las palabras y las cosas*, en medio del propio siglo. En el caso de Rodríguez se trata, a trazo grueso, del sitio que la estadística podría haber ocupado en el trabajo arqueológico foucaulteano. Si bien se trata de una cuestión no menor en el devenir de la biopolítica, ésta habría tenido consecuencias más extensas que las entrevistas por Foucault, propias de la ruptura efectuada por la cibernética: "la estadística va mucho más allá, y aquí es donde comienza la construcción de un archivo distinto al que construyó Foucault para la episteme moderna".[22] Es curioso que, en algún sentido y si bien los autores no lo afirman de este modo, podría pensarse que allí se encuentra presente este primado metodológico de la noción de *episteme*. Es decir que, en tanto método de trabajo, antes que dar con ciertas estructuras formales dadas de una vez y por todas, permanece como un interrogante abierto que es incluso capaz de transformarse a sí mismo. Por ejemplo, en la mirada de Palti sobre la relación entre la fenomenología y el estructuralismo, repitiendo el gesto de buscar este espectro común a una época allí donde las lecturas rápidas solamente ven esfuerzos separados. O bien, en el caso de Rodríguez, aprovechando la maleabilidad de un archivo que no se encuentra determinado de antemano al trabajar con la noción de *episteme*, avanza en un trabajo que le permite nuevos campos de indagación:

---

21 Palti, Elías, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2018, p. 16.

22 Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 63.

trazar un estudio arqueológico que recupere el lugar central de la teoría de la comunicación, la termodinámica y la Teoría Matemática de la Información.

A nuestro entender, estos dos casos son a todas luces foucaulteanos. En el sentido de que, si discuten las periodizaciones del francés, lo hacen ante todo abandonándolo para conservar su espíritu. Por eso, antes que contradecirse o disputarse, pensamos que, desde una metodología arqueológica, suponen vías simultáneas e independientes de indagación, según diferentes intervenciones sobre el presente, según los diferentes modos de realizar esos saltos de registro de los que hablaba Rodríguez. En el caso de Palti, intentando pensar la especificidad latinoamericana; en el de Rodríguez, un mundo tendido sobre algoritmos. Ahora bien, no pocas de las razones aludidas por estos dos autores habrían estado también a la vista de Foucault: la teoría de los campos, la cibernética, las modificaciones en biología molecular. De hecho, tenemos el caso de Deleuze que, con una distancia temporal que no puede considerarse extensa, pensaba ya estos usos de su pensamiento. Si Foucault puntuó especialmente la literatura, agregará Deleuze como parte de este cuadro arqueológico que

> ha sido necesario que la biología se transforme en biología molecular, o que la vida dispersada se agrupe en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo dispersado se agrupe o se reagrupe en las máquinas de tercer tipo, cibernéticas e informáticas.[23]

A pesar de todas estas posibilidades, contamos con un Foucault que –ya no en 1966 sino en 1984– sigue viviéndose kantiano respecto al modo de interrogar sobre el presente. Creemos entonces que, sea cual fuere la posición que adoptemos, lo cierto es que aquí se encuentra un problema no fácilmente soluble. A través de esta perspectiva metodológica, no se trataría de las razones por las cuales cierto recorte histórico sería más o menos cierto, sino de la utilidad práctica que tiene, para un estado de cosas, adoptar una u otra perspectiva. Un poco, quizás, como decía Deleuze, sabiendo que "en un sentido una objeción siempre viene de afuera. Si no, se la hubieran hecho ellos mismos. Las personas no son idiotas".[24] Habría que con-

---

[23] Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 168.

[24] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 363.

fiar, entonces, en que esta afirmación tiene sus razones, para poder preguntarnos cuáles son. ¿Qué hace insistir a Foucault en lo que da a pensar la continuidad con la *episteme* moderna, en los beneficios o los dolores de considerarse habitando –al menos hasta cierto punto– un mismo orden que Kant? Como ha dicho también Deleuze, "una época no es una forma vacía. Si hablo de época clásica, es respecto a tal o cual problema. Es muy variado, un mismo periodo puede formar una época por relación a tal dominio o a tal corpus y no formarla por relación a tal otro".[25] Podemos preguntarnos, entonces, por el problema que hace época aquí para Foucault.

La pregunta que queremos introducir –y que no es solo un juego de palabras– sería: ¿cómo se piensa la ruptura histórica con la época que, precisamente, vio nacer la idea de una ruptura histórica? Este interrogante, pensamos, se encuentra en el centro de la tensión que Foucault y su propio filosofar histórico poseen en relación a la *episteme* moderna. Hacia fines del siglo XVIII, afirma Foucault, se habría dado comienzo a "una positividad de la cual nosotros, sin duda, no hemos salido por completo".[26] Acaso inquiete, por ejemplo, que este sea el adjetivo elegido para el trazo del período. Quizás llamarnos modernxs produzca hoy aún más extrañeza que en la década del 60. Sin embargo, la observación de Foucault va más allá de la crítica genérica de eso que llamamos *modernidad*. Nos habla del umbral que va de la "época clásica" a la "modernidad", y acota: "pero poco importan las palabras mismas –digamos de nuestra prehistoria a eso que nos es todavía contemporáneo".[27] Lo central sería, en todo caso, una ruptura que habría instaurado un nuevo orden del pensamiento, cuya positividad estaría signada por el sueño antropológico y un determinado conocimiento ligado a la historia. Por cierto, no se trata simplemente de un suelo homogéneo que se habría abierto continuando sin más hasta nuestros tiempos. Respecto a la figura del *hombre*, tanto la etnología como el psicoanálisis se sitúan en *Las palabras y las cosas* como esbozos fundamentales de fugas de dicha *episteme*. El *leitmotiv* de la obra, como es sabido, es precisamente el anuncio de la pronta muerte del hombre. Sin embargo, es llamativa la filiación entre ciertas notas fundamentales de esta *episteme* y

---

[25] Citado por Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras…*, *op. cit.*, p. 76.

[26] Foucault, Michel, *Les mots…*, *op. cit.*, p. 232.

[27] *Ibíd.*, p. 315.

las herramientas que Foucault pone en juego para direccionar estos posibles fines de la misma. ¿Qué relación posee con el propio pensamiento de Foucault, aun cuando se sitúe en una estela crítica? Todo sucede como si aquella afirmación sobre el estar consagradxs a la historia de manera histórica nombrara esta suerte de coincidencia paradójica entre lo que se critica y las herramientas a partir de las cuales se intenta llevar adelante esta crítica. Paradoja que será persistente en su obra, pues unos años después encontramos aquel pasaje de *Vigilar y castigar* donde declara estar haciendo una "historia del presente"[28] y, por supuesto, encontramos luego en *¿Qué es la Ilustración?* la pregunta por una posible ontología de nosotrxs mismxs que es, al mismo tiempo, una ontología del presente. Intentemos, entonces, perseguir esta línea particular de las consideraciones sobre la *episteme* moderna, centradas en la cuestión de la Historia.

3. El dispositivo histórico

Para situar la cuestión de la Historia en el pensamiento de Foucault, a propósito del interés que nos convoca, quisiéramos tomar dos vías simultáneas. Por un lado, una estrictamente arqueológica, ligada a *Las palabras y las cosas*, que estaría centrada en la noción de *saber*, en el trabajo sobre determinados cuerpos de conocimientos y que atiende especialmente a los cortes sincrónicos para sus análisis. Por otro, una ya teñida por la pregunta genealógica, que incorpora la noción de *poder* y que atiende particularmente a las lecturas diacrónicas de la historia, presente en el curso que ha sido traducido como *Defender la sociedad*. Desde un punto de vista arqueológico –es decir, pensando la historia en tanto disciplina de conocimiento– Foucault observa que antes de la época clásica el trabajo de quienes escribían la historia se asemejaba a aquel efectuado al confeccionar los anales, dedicado a repetir y registrar lo que ha sido visto. Refiriéndose a la historia natural, por ejemplo, indica que su trabajo "no se definía tanto por la mirada como por la repetición".[29] Hacia el siglo XVII se introducirían una serie de transformaciones que, poco a poco, buscarían abrir espacios específicos de claridad:

---

[28] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 40.

[29] Foucault, Michel, *Les mots…*, *op. cit.*, p. 143.

distinciones concretas que comienzan trabajos de archivo, clasificaciones exhaustivas pero acotadas. Al decir de Foucault, se trata de una nueva manera de hacer historia que implica cierta articulación del discurso y la mirada en la captación de las cosas. A lo largo del siglo XVIII, este nuevo enciclopedismo ilustrado, que se habría visto reflejado en bibliotecas y archivos, habría abierto las puertas a un siglo XIX dedicado a una historia con pretensiones de verdad, exhaustivamente atento a la rigurosidad de los hechos. Es así que, a partir del siglo XIX, la *Historia* "no debe entenderse aquí como la recopilación de las sucesiones de hecho, tal como ellas han podido ser constituidas; es el modo de ser fundamental de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, poseídas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para eventuales conocimientos, y para ciencias posibles".[30] La Historia, en la *episteme* moderna, es el modo de ser de las cosas, la forma en la que se dan a la experiencia. Antes que ser una relación meramente temporal, cronológica, la historia es aquello que define el ser de las cosas que pueden conocerse. En este sentido, nos dice, si la época clásica pensaba a partir de una metafísica que intentaba recorrer la distancia entre las cosas naturales y la Naturaleza, o entre la errada percepción humana y el entendimiento divino –pensemos, por ejemplo, en Descartes–, a partir del siglo XIX este procedimiento existiría entre la historia y la Historia. La historia toma a su cargo dos cuestiones distintas que, según Foucault, forman una grieta que quizás no haya podido salvarse nunca: por un lado, la historia se ocupa del registro y la memoria de la sucesión de los hechos acontecidos, por otro lado, es esta suerte de ámbito en el cual se busca reconocer el modo de ser de las cosas, aquel al cual se le pide que responda a la pregunta acerca del sitio que ocupan en el mundo (o el que deberían ocupar).

En primer lugar, entonces, la historia en la *episteme* moderna ocupa el sitio de una torsión en el *saber*: hace parte de una transformación mayor de lo que es posible pensar. Es, como habíamos mencionado, el nuevo modo en que las cosas se dan a la experiencia. Por otro lado, sabemos también que, en el pensamiento de Foucault, toda transformación en el saber implica efectos en aquel par indisociable que es el poder. Así como las transformaciones en la estadística o el conocimiento biológico permiten intervenciones sobre el cuerpo

---

30 *Ibíd.*, p. 231.

social antes impensadas, esta transformación de la Historia producirá sus efectos. Para seguir estos *efectos* es necesario abandonar *Las palabras y las cosas* y dirigirnos, diez años después, a sus cursos en el Collège de France. ¿Qué mutación en los efectos del saber histórico sobre las otras prácticas corresponden a estas transformaciones ya delimitadas por la arqueología? Si en su sentido tradicional la historia se trataba de contar la gloria ininterrumpida de poder, de dejar registro de las hazañas y la magnificencia del soberano, a partir del siglo XVII comenzará a nacer una historia que "formula la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres".[31] Si hasta entonces se trataba de la historia del poder, ahora comenzaba –paralelamente, por supuesto– la de sus abusos. El postulado de que "la historia de los fuertes acarrea consigo la historia de los débiles va a ser sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de los otros".[32] Esta especificidad del saber histórico se torna un territorio posible para habitar por parte de las prácticas sociales en general, para las maneras de vivir y resistir: el discurso histórico ahora "desgarra la sociedad".[33] Así, a partir del siglo XVII y acentuadamente hacia el XVIII, Foucault ubica la emergencia de una sociedad "cuya consciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras".[34] Así como la biopolítica requiere de la estadística, comenzaría aquí a surgir lo que será otro de sus puntos de apoyo: el relato histórico. Éste habría tocado el saber administrativo monárquico, haciendo posible algo que para Foucault es una de las estrategias más recurrentes en las disputas en relación al poder: *confiscar* ciertas fuerzas, darles un sentido distinto al que tenían. Llegado cierto punto, nos dice, "el relato histórico y el cálculo político (...) tienen el mismo objeto".[35]

Hay una cosa en común entre estas dos miradas que parten o bien del *saber* o bien del *poder* que es, por así decirlo, la extrañeza con la que se nos presentan las formas anteriores a la *episteme* moderna y, como contracara, la familiaridad de esta última. En gene-

---

31 Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Pons, Buenos Aires, FCE, 2001, p.72.

32 *Ibíd.*, p. 71.

33 *Ibíd.*, p. 74.

34 *Ibíd.*, p. 79.

35 *Ibíd.*, p. 159.

ral, las observaciones históricas foucaulteanas se aparecen como el saber ya sabido de la clínica psicoanalítica: luego de que ese cambio ha acontecido, nos parece imposible imaginar que no sea algo obvio desde siempre, que existió un momento en que no resultaba obvio el hecho de que el conocimiento del pasado fuera una forma de intervención política. La novedad que se introduce, para Foucault, es esa:

> Se trata, por eso mismo, de modificar, en su propio dispositivo y su equilibrio actual, las relaciones de fuerza. La historia no es simplemente un analizador o descifrador de fuerzas, es un modificador. Por consiguiente, el control, el hecho de tener razón en el orden del saber histórico, en síntesis, decir la verdad de la historia, significa, por eso mismo, ocupar una posición estratégica decisiva.[36]

Tanto se desee privilegiar el punto de vista político o el epistémico, vinculado a las ciencias en general, desde esta perspectiva el fin del siglo XVIII ha visto nacer una transformación profunda de los modos del pensamiento que Foucault no duda en nombrar como uno de los más radicales de la historia de occidente. Liberado este demonio oscuro y glorioso que es la Historia, "esta cuestión apremiará incansablemente la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá".[37] La magnitud de la transformación del fondo a partir del cual pensamos haría incluso difícil precisar sus implicancias, sus continuidades y distancias con respecto al presente, o al menos al de 1966. "De Hegel a Nietzsche", nos dice Foucault, coincidiendo con el título de la canónica obra de Löwith que, entre otras cuestiones, se dedica a situar las coordenadas de ese "sexto sentido" del siglo XIX que ha sido, precisamente, el sentido histórico.[38] Escribe allí, en 1939, que "todavía hoy el historicismo, entendido como creencia en el sentido de la historia, constituye la religión de la gente «culta», cuyo escepticismo es demasiado débil como para poder prescindir de toda fe".[39] Es claro que todo historicismo humanista o con esta fe providencial en el progreso está hoy puesto en entredicho luego de las políticas concentracionarias en nombre de la razón del siglo XX.

---

[36] *Ibíd.*, pp. 160-161.

[37] Foucault, Michel, *Les mots…*, *op. cit.*, p. 232.

[38] Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2012, p. 238.

[39] *Ibíd.*, p. 284.

Sin embargo, a nuestro entender, la agudeza de la pregunta arqueológica va más allá: no se pregunta ni por el conocimiento actual ni tampoco por la opinión general, baja más hondo a las condiciones mismas que hacen posibles, incluso, las divergencias sobre estas cuestiones. Kant, en su texto titulado "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", considera que el diagnóstico histórico para la humanidad no puede tener más que tres opciones: o vamos en "retroceso", o nos encontramos en un "estancamiento", o nos dirigimos decididamente hacia el "progreso".[40] Quizás podría pensarse que las imágenes distópicas de la industria cultural son efectivamente contradictorias con un orden del pensamiento ligado a las preguntas por el progreso humano hacia lo mejor. Sin embargo, tal vez sea más preciso pensar que estas expresiones tal vez hagan parte de un suelo común que, a falta de la posibilidad de pensar de nuevo, siguen explotando los posibles de esta vieja *episteme*.

La exasperación foucaulteana, creemos, no tiene que ver con que esto no pueda pensarse críticamente. La crítica y la distancia con estas ideas de progreso de la Historia pueden ser abismales y agudas, lo que es distinto a poder concluir, entonces, que nos encontramos en un punto de partida distinto para el pensamiento. Lo que sucede, en todo caso, es que buena parte de las herramientas histórico-críticas con las que intentamos preguntarnos por lo actual para lograr percibir esa ruptura con eso que ya no somos provienen de esta época respecto a la que buscamos distancia. Habrá que ver si la genealogía nietzscheana puede ser finalmente aquí el parteaguas, pero hasta este punto se trata de la formulación ejemplar de *¿Qué es la Ilustración?* cuando Foucault la comprende, a partir del escrito de Kant, ante todo como una "actitud crítica" que busca responder a la pregunta *¿qué pasa hoy?* Siendo así, se pregunta Foucault, ¿puede la pregunta ilustrada llevar su crítica más allá de sus orígenes para convertirse en una suerte de dispositivo que trascienda la *episteme* que le ha dado origen? En todo caso, no se duda de las virtudes de la crítica histórica y de su efectividad política, al contrario, pero reconocer esta eficacia como algo dado por supuesto –siguiendo *Defender la sociedad*– es precisamente mantener nuestras raíces en la *episteme* moderna. Creemos que la diferencia en los trabajos de

---

[40] Kant, Immanuel, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en *Filosofía de la historia*, trad. Imaz, Madrid, FCE, 1985, p. 98.

Foucault, eso que hace que sean más un filosofar histórico que historia a secas, es que esta tensión respecto a sus propias preguntas se mantiene.[41] Al mismo tiempo que se sirve de la historia, se introduce la pregunta, contra sí, acerca de las razones por las que se recurre a ella con tanta naturalidad. Por así decirlo, pensamos que, en Foucault, el *pensar de otra manera* es una exigencia primera, y que explorar su posibilidad implica quizás, antes que "liberarnos" de algo –sea la historia, sea el poder– conservando lo que somos, la posibilidad de "perder el rostro".[42] Lo que está en discusión no es, en términos históricos, que haya o no entrado en crisis eso que llamamos *modernidad*. En todo caso, se trata de esta pregunta histórico-filosófica acerca de las condiciones históricas de posibilidad a partir de las cuales efectuamos este movimiento crítico. ¿Se trata de romper con la idea de ruptura histórica? Resonando con aquella ironía final de *La voluntad de saber*, pero haciendo justicia también a ésta, Germán Prósperi ha escrito: "¿Ironía del dispositivo histórico: nos hace creer que en su superación reside nuestra liberación?".[43]

4. La muerte del hombre o de Kant a Nietzsche

> *"En una luz de la que no se sabe todavía si reanima el último incendio, o si indica la aurora, se ve abrir eso que es quizás el espacio del pensamiento contemporáneo. Es Nietzsche, en todo caso, quien lo ha quemado para nosotros"*
>
> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*

¿En qué sentido la reflexión sobre la *episteme* moderna, la reflexión crítica desde y hacia ella, supondría la posibilidad de un nuevo pensar? Este aspecto al mismo tiempo prometedor y amenazante de dicha ruptura adopta una suerte de armonía paradójica en Foucault: el deseo de pensar de otra manera es, al mismo tiem-

---

41 *Cf.* Yuing Alfaro, Tuillang, *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar, Centales Ediciones, 2017.

42 Foucault, Michel, *La arqueología…*, *op. cit.*, p. 30.

43 Prósperi, Germán, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019, p. 20.

po, el deseo de ya no ser nosotrxs mismxs. El "filosofar histórico" foucaulteano –para utilizar aquí justamente la expresión de Nietzsche– tendría la tarea de "diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado".[44] Es decir, ¿cómo saldríamos de la *episteme* moderna afirmando que nuestra cuestión *actual* ya no es esa cuando se trata precisamente de la época cuya actualidad era la pregunta por lo actual? Siguiendo la observación de Foucault de que es Nietzsche la ocasión de ver nacer un *pensamiento contemporáneo*, intentaremos entonces demorarnos en el sitio que éste ocuparía respecto a la *episteme* moderna.

Como ha dicho Foucault luego de la publicación de *Las palabras y las cosas*, "mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo".[45] Esto es, deshacernos de la figura moderna de lo humano aspirando a ser sujeto de libertad en posesión de sí gracias al conocimiento de su propia existencia. A lo largo del siglo XIX, la humanidad se habría percibido a sí misma como habitante de una finitud viviente que es su cuerpo biológico, de un lenguaje con leyes que le son propias y que posee un sistema con una historia extensísima al punto en que nos antecede como un gran sistema que nos usa más de lo que lo usamos a él, de un trabajo del cual se encuentra desposeída incluso antes de haber concluido su labor, parte de una institución social que la antecede. En cada uno de estos sitios, la humanidad descubriría que eso que llama pensamiento posee múltiples raíces en regiones oscuras e impensadas, en grandes procesos históricos en la lengua, la economía y la biología que sientan las bases para un pensamiento del cual no se decide sino en función de este suelo común. La pregunta, entonces, a partir de estas condiciones, es "¿cómo puede hacerse que el hombre piense eso que no piensa?".[46] No aquello que es ajeno al pensamiento, sino aquello que precisamente lo constituye. No es una invitación a que el pensamiento se devele, ahora sí, por completo, recibiendo también este aspecto impensado, sino el fin de esta esperanza en la especulación reflexiva, la muerte de la confianza en el pensamiento que se piensa a sí mismo para conocerse.

---

[44] Foucault, Michel, "Foucault responde a Sartre" en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 122.

[45] Foucault, Michel, "A propósito de *Las palabras y las cosas*" en *Saber y verdad*, trad. Varela y Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, p. 35.

[46] Foucault, Michel, *Les mots…*, *op. cit.*, p. 334.

Uno de los nombres que irían en contra de la *episteme* moderna, del sueño antropológico, es entonces el de la *muerte del hombre*. Pero, a nuestro entender, de allí se desprenden dos modos distintos de hablar de esta ruptura. Por un lado, puede pensarse, al modo de Palti o de Rodríguez, como una cuestión práctico-investigativa: es cierto que las ciencias y el pensamiento en general del siglo XX responden a regularidades que, al ser exploradas, revelan discontinuidades respecto al siglo precedente. Por demás, lo humano se ha descentrado respecto al sujeto de consciencia y libertad que antaño deseaba el humanismo, con las implicancias que esto posee no solamente en la política sino también en las ciencias que adoptarán una nueva posición estratégica para transformar lo actual. Ahora bien, es claro también que esto no quiere decir que la delimitación de un corte nos libere de los fardos de sus saberes: sabemos también que una época acosada por enfermedades zoonóticas propias de una política fanáticamente antropocentrada se encuentra lejos de esta caída. En este sentido, en segundo lugar, la cuestión de la *muerte del hombre* y la emergencia de una forma que no sea ni Dios ni la humana va más allá de la pregunta por las condiciones históricas del conocimiento disciplinar. Ella, al decir de Deleuze, "es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto".[47] Se trataría de una transformación que, en principio, se la comprende "negativamente" como "una forma que ya no sería ni la forma-Dios, ni la forma-hombre".[48] Así como no se trata de que eso que llamaríamos humanxs no existieran en el siglo XVII sino que "existían de otra manera",[49] también se tratará de saber si es posible existir y pensar de otra manera. Este segundo modo de plantear la cuestión de la distancia con la modernidad, a nuestro entender, es un interrogante que parte de la propia *episteme* moderna, reconociendo en ella sus raíces, en busca de nuevas formas emergentes aun incalculables. Es decir, que "el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma".[50]

En este sentido, pensamos que es necesario sostener que el posicionamiento de Foucault respecto a la modernidad es ambiguo o

---

47 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 170.

48 Deleuze, Gilles, *El poder: curso sobre Foucault II*, trad. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 216.

49 *Ibídem*.

50 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 168 (subrayado en el original).

que, al menos, no tiene la forma de una ruptura simple y tajante. Es cierto que Foucault afirma que la razón "sólo tendrá un efecto emancipador a condición de liberarse de sí misma"[51], pero también es cierto que esto no es una apología de la irracionalidad. Este "liberarse" es precisamente lo problemático en Foucault: la libertad no es algo que apela a un afuera de la racionalidad, sino en todo caso un trabajo de la racionalidad sobre sí misma. Se trata de la razón "a la vez como despotismo y como luz".[52] ¿En qué sentido la pregunta histórica por el presente, tal como inquietaba a la Ilustración, nos incumbe hoy? Ella vuelve, nos dice Foucault, "como una forma de que Occidente tome consciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso, pero también como una forma de interrogarse sobre sus límites y los poderes de los que ha hecho uso".[53] La crítica histórica que Foucault se propone tiene esos dos sentidos: ¿cuál es la libertad posible hoy?, pero también, ¿cómo interrumpir la inercia con las violencias que esta racionalidad volcada a la historia ha ocasionado?

La distancia crítica con el humanismo y con la transformación de fines del siglo XVIII que lo ha hecho posible es más clara, vemos las rupturas disciplinares. A esto, y según nuestra interpretación, nos interesa añadir la lectura conjunta con aquel tardío escrito de Foucault en donde la reflexión histórica se encuentra al servicio de la pregunta por lo actual. Es allí que, como hipótesis, proponemos vislumbrar esta extraña pero posible continuidad con la *episteme* moderna. Todo sucede, en algún sentido, como si la somnolencia con la que se retorna una y otra vez al sueño antropológico pesara también sobre el trabajo de la historia. En ambos aspectos, pues, puede Nietzsche pensarse situado en esta posible nueva aurora del orden del pensamiento. En *Las palabras y las cosas* encontramos que Nietzsche es quien, partiendo de la *episteme* moderna, ha ido contra esta constricción que supone la utopía del término de la Historia: "retomó la gran cadena continua de la historia, pero para curvarla en el eterno retorno".[54] La Historia como modo de darse del ser de las cosas habría sido entrevisto como un mal propio de su tiempo. Al volver sobre su propia obra,

---

51 Foucault, Michel, "La vida: la experiencia y la ciencia", trad. Pons, en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 256.

52 *Ibíd.*, p. 257.

53 *Ibídem*.

54 Foucault, Michel, *Les mots…*, *op. cit.*, p. 275.

Nietzsche dirá que en sus *Consideraciones intempestivas* "el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo [XIX], fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia".[55] Sabemos, pues, que la genealogía nietzscheana es una de las canteras a partir de las cuales se va contra Kant. Burlonamente, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que la necesidad de abandonar los fundamentos puros y universales del bien y el mal en favor de un trabajo histórico le resulta tan incontenible que "casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*".[56] Dado este sentido histórico enfermo, parecería ser efectivamente posible, para el diagnóstico filosófico de Foucault, aplicar como tratamiento una perspectiva genealógica de la historia. A lo que se apela ante el sometimiento y la dominación no es a la clarividencia del fin de la historia, sino a esta disolución en la contingencia que ofrece la genealogía: "el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se basa en ningún absoluto".[57] Y agrega: "el sentido histórico está mucho más cerca de la medicina que de la filosofía".[58] Vamos efectivamente de Kant a Nietzsche: al decir del segundo, esta pregunta por lo actual, volviendo a la tarea diagnóstica, a la crítica del presente, buscaría "actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro".[59]

Ahora bien, ¿cómo deberíamos entender este actuar contra *nuestro tiempo* a partir de la lectura de un Foucault que se piensa a sí mismo contemporáneo a la *episteme* moderna?, ¿cómo pensar la tarea genealógica en aquel que se inscribía a sí mismo en la tradición de la filosofía crítica kantiana, que ha permeado lo trascendental con lo histórico para engendrar una suerte de pregunta híbrida? Tal vez –arrojando una idea que merecería una argumentación mucho más extensa que la que este breve escrito nos permite– pensamos que sería interesante leer estos pasajes de *La genealogía de la moral* como una suerte de esbozo de esta intervención de lo trascendental por lo

---

55 Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2005, p. 83.

56 Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2016, p. 28.

57 Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica de poder*, Buenos Aires, La Piqueta, 1992, p. 19.

58 *Ibíd.*, p. 22.

59 Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 39.

histórico que encontraremos en Foucault. Allí donde, en una suerte de ludismo de las ideas, se entra a la sala de máquinas kantiana a volver inoperosas las formas universales, se introduce contingencia en el ámbito trascendental. En todo caso, la cuestión sería preguntarnos si en esto se trata de un distanciamiento de la *episteme* moderna o de la exploración, al decir de Foucault, de su último incendio.

A modo de cierre: siempre fuimos parte de la episteme moderna

La pregunta en torno a la posibilidad de un nuevo pensar recorre la obra foucaulteana de principio a fin. Reconocemos esa extraña inquietud que, al mismo tiempo que se pregunta por las condiciones históricas en las que emergieron nuevas formas para el pensar en el pasado, no cesa de hacer, como él mismo ha dicho, historia del presente. Aquella curiosa elección que es el afirmarse en el deseo de perder el rostro: el preguntarse por lo que puede pensarse hoy, foucaulteanamente, implicaría –como ha escrito en *Las palabras y las cosas*– dirigirse a "esta evidente división más acá de nuestras convicciones, allá donde estas nacen y se justifican".[60] Ir hacia un suelo anterior a aquello que pensamos, aquel de las bifurcaciones en el orden del pensamiento que son las condiciones que nos permiten esa pregunta. La evidente paradoja ante unas condiciones históricas de posibilidad que permiten la reflexión sobre sí mismas y en sus propios términos quizás sea efectivamente una de las tensiones más persistentes en este exilio de sí mismo que es el pensamiento de Foucault.

En aquel curso dedicado en buena medida al *relato histórico*, *Defender la sociedad*, Foucault comenta que "la Edad media ignoraba, desde luego, que era la Edad Media. Pero también ignoraba, por decirlo así, que ya no era la Antigüedad".[61] Del mismo modo que con el así llamado *hombre*, no se trata de decir que éste en el siglo XVII no existía, pero sí de preguntarnos por los modos en que estas transformaciones aun definen condiciones de nuestro pensar. Desde luego, el nombre de las épocas, el establecimiento de cortes, no es sim-

---

60 Foucault, Michel, *El nacimiento…*, *op. cit.*, p. 11.

61 Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 75.

plemente una cuestión nominal: no son nuevas perspectivas sobre hechos dados de antemano sino problematizaciones a partir de las cuales "el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada".[62] Si Foucault se vivía contemporáneo a estas preguntas, quizás sea porque pensar la *episteme* moderna, en este aspecto ligado a la historia, es de algún modo el recorrido por los límites mismos de lo que nos es posible pensar. Pensar esta *episteme* invita al trabajo sobre nuestras propias condiciones históricas del pensamiento que, aun con herramientas teóricas para puntuar, no nos permiten tomar distancia en un sentido más profundo. Como ha expresado bellamente Foucault:

> Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Nos condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, como mucho, nos permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontrábamos en la vertical de nosotros mismos.[63]

Es sabido que no es sencillo –y probablemente tampoco deseable– instalar rápidas continuidades en el pensamiento de Foucault, al modo de un sistema o un programa teórico. Judith Revel, por ejemplo, insiste en la importancia de servirse de los distintos géneros de intervención –sus libros, cursos, entrevistas– en función de diversos fines investigativos; dar lugar a un diálogo con aquel *pensamiento de lo discontinuo*.[64] En este caso, nuestra lectura puntúa fuertemente sobre aquella intervención de sus últimos días: el texto *¿Qué es la Ilustración?* de 1984. Allí, Foucault señala que el homónimo texto kantiano publicado exactamente doscientos años antes es el inicio de "la reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia".[65] Todo

---

62 Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2 El uso de los placeres*, trad. Soler, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 18.

63 *Ibíd.*, p. 17.

64 *Cf.* Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

65 Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La Piqueta, 1996, p. 93.

ocurre como si cierta pregunta por lo actual –correlativa a cierta pregunta por los cortes históricos– hubiese nacido con la *episteme* moderna y, al mismo tiempo, funcionara con cierta autonomía respecto a ella. Nos dice: "desde este punto de vista, desearía más bien una tensión entre *Aufklärung* y humanismo antes que una identidad".[66] Podría decirse, ¿la pregunta por lo actual, por lo que pasa hoy y nos distingue de un pasado que ya no somos, es moderna no en cuanto a su contenido sino más bien en su forma? Esto parecería ser suficiente para distanciarnos de cierto humanismo, pero, nuevamente, no resulta claro en relación a la historia. En cierto sentido, si nos atenemos al pensamiento de Foucault, si seguimos sus hipótesis, la respuesta parecería ser que cada vez que nos preguntamos por las condiciones históricas que hacen posible nuestro presente, cada vez que de ellas extraemos la experiencia de una ruptura posible, es decir, la percepción de la contingencia de lo que somos hoy, habitamos en cierta medida la *episteme* moderna.

Arribar a esa conclusión podría parecer desmedido. En todo caso, la intención de este escrito ha sido sugerir un modo posible de interpretar aquella extraña continuidad sugerida en *Las palabras y las cosas* y que atravesará toda una biografía intelectual signada por aquel kantismo aberrante. Al menos de modo tentativo, ajustarnos a estas afirmaciones foucaulteanas parecería acomodar algo del desconcierto que produce la que se nos presenta como una extraña distracción del autor: mutaciones en la física del siglo XX, el psicoanálisis de Freud, la cibernética, la biología molecular, ¿nada de esto haría titubear la permanencia de la *episteme* moderna, siguiendo líneas de indagación como las de Palti o Rodríguez? Todos estos sucesos están presentes e insinuados: en las ciencias por la vía de Bachelard, en Freud como instaurador de discursividad, incluso en la biología en aquel último texto que nos dejó, para la cual avizora un rol crucial en los debates en torno a lo vivo.[67] Y, sin embargo, al parecer, ninguno de estos cortes interpelan tanto a este ubicuo filósofo historiador que, en sus últimos años, retorna una vez más a Kant para pensar una ontología histórica que pueda franquear los límites de lo posible hoy, como pregunta general más allá de cada disciplina, de cada práctica.

---

66 *Ibíd.*, p. 103.

67 *Cf.* Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971; y Foucault, Michel, "La vida: la experiencia…", *op. cit.*

En un juego casi retórico, si ha sido la *episteme* moderna la primera en poder afirmarse a partir de un corte y de su diferencia con el pasado, diríamos que no podemos sentenciar que no somos más parte de la *episteme* moderna sin evocarla de alguna manera; sin ser, en cierto sentido, parte de ella. Quedará por parte de quienes nos consideramos lectorxs de Foucault elucidar si esto es o no un juego de palabras, si hay aquí casi una paradoja russelliana y estamos preguntando a la vez por las bolillas y el saco que las contiene o, en cambio, si esto revela saldos que el siglo pasado nos deja en relación a los utopismos revolucionarios, a los catastrofismos ecológicos, a todas aquellas prácticas en las que emerge de un momento a otro esa pregunta incisiva sobre el sentido de la Historia.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico,* traducción Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

Canavese, Mariana, *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

---, "Foucault, lector de Kant (Prólogo)" en Foucault, Michel *Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.

---, *El poder: curso sobre Foucault II*, trad. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2014.

---, *En medio de Spinoza*, trad. Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.

Descola, Philippe *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Pons, Buenos Aires, FCE, 2001.

---, "La vida: la experiencia y la ciencia", trad. Pons, en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

---, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Soler, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

---, *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La Piqueta, 1996.

---, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

---, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

---, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica de poder*, Buenos Aires, La Piqueta, 1992.

---, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

---, *La arqueología del saber*, trad. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

---, "Réponse à une question" en *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.

---, "Foucault responde a Sartre" en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI.

---, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

---, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

---, "A propósito de *Las palabras y las cosas*" en *Saber y verdad*, trad. Varela y Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta.

---, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Kant, Immanuel, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en *Filosofía de la historia*, trad. Imaz, Madrid, FCE, 1985.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2005.

---, *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2016.

---, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Palti, Elías, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

Prósperi, Germán, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires, Cactus, 2019.

Yuing Alfaro, Tuillang, *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar, Centales Ediciones, 2017.

Bachelard: vida, imaginación y libertad

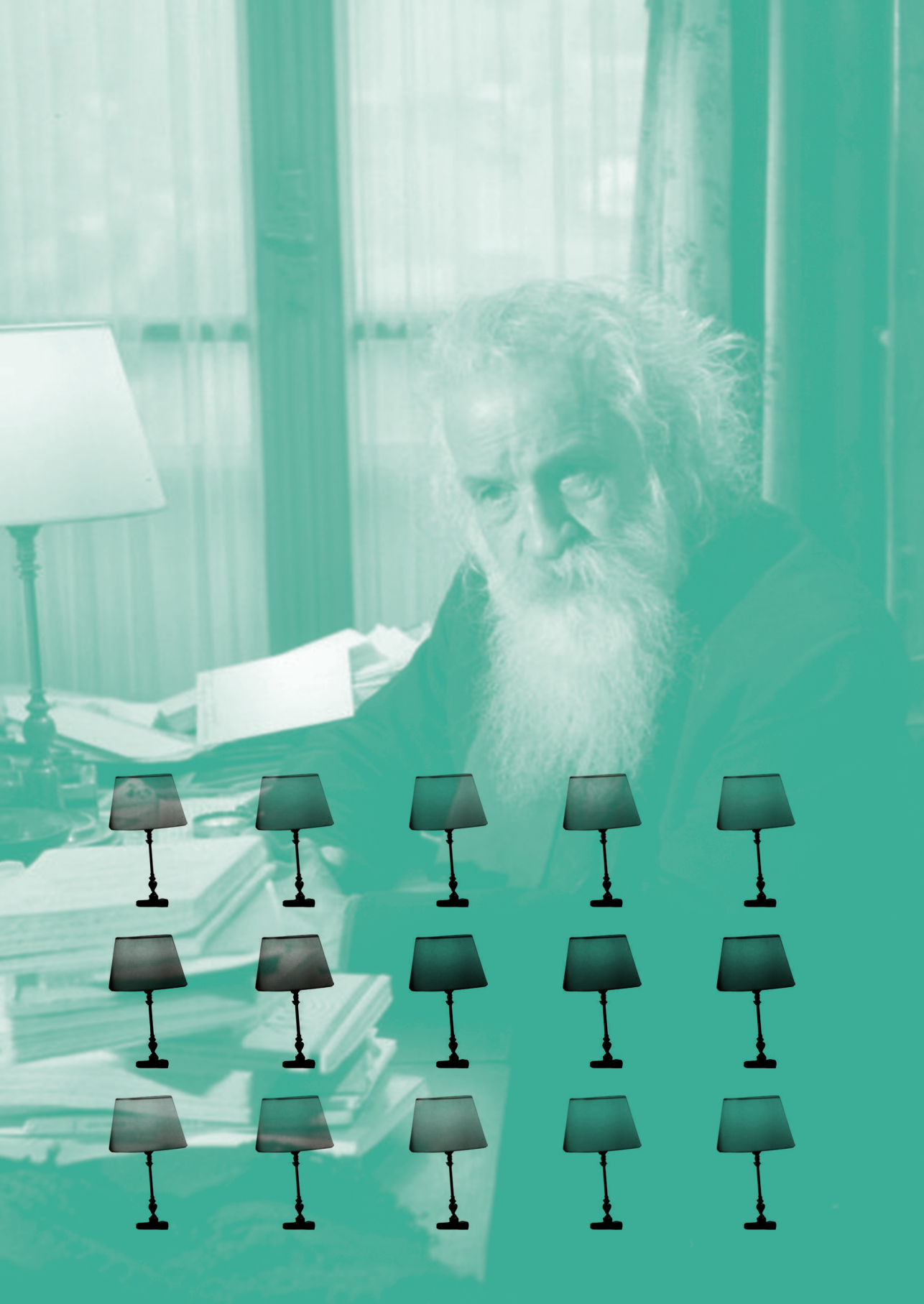
Bachelard: life, imagination and freedom

JOSÉ EZCURDIA

(CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS – UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO – MÉXICO)

Recibido el 21 de abril de 2022 – Aceptado el 20 de junio de 2022

José Ezcurdia es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Los grados de licenciatura y maestría los obtuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo el premio "Norman Sverdlin" por su tesis de licenciatura. Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la Filosofía para niños. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran *Spinoza, ¿Místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*; *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*; *Cuerpo, intuición y diferencia en la filosofía de Deleuze* y *La historia de las preguntas ¿por qué? Una Historia de la Filosofía para niños*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Es investigador titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y profesor de las asignaturas "Metafísica" y "Problemas de Metafísica y Ontología", de la propia Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



RESUMEN: El presente texto tiene como objeto dar cuenta de los rasgos fundamentales de la crítica bachelardiana al mundo moderno a partir de la recuperación de los conceptos de vida, imaginación activa y libertad. Dichos conceptos aparecen como corazón de una ontología a la vez vitalista y materialista, en la que el ejercicio de la libertad se concibe a partir de la relación dinámica y productiva entre el consciente y el inconsciente, en términos de la articulación de un ***cogito*** de la ensoñación. Para Bachelard, la libertad se constituye como un proceso de verticalización aérea que se articula como marco crítico de un mundo moderno que reduce a la conciencia a los requerimientos meramente sensomotores de una cultura ordenada en una creciente mecanización.

PALABRAS CLAVE: vitalismo – materia – imaginación – inconsciente.

ABSTRACT: The purpose of this text is to account for the fundamental features of the Bachelardian criticism of the modern world, based on the recovery of the concepts of life, active imagination and freedom. These concepts appear as the heart of an ontology that is both vitalist and materialist, in which the exercise of freedom is conceived from the dynamic and productive relationship between the conscious and the unconscious, in terms of the articulation of a ***cogito*** of reverie. For Bachelard, freedom is constituted as a process of aerial verticalization that is articulated as a critical frame of a modern world that reduces consciousness to the merely sensorimotor requirements of a culture ordered in an increasing mechanization.

KEY WORDS: vitalism – matter – imagination – unconscious.

Bachelard vertebra una ontología y una psicología materialistas en las que la imaginación activa se constituye como registro de experiencia que efectúa la vida de los elementos en el marco de la formación del carácter, en tanto un proceso ascensional y verticalizante en el que se cifra la práctica de la libertad. Una libertad alada, como satisfacción de la transmutación de los elementos como fuerzas vitales en el *cogito* de la ensoñación, es para Bachelard el motor interior de una física de la moral que no desdeña el cuerpo como matraz y atanor de su desenvolvimiento. Bergson, Nietzsche y Jung nutren la física de la moral bachelardiana, que se resuelve como un vitalismo materialista que se levanta como atalaya crítica de la modernidad, cuyo utilitarismo e industrialismo han negado al inconsciente y al cuerpo mismo, en detrimento del ejercicio de la propia libertad en su movimiento creativo y diferencial. Bachelard

aparece como un crítico de la modernidad, y reclama los derechos de la imaginación, en tanto senda de un proceso de espiritualización encarnada en la satisfacción de las potencias del cuerpo vivo.

Revisemos estas concepciones más de cerca.

Para Bachelard la conciencia tiene una base material, dada por la vida de los elementos. Los cuatro elementos –agua, tierra, aire y fuego– se despliegan como fuerzas-afecto que, en el plano de la imaginación activa, son la causa inmanente de una conciencia que se aprehende directamente a sí misma no como esquema o representación, sino como una intensidad que se constituye en su propio movimiento productivo. La materia viva es para Bachelard un plexo de imágenes-afecto que tienen en la conciencia su ámbito expresivo y constitutivo. Bachelard articula una psicología y una fisiología de la imaginación con un fuerte acento materialista, que plantea una interioridad entre la conciencia misma y la vida de los elementos.

Bachelard señala al respecto:

> Nos hemos creído autorizados a hablar de una ley de las cuatro imaginaciones materiales, ley que atribuye necesariamente a una imaginación creadora, uno de los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua. Sin duda, pueden intervenir muchos elementos para constituir una imagen particular. Hay imágenes compuestas; pero la vida de las imágenes es de una pureza de filiación más exigente. Desde el momento en que las imágenes se ofrecen en serie, descubren una materia prima, un elemento fundamental. La fisiología de la imaginación, más aún que su anatomía, obedece a la ley de los cuatro elementos.[1]

Ligándose interiormente a una tradición vitalista que tiene como autores fundamentales a Bergson, Nietzsche y Spinoza, Bachelard articula una concepción de la conciencia en la que ésta tiene una fundamental dimensión material. Es la materia-imagen el principio inmanente de la conciencia. La vida de los elementos –agua, aire, fuego, tierra– es la vida de la conciencia. La conciencia como imagen tiene su principio genético en imágenes-fuerza que son la causa inmanente que le otorga contextura y consistencia. La imaginación, en este sentido, es el nexo inmediato entre la materia y la conciencia. La imagen-materia se expresa en una imaginación que es el envoltorio fundamental que

---

[1] Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, trad. E. de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 17.

contiene a una conciencia constituida no como esquema o representación, sino como vida. La ontología es para Bachelard una fisiología de la materia, en tanto cuerpo de la imaginación. La vida es imagen que florece como una conciencia que tiene un alma material.[2]

Para nuestro autor, la tarea filosófica por excelencia es la determinación de la estructura interna de la conciencia, en tanto expresión de la vida que se afirma como causa inmanente y material. La satisfacción de una conciencia que amplía su base existencial a partir de la incorporación de su principio material vivo es objeto de una reflexión filosófica, que no se detiene ante un mero formalismo que reduce la conciencia al espacio de la representación. La filosofía en este sentido se emparenta con la poesía, pues tiene como preocupación la apertura del espíritu a su principio genético. La filosofía cultiva una imaginación dinámica y material, que es el fundamento de la comprensión y cumplimiento del vínculo inmediato de la conciencia con la vida, en tanto afirmación de la vida en la conciencia. La imaginación poética como ontología. La ontología como poesía. La filosofía se vincula con la poesía en el plano de una imaginación material, en tanto una fisiología elemental que rastrea la forma y los meandros de la interioridad entre la *physis* y la conciencia, entre la vida de los elementos y una palabra poética que expresa las potencias del cosmos vivo.[3]

Bachelard subraya en *El aire y los sueños*:

> Esta regularidad se debe a que somos llevados, en la búsqueda imaginaria, por *materias fundamentales*, por elementos imaginarios que tienen leyes de índole ideal tan seguras como las leyes experimentales. Nos tomamos licencia de recordar aquí

---

[2] "De este modo, a la vez que asistimos al despliegue de las propuestas contenidas en el discurso de Bachelard se nos revela su oposición a las prácticas reductoras o suplantadoras de la imagen tales como los psicologismos o más ampliamente las teorías tecnificadas o intelectualistas esforzadas en una explicación causal –elaborada entre mediaciones– del acontecimiento singular e irreductible que es la imagen", Puelles Romero, Luis, "La fenomenología de la imagen poética de Gaston Bachelard" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 3, 1988, pp. 335-343, p. 342.

[3] "Como método de descripción del estudio de la imagen, la fenomenología cumple su cometido: hacer, de manera previa a toda teorización, que los fenómenos aparezcan a la conciencia tal cual aparecen, vehiculados por la ensoñación de palabras (una novedosa manera de leer poesía). Pensaba el filósofo Champenois que no es a partir de un saber como se puede soñar de veras, sin reservas: «soñar en una ensoñación sin censura». Para que la imaginación aparezca en toda su dimensión de fenómeno humano, hay que admirarla con anterioridad en la imagen; «la imagen sólo se estudia mediante la imagen»: soñando las imágenes tal como se reúnen en la ensoñación", Sánchez, Miguel Ángel, "Bachelard o la metafísica de la imaginación. El pensamiento bifloro" en *Pensamiento y Cultura*, Nº 5, octubre 2002, pp. 59-67, p. 61.

> algunos librillos recientes en los que hemos estudiado, con el nombre de imaginación material, esta asombrosa necesidad de "penetración" que, más allá de las seducciones de la imaginación de las formas, se propone pensar la materia, soñar la materia, vivir en la materia, o bien –lo que viene a ser lo mismo– materializar lo imaginario.[4]

Asimismo suscribe:

> La labor del poeta es activar ligeramente las imágenes para cerciorarse de que el espíritu humano actúa en ellas humanamente, para cerciorarse de que son imágenes humanas, imágenes que humanizan fuerzas del Cosmos. Entonces va uno a la cosmología de lo humano. En lugar de vivir un ingenuo antropomorfismo, entregamos el hombre a las fuerzas elementales y profundas.[5]

La poesía expresa el registro material de la conciencia que en la vida de los elementos encuentra su principio constitutivo. El cosmos, en su dimensión psíquica y material, es la causa eficiente de una palabra poética que hace de sus imágenes el fundamento inmanente del cumplimiento de un incremento existencial. El vitalismo materialista bachelardiano, toda vez que rastrea la arquitectura material de la conciencia en la vida de los elementos, encuentra en esa vida material el corazón de una imaginación dinámica y una poesía que son el resorte de la plenificación de la conciencia en tanto expresión de un cosmos vivo dotado de una esencia psíquica. Cosmos, imaginación y poesía aparecen como momentos de la fisiología de la materia en tanto ontología de la conciencia.[6]

Es en este contexto que Bachelard da cuenta de la libertad, justo desde la perspectiva de una ontología y una psicología materialistas. La libertad tiene lugar en el movimiento de una imaginación dinámica y una intuición en la que el vínculo de la conciencia con la vida de los elementos se resuelve en una sublimación aérea de éstos, que se endereza a la vez como un proceso creativo y como la conquista de una autonomía moral. La imaginación dinámica es el movimiento de

---

4 Bachelard, Gaston, *op. cit*., p. 16.

5 *Ibíd*., p. 57.

6 "Sin embargo, aunque la imaginación está profundamente ligada al inconsciente personal del soñador, desde el punto de vista de su contenido es *material*, porque *es la materia la que gobierna a la forma*, las imágenes adventicias centran su atención, en primer lugar, en lo orgánico, vinculado íntimamente al cosmos", Solares, Blanca, "Notas sobre la imagen en Gaston Bachelard" en *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2009, p. 116.

sublimación o desmaterialización de la materia en términos de una espiritualización que aparece como un proceso ascensional. El paso de lo pesado a lo ligero es expresión del ejercicio de la libertad en tanto la vida de los elementos que se toma a sí misma y se afirma como causa de sí. La conquista del aire es el trabajo de la imaginación dinámica que lleva las potencias de la vida de los elementos a la esfera diáfana y ligera de la libertad.

Bachelard apunta al respecto:

> En fin, todo elemento que adopta con entusiasmo la imaginación material prepara, para la imaginación dinámica, una sublimación especial, una trascendencia característica. Suministraremos la prueba de lo que hemos dicho, a lo largo de este ensayo, siguiendo la vida de las imágenes aéreas. Veremos que la sublimación aérea es la más típica sublimación discursiva, ya que tiene los peldaños más evidentes y regulares. Va seguida de una sublimación dialéctica fácil, harto fácil. Parece ser que vuela y rebasa la misma atmósfera; que un éter se le brinda siempre para que deje sus pies al aire; que un algo absoluto perfecciona la conciencia de nuestra libertad.[7]

De igual modo señala:

> ¿Es necesario subrayar que, efectivamente, en el reino de la imaginación, el epíteto más cercano al sustantivo aire, es el epíteto libre? El aire natural es el aire libre. Convendrá, pues, que desdoblemos la cautela, ante una liberación mal experimentada o vivida, ante una adhesión demasiado súbita a las lecciones del aire libre, del movimiento aéreo liberador...[8]

La sublimación aérea implica un poder de transformación que da cuenta de la libertad como expresión del carácter dinámico de la materia. El elemento aire, que da textura y contenido efectivo a la libertad, supone justo una ascensión que reclama el paso de lo pesado a lo ligero, de lo denso a una transparencia que manifiesta la conquista de la autoconciencia. La sublimación de la materia en la libertad es un proceso ascensional en el que la desmaterialización de la materia misma en el espíritu, es un espíritu materializado en un vuelo alado. Ascensión, sublimación y superación son el triunfo de un espíritu que, venciendo la pesadez de la obligación moral y la

---

[7] Bachelard, Gaston, *op. cit*., p. 18.

[8] *Ibídem*.

tiranía de las pasiones tristes, se eleva al vuelo ligero e inmaterial de una conciencia que conoce su plenificación.[9]

El ejercicio de la libertad se resuelve en una verticalización que es la dimensión interior de toda valoración activa. Lo malo y lo bueno, como coordenadas axiológicas fundamentales, van de la mano de lo bajo y lo alto, de lo pesado y lo ligero, en tanto afirmación de una verticalización en la que se ordena la transmutación de la materia en conciencia. La verticalización es el movimiento concomitante de una conciencia aérea que se desembaraza de las afecciones pasivas y reflejas propias de la moral heterónoma, y puede dar lugar a una valoración que expresa el cumplimiento de las potencias creativas de la materia viva que se articulan en el despliegue de la imaginación activa. Materia, imaginación y verticalización constituyen la trama interior de una capacidad de juzgar que despliega el movimiento ascensional y alado de una conciencia libre. [10]

Bachelard suscribe:

> Sentiremos entonces que hay movilidad de imágenes en la proporción en que, simpatizando por medio de la imaginación dinámica con los fenómenos aéreos, seamos conscientes de un alivio, de una alegría, de una ingravidez. Una verticalidad real se presentará en el seno mismo de los fenómenos psíquicos. Dicha verticalidad no es una metáfora vana, es un principio de orden, una ley de filiación, una escala a lo largo de la cual se experimentan los grados de una sensibilidad especial.[11]

De igual modo anota:

---

[9] "Sólo la imaginación posee la fuerza para compensar la faz sombría de la existencia y acercarnos al sueño feliz; estructura la voluntad de vivir y conjura las tinieblas si se simpatiza a través de su esquema dinámico con los fenómenos aéreos, si se sigue a las fuerzas dinámicas sugeridas por las imágenes de la *verticalidad*", Solares, Blanca, *op. cit.*, p. 130.

[10] "En principio, el beneficio inmediato que obtenemos de la poesía es que con ella nos trasformamos, nos trasmutamos. Bachelard decía que «a algunos poetas solitarios les está reservado el vivir en estado de metamorfosis permanente». Y justamente sus reflexiones sobre lo humano apuntaron a ver que, en el hombre, el valor de lo bello no puede ser reproducido; en primer término, tiene que ser producido. En este sentido encontró que el lenguaje es existencia, es posibilidad de descubrimiento; no está para reproducir el mundo sino que lo produce expresándolo, ensoñándolo. Para Bachelard, en el lenguaje, la vida misma del hombre pasa al modo de existencia de la vida nombrada. Una voluntad de imaginar se propone, entonces, en el hombre y el soñador de palabras muestra (no demuestra) desde ya que la vida poética es más que la vida", Sánchez, Miguel Ángel, *op. cit.*, p. 60.

[11] Bachelard, Gaston, *op. cit.*, p. 20.

> De todos modos esas imágenes tienen un poder singular: dominan la dialéctica del entusiasmo y de la angustia. La valoración vertical es tan esencial, tan segura, su supremacía es tan indiscutible, que el espíritu no puede desviarse de ella si ya la ha reconocido en su sentido inmediato y directo. No se puede prescindir del eje vertical al expresar los valores morales. Cuando hayamos comprendido mejor la importancia de una física de la poesía y de una física de la moral, llegaremos a esta convicción: toda valorización es una verticalización.[12]

La verticalización es el establecimiento del eje axiológico en el que tiene su realización el movimiento ascensional de una materia que afirma el elemento aéreo. La ingravidez que implica la libertad es una verticalización que vence la inercia del eje horizontal, constituido por afecciones tristes, pasivas. La verticalización expresa el entusiasmo que acompaña la afirmación de la materia en el registro de una intuición vertebrada en afecciones activas. Toda capacidad de juzgar supone una verticalización que le otorga contenido material a la creación de valores. El juicio moral es expresión de una verticalización donde tiene lugar la libertad en tanto física de la moral. Alegría, alivio y entusiasmo aparecen como rasgos de una conciencia que afirma una verticalidad que es el pilar psíquico y material de la libertad.[13]

Bachelard subraya que la libertad tiene un acento diferencial, dado por el carácter dinámico y productivo del propio movimiento ascensional que implica la transmutación de la materia viva en conciencia. La libertad es necesariamente dinámica, y ese dinamismo se erige en el motivo capital que otorga consistencia a la propia verticalización en la que se constituye. La libertad es una verticalización que se concibe no como una cosa hecha, sino como un proceso sostenido que se resuelve en una promoción de singularidades. La libertad se ordena no en la satisfacción de un universal o una forma predeterminada, sino en un proceso creativo. La libertad como física de la moral reclama una producción inmanente de lo bueno y no la aprehensión de un Bien trascendente que se determinase como su causa ejemplar. La libertad goza de la densidad ontológica y la

---

12 *Ibíd.*, p. 21.

13 "*La imaginación material del aire* describe este psiquismo poético de la ligereza, el aliento, el soplo. Es el elemento sutil por excelencia; así es el alimento de los espíritus de una extrema delicadeza y elevación", Lapoujade, María Noel, "Mito e imaginación a partir de la poética de Gaston Bachelard" en Solares, Blanca (ed.), *op. cit.*, p. 52.

propia contextura afectiva que implica el propio proceso en esencia diferencial en el que se despliega.

Bachelard apunta al respecto:

> Finalmente la vida del alma, todas las emociones sutiles y reprimidas, todas las esperanzas, todos los temores, todas las fuerzas morales que comprometen un porvenir, tienen una diferencia vertical en toda la acepción matemática del término. Bergson dice en *La pensée et le mouvant* que la idea diferencial leibniziana o más bien la idea de fluxión newtoniana fue sugerida por una intuición filosófica del cambio y del movimiento. Creemos que se puede concretar más y que el eje vertical bien explorado puede ayudarnos a determinar la evolución psíquica humana, la diferencial de valoración humana.[14]

De igual manera apunta:

> Para conocer a fondo la vida ulterior de las emociones sutiles, la primera investigación consiste, a nuestro juicio, en determinar en qué medida nos alivian o nos entorpecen. Es su diferencia vertical positiva o negativa lo que designa mejor su eficacia, su destino psíquico. Formularemos, pues, este primer principio de la imaginación ascensional: entre todas las metáforas, las de altura, de elevación, de profundidad, de rebajamiento, de caída, son metáforas axiomáticas por excelencia.[15]

El proceso diferencial que da contenido al movimiento aéreo y ascensional de la imaginación material bachelardiana se realiza en una trasformación de carácter cualitativo. El paso de lo pesado a lo ligero es el despliegue de una cualidad peculiar que expresa justo la vida y la afirmación activa de los elementos en una imaginación activa que es en esencia creativa. La libertad goza de un carácter diferencial que da lugar, no a la repetición de diferencias de grado que se hacen inteligibles a partir de parámetros exteriores a su propio movimiento productivo, sino a diferencias de naturaleza, que se afirman en una producción inmanente de singularidades. La verticalización como dimensión interior del juicio moral es un movimiento diferencial. La relación dinámica entre *physis* y conciencia tiene lugar en una imaginación que aparece como una intensidad creativa.

---

[14] Bachelard, Gaston, *op. cit*., p. 20.

[15] *Ibíd*., p. 21.

Bachelard pone de realce el carácter onírico de la vida elemental. Es en la supresión de una conciencia refleja, atada a los requerimientos instrumentales del mundo, donde se hace patente el carácter inconsciente y la tensión productiva en la que se vertebran las fuerzas elementales que son su principio genético. La imaginación activa, al verse liberada de la tutela del lenguaje y la representación, hunde sus raíces en el inconsciente, para extraer las fuerzas y las imágenes-afecto que otorgan densidad efectiva a una ensoñación diurna que resplandece como vuelo ligero y aéreo.

Nuestro autor señala en este punto:

> Hay que entregarse a la vida elemental, a la imaginación del elemento que nos es propio. Esta vida elemental escapa a ese truque de impresiones que es el lenguaje. Sin duda, el silencio y la noche son dos absolutos que no se nos dan en su plenitud, ni siquiera en el sueño más profundo. Al menos debemos sentir que la vida onírica es tanto más pura cuanto más nos libera de la opresión de las formas, y que nos devuelve a la sustancia y a la vida de nuestro propio elemento.[16]

Asimismo señala:

> La huella dinámica de la ingravidez o la pesantez es mucho más profunda. Marca el ser con más constancia que un deseo fugaz. Particularmente, la psicología ascensional que deseamos exponer nos parece más idónea que el psicoanálisis para estudiar la continuidad del sueño y del ensueño. Nuestro ser onírico es uno. Continúa de día la experiencia de la noche.[17]

La imaginación dinámica como plano material del movimiento productivo de la intuición se constituye en el vínculo inmediato de la ensoñación con el sueño nocturno, en tanto afirmación de ese sueño en una ensoñación que es el movimiento *ethopoiético* de un entusiasmo ordenado en afecciones ingrávidas. La imaginación dinámica hace las veces de gozne entre el inconsciente que expresa la vida de la materia y el consciente que se endereza como ensoñación poética. Para Bachelard, los sueños de la materia son las fuerzas vivas de una ensoñación diurna que es capital en la construcción del carácter. La palabra poética es el sueño del cosmos que se afirma en

---

[16] *Ibíd.*, p. 39.

[17] *Ibíd.*, p. 35.

la libertad del hombre que hace de la conciencia un sueño lúcido, guiado por la producción inmanente de los valores de lo ligero y lo sublime, en tanto núcleo material de su capacidad de autodeterminación.

Bachelard identifica el orden inconsciente con la *physis* o la materia viva. En este sentido, el orden irracional del sueño es fundamental en la promoción de la vida consciente. Es el cosmos la fuente de los afectos puros que aparecen como sostén de una vida psíquica equilibrada, que guarda una relación activa con el orden del lenguaje y la representación social. Los sueños elementales de la infancia o la juventud son el pilar psíquico de una vida adulta en la que el acoplamiento entre inconsciente y consciente es medular en el desarrollo de una imaginación activa que se enfila en un proceso de verticalización. La física de la moral bachelardiana tiene en el inconsciente la causa material y eficiente de una psicología ascensional que otorga sentido a la valoración moral. El vínculo con el infinito del inconsciente es capital en la articulación de un consciente que le da forma a la construcción del carácter como singularidad y proceso diferencial. Infinito y singularidad, inconsciente y consciente, sueño y vigila establecen una correa de transmisión en la ética ascensional bachelardiana, afirmándose como dínamo interior de la propia construcción del carácter como *ethos* o morada.

Bachelard sostiene en relación con este punto:

> De acuerdo con nuestra experiencia personal, para dormir bien es preciso encontrar de nuevo el elemento básico del inconsciente. O, para ser exactos, debemos dormir en nuestro propio elemento. Los buenos sueños son los sueños acunados y transportados, y la imaginación sabe de sobra que somos acunados y llevados por algo y no por alguien. En el sueño somos el ser de un Cosmos, nos acuna el agua, nos lleva por los aires el aire, el aire en el que alentamos, siguiendo el ritmo de nuestra respiración. Éstos son los sueños de la infancia o al menos el sueño tranquilo de la juventud cuya vida nocturna recibe con tanta frecuencia una invitación al viaje infinito.[18]

El concepto de inconsciente es pieza clave en la psicología ascensional bachelardiana. Los sueños acogen las imágenes semi-

[18] *Ibíd.*, p. 51.

nales que germinan en una conciencia que se constituye como capacidad de autodeterminación. Los sueños son la flor de la vida. El cosmos es el motor de una imaginación dinámica que hace de la vida de los elementos el principio del proceso de verticalización diferencial en el que el hombre gana una redención inmanente. *Natura* y *cultura*, *physis* y poesía se penetran recíprocamente en el pensamiento de Bachelard, articulando una psicología y una filosofía de la cultura en la que la conversión de la materia en conciencia aparece como divisa fundamental: la poesía y la filosofía, el pensamiento como creación, expresan la *physis* que experimenta una sublimación que da cumplimiento a su dimensión dinámica y productiva.

La imaginación dinámica, según Bachelard, reclama el ejercicio de la voluntad, que otorga consistencia a las imágenes cosechadas en el plano del inconsciente. La voluntad afirma las ensoñaciones que traducen las imágenes-afecto del inconsciente en una personalidad que amplía su base existencial. La voluntad es esencial en el despliegue de la imaginación activa. La ensoñación, sin el concurso de la voluntad, resulta una mera imagen vacía incapaz de concurrir en la formación del carácter. La imaginación sólo tiene un rendimiento existencial en el plano de un voluntarismo que le otorga, al afecto que aquélla provee, una densidad ontológica efectiva. La psicología ascensional bachelardiana supone el ejercicio de la voluntad como componente fundamental de la libertad. Ensoñación y voluntad se determinan en tanto aspectos de una libertad que se concibe como un proceso de verticalización.

Bachelard suscribe al respecto:

> No se dará nunca demasiada importancia a este desdoblamiento de la personalidad vertical, y, sobre todo, a su carácter súbito, decisivo. Gracias a este desdoblamiento vamos a vivir en el aire, por el aire, para el aire. Gracias a su carácter súbito, vamos a comprender que la trasmutación del ser no es una muelle y suave emanación, sino que es obra de la voluntad pura, es decir, de la voluntad instantánea. Aquí, la imaginación dinámica se impone a la imaginación material: arrójate hacia arriba, libre como el aire, te volverás materia de libertad. Después de este acto de la imaginación heroica viene, como recompensa, la conciencia de hallarse por encima de un universo, por encima de todas las cosas.[19]

[19] *Ibíd.*, p. 181.

Asimismo subraya:

> Sentimos nacer una voluntad de contemplar, que es también una voluntad de ayudar al movimiento de lo que se contempla: la Voluntad y la Representación no son ya dos potencias rivales como en la filosofía de Schopenhauer. La poesía es verdaderamente la actividad pancalista de la voluntad. Expresa la voluntad de lo bello. Toda contemplación profunda es necesariamente, naturalmente, un himno.[20]

Inconsciente y consciente encuentran, en el ejercicio de la voluntad, el principio a partir del cual se vinculan inmediatamente en una relación dinámica en la que, toda vez que el inconsciente nutre a la conciencia con una carga afectiva determinada, el consciente lleva a cabo la afirmación del inconsciente mismo precisamente en la formación del carácter en el dominio de la verticalización y la sublimación. La voluntad es el resorte que precipita la trasmutación de la materia en conciencia. El voluntarismo bachelardiano se resuelve en una física de la moral que es una poética de la existencia. La afirmación querida de la vida elemental de la conciencia es la transmutación de la materia viva en libertad.[21]

Nuestro autor subraya que el proceso ascensional, en el que se ordena la libertad como trasmutación de las fuerzas elementales en conciencia, se efectúa en la producción afectiva del cuerpo. Es el cuerpo y la vida de los órganos el atanor donde tiene lugar la génesis de aquellas afecciones aéreas en las que ocurre el proceso ascensional del acto libre. La vida de los órganos es la afirmación de la memoria cósmica que, en el cuerpo, se eleva como espiral alada. El juicio moral cosecha la fuerza material que supone su caracterización como capacidad de autodeterminación, en el movimiento helicoidal de una columna vertebral que, con la guía de las pulsaciones del corazón, eleva la energía animal a un verticalismo espiritualizante. El cuerpo es capital en la articulación de la física de la moral bachelardiana, pues provee a la imaginación

---

[20] *Ibíd.*, p. 66.

[21] "El tiempo bachelardiano de la ensoñación es un tiempo mítico y arquetipal. Es, pues, en el plano del sueño vigilante donde el hombre ritualiza el tiempo, donde «narra» las emergencias de la vida. Aventurándonos a acercar la hermenéutica del español Andrés Ortiz Osés con el pensamiento múltiple de Bachelard, diremos que el auténtico cogito del soñador es la «narratio», el relato, narrado por un pensamiento imaginal, de las metáforas del existir libre", Sánchez, Miguel Ángel, *op. cit.*, p. 65.

activa de los umbrales intensivos y afectivos que se enderezan como libertad.

Bachelard recurre a William Blake, para hacer expresos estos planteamientos:

> William Blake es un poeta del dinamismo vertebrado. Tiene todas sus imágenes, vive toda su historia, conoce todas sus regresiones. En el reino de la imaginación, como en la paleontología, los pájaros salen de los reptiles; muchos vuelos de pájaro continúan el andar reptante de la serpiente. Los hombres en su vuelo onírico triunfan de la carne rastrera. E, inversamente, en las contorsiones de nuestros sueños, en ocasiones nuestra columna vertebral se acuerda de haber sido serpiente.[22]

El cuerpo es el espacio fundamental del proceso material que otorga a la práctica de la libertad un carácter diferencial. La libertad misma goza de una materialidad dada por la producción afectiva del cuerpo vivo, articulada por la efectuación de la potencia y la memoria de sus órganos constitutivos. El cuerpo es el plexo genético de los afectos activos que nutren la afirmación del acto libre. La libertad no se constituye como la satisfacción de una ley abstracta de carácter universal. La relación dinámica entre inconsciente y consciente que supone la imaginación activa tiene lugar en los huesos y la carne, en el propio movimiento verticalizante de una columna vertebral que, como serpiente emplumada, eleva a la conciencia al elemento aéreo.

El cuerpo, al dar lugar a un proceso de verticalización, satisface una relación productiva entre consciente e inconsciente que Bachelard caracteriza a partir de la teoría junguiana relativa al vínculo entre el *anima* y el *animus*. El *anima*, que es la parte femenina de la psique, es para Bachelard el orden del sueño inconsciente. El *animus*, la parte masculina, corresponde a la ensoñación consciente. El *anima* nutre a la consciencia con los contenidos que ésta ha de sublimar en el vuelo *ethopoiético*. El *animus* permite al *anima* florecer como autoconciencia. Unión de contrarios. Androgineidad. Sueño y ensoñación, deseo y voluntad, femenino y masculino, aparecen como parejas de contrarios que, en la imaginación dinámica, satisfacen un conocimiento de sí que sitúa a la metafísica y la ética

---

[22] Bachelard, Gaston, *op. cit.*, p. 102.

bachelardiana en el suelo más arcaico de la tradición espiritual de Occidente: el cumplimiento de la máxima escrita en el Oráculo de Delfos. Conócete a ti mismo.

Bachelard apunta respecto a Jung:

> Para que no hubiese confusión con las realidades de la psicología de superficie, C. G. Jung tuvo la feliz idea de poner el masculino y el femenino de las profundidades bajo el doble signo de dos sustantivos latinos: *animus* y *anima*. Son necesarios dos sustantivos para una sola alma a fin de transmitir la realidad del psiquismo humano.[23]

De igual modo suscribe:

> El inconsciente mantiene, pues, en nosotros sus poderes de androgineidad. Al hablar de androgineidad, rozamos, con una doble antena, las profundidades de nuestro propio inconsciente [...] Nosotros, que limitamos nuestras investigaciones al mundo de la ensoñación, podríamos decir que, tanto en el hombre como en la mujer, la androgineidad armoniosa conserva su papel, que es el de mantener la ensoñación en su nivel apaciguador.[24]

La androgineidad como unión de las partes femenina y masculina de la psique es, tanto para Bachelard como para Jung, la articulación de una conciencia perfecta y total que integra las dimensiones consciente e inconsciente de la psique. El vínculo productivo entre el sueño y la ensoñación da lugar a una relación interior entre el conocimiento de sí y la creación de sí, justo en tanto afirmación de los contenidos inconscientes en un voluntarismo inspirado. El cuerpo, a través de la respiración en una columna vertebral erguida, suscita una elevación en la que el vínculo del consciente en el inconsciente –*anima*– y la afirmación del inconsciente en el consciente –*animus*–, se enderezan como una trasmutación en la que tiene lugar la libertad como sublimación. Es la sublimación el maridaje armonioso del *anima* y al *animus*. Femenino y masculino se abrazan en el ejercicio de la libertad. [25]

---

[23] Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, trad. Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 98.

[24] *Ibíd*., p. 93.

[25] "El espectáculo originario de las fuerzas del cosmos está protagonizado por los cuatro elementos, que se renuevan hasta hoy en el alma del poeta recreándolas sin cesar,

Según Bachelard, el vínculo del consciente en el inconsciente no ha de resolverse en un anonadamiento de la conciencia en el fondo insondable que es su principio genético. El sueño no ha de absorber a la ensoñación al punto de la locura o la muerte. El *anima* no ha de devorar al *animus*. La voluntad es precisamente el principio para otorgar, a la regresión que implica el sueño nocturno, la consistencia que supone una ensoñación diurna que se proyecta como conciencia y libertad. Bachelard subraya la importancia de afirmar un *cogito* de la ensoñación. La *physis* no ha de absorber y negar a un *logos* alado. Es el *logos* alado, el *cogito* de la ensoñación, el fundamento de una imaginación activa que da lugar a la formación del carácter.[26]

Bachelard señala en relación con este tópico:

> Y así hemos llegado a esta distinción un tanto sumaria que, no obstante, debía iluminar nuestras investigaciones. El soñador nocturno no puede enunciar un *cogito*. El sueño de la noche es un sueño sin soñador. Por el contrario, el soñador de ensoñaciones conserva bastante consciencia como para decir: soy yo el que sueña la ensoñación, el que está feliz de soñarla, el que está feliz del ocio en el que ya no tiene la obligación de pensar.[27]

También suscribe:

> Porque el descanso del sueño sólo descansa el cuerpo. No siempre lleva el descanso al alma, sino raramente. El descanso de la noche no nos pertenece. No es el bien de nuestro ser. El sueño abre en nosotros una posada para fantasmas. Por la mañana tenemos que barrer las sombras; a golpes de psicoanálisis hay que desalojar a los visitantes que se van quedando,

pues ellas brotan, como sostiene Carl Gustav Jung, de las más profundas raíces del inconsciente arquetípico", Lapoujade, María Noel, *op. cit.*, p. 43.

[26] "En *La poética de la ensoñación*, texto de 1960, planteó claramente su método de introspección del tipo del sueño meditativo o *Rêverie*. En la ensoñación, el soñador está presente en su ensoñación, es un ego que no se pierde en la mar insondable del sueño profundo. Un nuevo cogito se anuncia para el soñador en el punto donde éste se fusiona con su imagen (sueño, luego existo), un cogito que no está dividido en la dialéctica del sujeto y del objeto. El cogito múltiple del ensueño meditativo no se enfrenta al mundo ni a los objetos, sino que los acoge bajo una lógica sentimental de implicación. El cogito de la ensoñación, al igual que un chamán, reintegra las rupturas del pensamiento analítico para luego reinterpretarlas en una nueva totalidad. Aquí, sanar y ensoñar se confunden al reconciliar-restaurar nuestra dimensión temporal con lo eterno; el ensueño nos instala en el tiempo simultáneo y acausal de las estructuras antropológicas de lo imaginario, así como en los planos mitosimbólicos del pensamiento", Sánchez, Miguel Ángel, *op. cit.*, p. 60.

[27] Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, *op. cit.*, p. 42.

> e incluso hacer salir, de lo más profundo, a los monstruos de otros tiempos, al dragón y a la serpiente alada, todas esas concreciones animales de lo masculino y lo femenino, inasimiladas, inasimilables.[28]

La relación entre sueño y ensoñación ha de conjurar el peligro de una preeminencia del sueño que vacía la producción consciente reduciéndola a una mera emisión ciega de imágenes sin consistencia. El *cogito* de la ensoñación es fundamental en la producción diferencial en la que se constituye la psicología ascensional bachelardiana. La premisa *ensueño luego existo*, si bien tiene su fundamento en una existencia que se concibe como sustancia soñadora, retiene para sí una densidad ontológica efectiva, en el sentido de que el propio sueño o inconsciente, en tanto causa inmanente, sólo encuentra en la ensoñación activa y voluntaria su ámbito expresivo como libertad aérea. Nuestro autor coloca el acento en una ensoñación activa que, en tanto *Natura naturata*, subsume y plenifica al sueño o inconsciente que aparece como *physis* o *natura naturante*.[29]

Bachelard, toda vez que recupera las junguianas nociones de *anima* y *animus*, hace de Nietzsche una de las fuentes fundamentales de su pensamiento. Bachelard incorpora a su reflexión filosófica un Nietzsche alquimista, en el que el fuego purificador hace patente la experiencia de la transmutación como expresión de un voluntarismo en el cual se cifra la resolución de la estructura trágica de lo real. Eterno retorno y voluntad de poder se conjugan en un fuego cuya tensión y combustión brillan en una redención inmanente que plenifica y otorga consuelo metafísico al desgarramiento del ser. El superhombre nietzscheano es un alquimista que va más allá de sí, y afirma la vida en un movimiento ascensional que conlleva la trasmutación de la materia pesada en

---

[28] *Ibíd*., p. 99.

[29] "La fenomenología de la imaginación creadora que Bachelard propone es totalmente activa. No existe, propiamente hablando –piensa Bachelard–, en lo que se refiere a la imaginación, una fenomenología de la pasividad. La imaginación es básicamente actividad, trabajo, «dinamismo intencional». Mediante la intencionalidad de la imaginación, el poeta y su alma encuentran una apertura consciente que lleva a la verdadera poesía. Algo similar le sucede al fenomenólogo soñador de palabras, quien revive el impulso creador del poeta al conectarse con él; afirmaba Bachelard, con un eco del Romanticismo que lo acompañó: «qué gloria de lectura si logro vivir, ayudado por el poeta, conectándome con él, la intencionalidad poética»", Sánchez, Miguel Ángel, *op. cit*., p. 60.

una libertad que rinde culto al fuego y se eleva a las alturas inaccesibles de un aire fresco e infinito.[30]

Bachelard apunta en *El aire y los sueños*:

> Un fuego tendido con tanta violencia hacia su contrario posee más carácter dinámico que riquezas sustanciales. En Nietzsche, en cuanto hay fuego hay tensión y acción; el fuego no es aquí el bienestar de un calor como en Novalis. El fuego no es más que un dardo que sube. El fuego es la voluntad ardiente de unirse al aire puro y frío de las alturas. Es un factor de trasmutación de los valores imaginarios a favor de los valores de la imaginación del aire y del frío. Comprenderemos mejor estas dialécticas de los elementos imaginarios cuando hayamos demostrado que el frío es una de las cualidades materiales del aire nietzscheano.[31]

De igual modo suscribe:

> No meditaremos nunca bastante, en su materia y en su dinamismo, las imágenes nietzscheanas. Nos entregan una física experimental de la vida moral. Interpretan cuidadosamente las mutaciones de imágenes que deben inducir las mutaciones morales. Esta física experimental se relaciona sin duda con un experimento particular, pero no es ficticia ni gratuita, ni arbitraria. Corresponde a una naturaleza encaminada al heroísmo y a un cosmos donde aflora la vida heroica. Vivir el nietzscheanismo es vivir una transformación de energía vital, una especie de metabolismo del frío y del aire que deben producir, en el ser humano, una materia aérea.[32]

El superhombre de Nietzsche es, para Bachelard, el emblema de la transmutación de los elementos en el horizonte de una imaginación activa que aparece como causa eficiente de la libertad como gobierno de sí. La libertad resulta ininteligible sin el concurso del motivo de una transmutación, que asegura la propia dimensión

---

30 "Un tiempo vertical. Un instante absoluto. El tiempo total que todo lo reúne, que todo lo condensa en la intensidad de un solo momento: el de la plenitud. Así, el instante poético es como el instante metafísico: completo, total, absoluto. Un solo instante de vida, que da un sentido a la vida. La concepción filosófica de Gaston Bachelard y la visión poética de Charles Baudelaire coinciden en torno a dos líneas paralelas y fundamentales. El primero, al desarrollar su idea de un tiempo vertical, un tiempo puro, libre de toda referencia. El segundo, al mostrar el mundo de las correspondencias y de la analogía. Un mundo donde fluyen y confluyen, opuestos y contrarios", Yáñez Vilalta, Adriana, "Bachelard: la poesía como intuición del instante" en Solares, Blanca (ed.), *op. cit*., p. 19.

31 Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 169.

32 *Ibíd.*, p. 187.

material que le otorga consistencia: transmutación como autoafectación y como emergencia de una estrella aérea que, toda vez que alberga en su interior el infinito de la voluntad, da lugar a y consume las propias imágenes en las que se expresa su potencia creativa. La fenomenología y la fisiología de la imaginación bachelardiana encuentran en Nietzsche una escuela fundamental, en tanto las doctrinas del eterno retorno, la voluntad de poder y del superhombre trazan la orientación y la significación capitales de la naturaleza de una conciencia que se aprehende a sí misma, bajo la tensión peculiar que supone la experiencia a la vez ígnea y aérea de la libertad.

Bachelard lleva a cabo una crítica a la modernidad fundada en los planteamientos relativos a la física de la moral. El mundo moderno, como un complejo ensamblaje de máquinas y requerimientos meramente sensomotores a la sensibilidad, termina por reducir a la conciencia a la forma de un panel interruptor, desligado por completo de una experiencia inmediata del ejercicio de la voluntad en tanto horizonte de la trasmutación de la materia en conciencia. El cuerpo de los hombres de las sociedades modernas aparece no como atanor del que se destila la libertad como elevación moral, sino como engrane de una maquinaria industrial de suyo encaminada exclusivamente a la producción de bienes utilitarios y al consumo. El mecanicismo que sostiene a la revolución industrial termina por vertebrar interiormente a la conciencia humana. La modernidad se desarrolla sobre un inconsciente negado, perdiendo de vista el registro de la imaginación activa en tanto nervio de la práctica de la libertad. El foco, la bombilla eléctrica, al encenderse, extingue la vida del inconsciente y sus resplandores interiores.

Bachelard señala al respecto en *La llama de una vela*:

> La bomba eléctrica nunca nos infundirá las ensoñaciones de esa lámpara viva que extrae luz del petróleo. Hemos entrado en la era de la luz administrada. Nuestra función se limita a pulsar el conmutador. Somos un sujeto mecánico de un gesto mecánico. No podemos beneficiarnos de este acto para constituirnos, con orgullo legítimo, como sujetos del verbo encender.[33]

[33] Bachelard, Gaston, *La llama de una vela*, trad. Carlos Schilling, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2015, p. 78.

Y más adelante apunta:

> Esta página tendrá escaso eco en los fenomenólogos que definen el ser de los objetos por su "utensilidad". Crearon este término bárbaro para frenar de golpe la seducción que nos producen las cosas. Para ellos, la utensilidad es tan obvia que prescinde de la ensoñación de los recuerdos. Pero los recuerdos profundizan la compañía que nos hacen los buenos objetos, los objetos fieles. Cada noche, a la hora señalada, la lámpara ejecuta "su buena acción" para nosotros.[34]

Bachelard encuentra en el despliegue de la imaginación activa la actualización de una conciencia que rememora la vida de los elementos, haciendo efectiva su forma como causa material y eficiente de un proceso de espiritualización. La imaginación activa se afirma como una memoria de la *physis*, en tanto fuente de la construcción de un mundo dotado de aura.[35] Para Bachelard, la vida moderna y el tupido entramado industrial en el que se constituye se ordenan en el sometimiento de la conciencia a una moral refleja y sensomotora, en detrimento de la aprehensión y la afirmación de la esfera del inconsciente: la utensilidad o el utilitarismo en el que se articula la modernidad se traducen en un desequilibrio de la vida de la psique, que impide la sublimación y la trasmutación en la que ésta se realiza bajo la imaginación activa. La modernidad como negación de la vida que se expresa en el cuerpo y la intuición. El progreso tecnológico como una aceleración y mecanización de la vida que da lugar a la negación del destilado y la sublimación alquímica en la que se cifra la práctica de la libertad.[36]

---

[34] *Ibíd.*, p. 79.

[35] "La riqueza de las ensoñaciones materiales se arraiga, pues, en la memoria, que confiere a las realidades percibidas una suerte de profundidad temporal. La ensoñación no se limita al contenido presente sino que se dilata hasta reactivar viejas imágenes arquetípicas que le proporcionan una dimensión nueva que rebasa el presente. Lejos de encerrarnos en nuestros estrechos recuerdos individuales, la ensoñación nos remonta a una suerte de recuerdo intemporal, inmemorial, que permite a las realidades inmediatas alcanzar una fenomenología transubjectiva. De manera tal que, el espacio, lejos de aislarnos en el aquí y ahora, incluso con la aureola de nuestras imágenes pasadas, nos da el acceso al ser profundo, liberado de sus encierros y pesadez", Wunenburger, Jean-Jacques, "Gaston Bachelard y el topoanálisis poético" en Solares, Blanca (ed.), *op. cit.*, p. 104.

[36] "Atención: es éste un llamado de alerta y más aún una profunda lección para el hombre contemporáneo hundido hasta el cuello en los detestables usos de la imaginación humana y sus imágenes mediáticas que apabullan a los espectadores desprevenidos con la violencia morbosa, la obscenidad, lo prosaico, lo grotesco y lo banal, como los «valores» puestos en imágenes, con los que se anestesia y deforma la imaginación

Para nuestro autor, el mundo antiguo, a diferencia del mundo moderno, goza de una aura que expresa la relación interior entre la naturaleza y la cultura, entre el inconsciente de la materia y una conciencia que es presa de entusiasmos y furores poéticos que dan cuenta de la producción y afirmación de un *cogito* de la ensoñación. El mundo antiguo anterior a la revolución industrial y la ciencia moderna, apunta Bachelard, cultiva un *cogito* de la ensoñación que se alimenta de un sueño que es el humus en el que florecen el arte y la poesía como concreción espiritual de la física de la moral. De este mundo antiguo, la modernidad sólo conserva ecos y sombras, pues su mirada se encuentra cegada por la luz ciega y repetitiva del progreso industrial y el frenesí tecnológico.

Nuestro autor suscribe:

> Pero esas ensoñaciones sobre las cosmogonías de la luz ya no pertenecen a nuestra época. Sólo las recordamos para señalar el onirismo desconocido, el onirismo perdido, el onirismo que a lo sumo se ha convertido en materia histórica, conocimiento de antiguos conocimientos.[37]

Para Bachelard, el mundo antiguo experimentaba de primera mano la interioridad de la *physis* –la vida de los elementos–, el cuerpo y la imaginación poética. La palabra era el canto vivo de la tierra, elevándose como himno que cantaba las gestas del héroe que se levantaba de sus mil caídas. El mundo del inconsciente y sus partos interiores era experiencia fundante de la cultura del mundo antiguo, otorgándole sentido y significado a la vida de los hombres.

Bachelard apunta en *La poética de la ensoñación*:

> Sí, antes de la cultura, el mundo soñó mucho. Los mitos surgían de la tierra, abriéndola para que con el humo de sus lagos mirara el cielo. Un destino de altura ascendía desde los abismos. Los mitos encontraban así de inmediato las voces de los hombres, la voz del hombre que sueña con el mundo de sus sueños. El hombre expresaba a la tierra, el cielo, las aguas. El hombre era la palabra de ese macro-antropos que es el cuerpo monstruoso de la tierra. En los sueños cósmicos primitivos, el mundo es cuerpo humano, mirada humana, voz humana.[38]

creadora esencial", Lapoujade, María Noel, *op. cit.*, p. 49.

37 Bachelard, Gaston, *La llama de una vela*, *op. cit.*, p. 80.

38 Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, *op. cit.*, p. 282.

Asimismo suscribe:

> Los poetas, en sus ensoñaciones cósmicas, hablan del mundo con palabras primigenias, con imágenes primigenias. Hablan del mundo en el lenguaje del mundo. Las palabras, las hermosas palabras, las grandes palabras naturales, creen en la imagen que las ha creado. Un soñador de palabras reconoce en una palabra del hombre aplicada a una cosa del mundo una especie de etimología onírica. Si la montaña tiene "garganta", ¿no es porque el viento, antiguamente, habló por ella?[39]

La poesía en el mundo antiguo, señala Bachelard, es la afirmación y la transmutación de la naturaleza en una cultura que sueña lúcidamente los sueños de la materia en un *cogito* que es libertad. La poesía expresa una libertad cuya forma reside en el impulso vital que supone la afirmación del cosmos como sustancia onírica. La geografía de la tierra es una fisonomía del inconsciente que encuentra en la palabra poética su ámbito expresivo y constitutivo, en términos de una libertad que brilla en la mirada del héroe que construye activamente su destino. El mundo antiguo goza de una naturaleza dotada de signos y símbolos que otorgan sentido a la existencia: la lucha por la libertad como significado fundamental de lo real. La tierra como *antropos* se afirma en el hombre libre como fruto del árbol de la vida. La poesía como creación es la expresión de la naturaleza que se levanta sobre sí misma y experimenta su ascensión al mundo del sentido y la vida moral.[40]

Es en este contexto que Bachelard se refiere al amor como destilado fundamental del trabajo alquímico en el que se constituye la física de la moral. El amor es el contenido central de la transmutación de la materia en libertad. La libertad bachelardiana es amorosa. El amor es la quintaesencia de la libertad, en tanto paso de lo pesado a lo ligero, conversión existencial y transmutación de la materia en conciencia alada.

Bachelard señala al respecto:

---

39 *Ibíd*., p. 284.

40 "En Bachelard, la voluntad de imaginar, esa fuerza vital deformadora se abre, en último término, hacia el bien del hombre para volverlo amistoso y reconciliarlo con la vida y con el cosmos. De ahí que toda conducta verdaderamente humana sea metafísica, siempre que se trate –decía Bachelard– de los poderes de la metamorfosis", Sánchez, Miguel Ángel, *op. cit*., p. 67.

> He aquí el problema concreto: ¿en qué sentido debe decirse que un sonido se hace aéreo? Es cuando se encuentra en el extremo del silencio, planeando en un cielo remoto –dulce y grande. La paradoja va de lo pequeño a lo grande. Es lo infinitamente pequeño del sonido, la pausa de la armonía de las flores, lo que pone en movimiento lo infinitamente grande del universo que habla. Se vive verdaderamente el tiempo de Shelley en que la luz se trueca en amor, en murmullo de amor. Donde los lirios tienen voces tan persuasivas que enseñan el amor a todo el universo.[41]

El amor revela el paso de lo pasivo a lo activo que en el hombre libre encuentra su realización. El amor es el abrazo de un destino querido, pues revela la transmutación de la materia que se espiritualiza y afirma su forma viva. El amor es luz difusiva y participativa que se propaga en el esfuerzo de parirse a sí misma al parir el mundo. El amor es la síntesis paradójica entre libertad y necesidad, en tanto expresión de un voluntarismo inspirado que se levanta como donación y entusiasmo.

Bachelard recurre a Nietzsche para hacer expresos estos planteamientos. El eterno retorno de lo mismo, la voluntad, se afirma en un renacimiento amoroso de la vida que alumbra un universo ligero, alado, libre:

> El nacimiento del sol nietzscheano es el acto de una decisión irrevocable. No es otra cosa que el eterno retorno de la fuerza, es el mito del eterno retorno que se traduce de lo pasivo a lo activo. Y se comprenderá mejor esta doctrina si se inscribe el eterno retorno a cuenta de los despertares de la voluntad de poder. Quien sabe levantarse como un sol, como una sola flecha, sabe lanzar su ser en un destino diariamente reanudado, reconquistado por un joven amor fati.[42]

Asimismo apunta:

> Morir por amor, morir en el amor, como la mariposa en la llama, ¿no es como una síntesis entre Eros y Tánatos? El relato de Jouve parece animado a la vez por el instinto de vida y por el instinto de muerte. Estos dos instintos, que Jouve capta en su profundidad y primitividad, no son contrarios. Ese psicólogo de las profundidades que es Jouve muestra cómo ambos actúan en

---

41 Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, *op. cit*., p. 69.

42 *Ibíd*., p. 165.

> los ritmos de un destino, en esos ritmos que imponen revoluciones incesantes en una vida.[43]

El *amor fati* es para Bachelard un destino forjado en el dominio de un voluntarismo cósmico que otorga al héroe una victoria inmanente frente al carácter trágico de la existencia. La voluntad de poder, en tanto eterno retorno de lo mismo, da lugar a un movimiento diferencial cuya cualidad peculiar es una libertad amorosa que se tiene a sí misma como causa y objeto. Afirmación querida. Amor al querer del querer. El amor al destino es el amor a la vida que renace en tanto se supera a sí misma, y se conquista como una suficiencia existencial participativa y comunicativa, que empuja la redención inmanente del cosmos.

El vitalismo bachelardiano encuentra en la experiencia del amor la dimensión más profunda del proceso de verticalización y la elevación en la que se constituye la física de la moral. Cuerpo, imaginación activa y amor se encabalgan en el pensamiento de Bachelard en tanto una ontología y una psicología vitalistas que tienen como preocupación fundamental el tópico de la libertad. La libertad bachelardiana es amorosa. El amor es el núcleo vivo de la libertad. Vivir libremente, para nuestro autor, es vivir con el corazón, en tanto órgano de la vida que encuentra su cabal afirmación justo en el afecto aéreo, ligero, alado, del amor.

El amor es para Bachelard la fuerza que hace inteligible el misterio de la existencia, en tanto en él se cifra el secreto de la transmutación de la muerte en vida, como núcleo de la elevación de la materia en espíritu. El amor es la materia de la piedra filosofal que resplandece como luz y libertad. El amor es para Bachelard la culminación del trabajo alquímico. Y la vara para medir los alcances espirituales de la modernidad y la revolución industrial. El amor es la atalaya para valorar la contextura espiritual de una modernidad que niega la vida en aras del automatismo industrial. La física de la moral bachelardiana encuentra en el amor la causa a la vez material y espiritual de la práctica de la libertad.

---

[43] Bachelard, Gaston, *La llama de una vela*, *op. cit*., p. 47.

Bibliografía

Bachelard, Gaston, *El agua y los sueños*, trad. Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

---, *La poética de la ensoñación*, trad. Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

---, *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

---, *La llama de una vela*, trad. Carlos Schilling, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2015.

---, *El aire y los sueños*, trad. Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

---, *La tierra y los sueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo Rosas, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

---, *Le droit de rêver*, París, P.U.F., 1993.

Béguin, Albert, *L'âme romantique et le rêve*, París, José Corti, 1939.

Durand, Gilbert, *Le décor mythique de La chartreuse de Parme*, París, José Corti, 1961.

---, *La imaginación simbólica*, trad. Carmen Dragonetti, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

---, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a una arquetipología general*, Madrid, Taurus, 1982.

---, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, París, Payot, 1983.

---, *Figures mythiques et visages de l'ouvre. De la mythocritique à la mythoanalyse*, París, Dunod, 1992.

---, *L 'imaginaire. Essais sur les sciences et la philosophie de l 'image*, París, Hatier, 1994.

---, *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1995.

---, *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paidós, 1999.

---, *Lo Imaginario*, Barcelona, Ediciones de Bronce, 2002.

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963.

Jung, Carl Gustav, *L 'homme et ses symboles*, París, Robert Laffont, 1964.

Lapoujade, María Noel, "Mito e imaginación a partir de la poética de Gaston Bachelard" en Solares, Blanca (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes,* Cuernavaca, CRIM-UNAM , 2009, pp. 33-58.

Puelles Romero, Luis, "La fenomenología de la imagen poética de Gaston Bachelard" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 3, 1988, pp. 335-343.

Sánchez, Miguel Ángel, "Bachelard o la metafísica de la imaginación. El pensamiento bifloro" en *Pensamiento y Cultura*, Nº 5, octubre 2002, pp. 59-67.

Solares, Blanca (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2009.

Solares, Blanca, "Aproximaciones a la noción de Imaginario" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 48, Nº 198, septiembre-diciembre 2006, pp. 129-141.

Wunenburger, Jean-Jacques, "Gaston Bachelard y el topoanálisis poético" en Solares, Blanca (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, CRIM-UNAM , 2009, pp. 89-106.

Yáñez Vilalta, Adriana, "Bachelard: la poesía como intuición del instante", en Blanca Solares (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2009, pp. 17-32.

De la máquina al aparato: críticas y derivaciones actuales desde Vilém Flusser

From the machine to the apparatus: critics and current derivations from Vilém Flusser

MARCELO JOSÉ GARCÍA FARJAT

(CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

SERGIO WALTER SALGUERO

(CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

Recibido el 17 de mayo de 2021 – Aceptado el 11 de mayo de 2022

Marcelo José García Farjat es licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Maestrando en Tecnología, Políticas y Culturas en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Su principal área de investigación son los Estudios Sociales de la Tecnología y del Cambio Tecnológico. Participa en el programa de investigación "Objetos tecnológicos e información" (CEA, UNC).

Sergio Walter Salguero es profesor de Filosofía y Ciencias de la Educación, especialista en Educación y TIC y maestrando en Tecnología, Políticas y Culturas en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus principales áreas de investigación apuntan a los cruces entre tecnología, filosofía y educación, donde su proyecto de tesis abordará los conceptos de funcionalidad y mediación para una exploración ontológica al diseño de materiales educativos. Participa en el programa de investigación "Objetos tecnológicos e información" (CEA, UNC).



RESUMEN: La presente propuesta tiene como objetivo principal, a partir de la interpretación de la historia de la humanidad como historia de la fabricación, realizar un recorrido crítico del pensamiento de Vilém Flusser con especial énfasis en cómo define y caracteriza el paso de la relación hombre-máquina al binomio hombre-aparato en las sociedades contemporáneas signadas por las imágenes técnicas. En esta línea de análisis, se mostrarán y se discutirán algunas de las derivaciones actuales de sus planteamientos a la luz de la irrupción de las nuevas tecnologías que modelan las relaciones del sujeto con la técnica.

PALABRAS CLAVE: Flusser - máquina - imágenes técnicas - aparato.

ABSTRACT: The main objective of this proposal is, considering the interpretation of the history of humanity as the history of manufacturing, to carry out a critical review of the thought of Vilém Flusser with particular emphasis on how he defines and characterizes the transition from the man-machine relationship to the man-apparatus binomial in the contemporary society marked by technical images. Following this train of thought, some of the current derivations of his approaches will be presented and discussed in the light of the irruption of the new technologies which shape the subject-technique relationship.

KEY WORDS: Flusser - machine- technical images - apparatus.

En un contexto marcado por el auge de las nuevas tecnologías y la creciente digitalización de la vida, la informatización de las sociedades es un proceso que se desarrolla de forma vertiginosa transformando los vínculos y relaciones que los seres humanos establecen con la técnica. Para analizar estas transformaciones resulta de interés acudir a las contribuciones de Vilém Flusser, cuyos análisis revisten particular significancia en tiempos de hipertecnologización y de ubicuidad tecnológica.

El posicionamiento de Flusser puede ser ubicado en la transición de dos épocas: una histórica y humanista, donde se supone la separación entre lo natural y lo artificial, y otra poshistórica o poshumanista, donde se postula la imposibilidad de dicha separación.[1] En este pasaje de una época a otra, su pensamiento se asoma a un futuro

[1] *Cf.* Kozak, Claudia, "Introducción", en Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, trad. J. Tomasini, Buenos. Aires, Caja negra, 2017, pp. 9-23.

con modificaciones inadvertidas, pero percibidas años después. En esta transición epocal, sus análisis se enfocaron en la comprensión de las sociedades contemporáneas signadas por la preeminencia de la razón instrumental, dirigida a la manipulación y homogeneización de la conciencia de los individuos dentro de un racionalismo basado en los desarrollos de la cibernética y la informática y el auge de los medios masivos de comunicación.[2]

Para el tiempo en el que Flusser realizó sus aportes, ya existían otros autores que vislumbraban un cambio de época.[3] Empero, lo característico del pensador checo reside, no solo en su particular entorno personal y su variada producción teórico-conceptual, sino también en su reiterado énfasis en la invención de las imágenes técnicas (y sus respectivas condiciones de producción, circulación y consumo) como eje de sus reflexiones y críticas al devenir de las sociedades postindustriales. Huelga destacar que si bien (por su muerte prematura) no alcanzó a vivenciar la maduración de los procesos de establecimiento y desarrollo expansivo de la revolución tecno-científica y sus consecuencias, la vigencia de sus aportes radica, por un lado, en su percepción de las nuevas tecnologías como núcleo organizador y performativo de las sociedades contemporáneas y, por el otro, en su visión anticipadora del mundo por venir. Flusser fue capaz de situar a la imagen y al artefacto en el centro de la existencia contemporánea[4] en el marco de un capitalismo informacional cimentado en la producción y codificación simbólicas.[5]

Tomando como referencia esta breve cartografía del pensamiento de Flusser, es posible ubicarlo dentro de un conjunto diverso de

---

2 *Cf.* Flusser, Vilém, *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo, Annablume, 2011.

3 Nos referimos al informe *Nora-Minc* de 1977, a Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1987 y a Toffler, Alvin, *The Third Wave*, New York, Bantam Books, 1979, mencionados por Kozak, Claudia, *op. cit*., pp. 9-10.

4 *Cf.* Duarte, Rodrigo, "Prefacio", en Flusser, Vilém, *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo, Annablume (Coleção Comunicações), 2011, pp. 7-16.

5 Nos referimos a un proceso de reestructuración global capitalista, un sistema tecnoeconómico que, aunque pueda variar en diferentes regiones por diversos factores, coincide en un nuevo modo de desarrollo informacional. La tecnología al servicio de la productividad en la generación del conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos. *Cf.* Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura,* México, Siglo XXI, 1996.

pensadores que proponen teorías críticas integradoras de medios.[6] Estas teorías vincularían ciertas hipótesis de los estudios críticos de medios e información y los unificarían en mayor o menor grado a la perspectiva de Flusser. El uso de esta perspectiva crítica se presenta como una explicación conceptual alternativa y con distintos matices al determinismo tecnológico y las posturas tecnofóbicas y tecnooptimistas presentes en algunos estudios que analizan la relación del ser humano con la tecnología:

> El tono en que Flusser expresa su diagnóstico sobre la sociedad a partir de la comunicología es de una complejidad que no puede ser circunscripta a posiciones tecnofílicas (optimistas) o tecnofóbicas (pesimistas) con respecto al sentido ético de la técnica para la existencia humana. Profundizando, el filósofo pretende elucidar aquellas estructuras que precisamente desafían y suscitan el cuestionamiento humano, aquello que en sí, es la fuente de reacciones, tanto de entusiasmo, como de miedo.[7]

Algunos enfoques recientes que piensan la relación del hombre con la técnica aparecen como derivaciones de los abordajes propuestos por Flusser al atender a la situación de alienación tecnológica producida por los aparatos, a la vez que se presentan algunas alternativas para abrir la caja negra flusseriana. Tomando como eje lo referenciado se establecen, al menos, dos interrogantes como hilo conductor de la presente propuesta: ¿Qué modificaciones se produjeron en el paso de la máquina al aparato y qué consecuencias trajo consigo en la nueva relación ser humano-aparato? ¿Qué categorías y elementos teóricos provistos por el enfoque flusseriano podrían resultar pertinentes para ayudarnos a pensar la relación del sujeto con los aparatos en el marco de una sociedad informacional?

Desde estos interrogantes, el trabajo tiene como objetivo principal el análisis de los planteamientos de Flusser para comprender los cambios de una época marcada por el avance y expansión de las nuevas tecnologías, que afectan la realidad del trabajo, en el marco

---

6 *Cf.* Fuchs, Christian, *Foundations of Critical Media and Information Studies*, New York, Routledge, 2011.

7 *Cf.* De Almeida, Guilherme Policena, *O comum em Vilém Flusser: contribuições para a epistemologia da comunicação*, Brasilia, Universidade de Brasília, Departamento de Comunicação Social, 2020, p. 41. Consultado el 13/02/2022. URL: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/40098/1/2020_GuilhermePolicenadeAlmeida.pdf

del pasaje de la máquina al aparato. Para ello, esta investigación parte de la interpretación de la historia de la humanidad como historia de la fabricación; el espacio de la fábrica como lugar de transformación de lo humano. Dicho esto, el trabajo se estructura de la siguiente manera. En primer lugar, se hará foco en el papel subsidiario que asume el hombre a partir de la invención de la máquina industrial. Se mostrará cómo Flusser, además, asocia la aparición de la máquina al intento de engaño a la naturaleza mediante la tecnología para superar las limitaciones físicas y biológicas propias del ser humano a través del concepto de diseño. Seguidamente, la interpretación flusseriana de la historia de la humanidad como historia de la fabricación presenta un recorrido histórico que da cuenta del hacer humano que permite situar y caracterizar el paso de la máquina al aparato y los cambios ontológicos advertidos con la irrupción de las imágenes técnicas como mediadoras entre el sujeto y el mundo. Finalmente, se busca pensar la caja negra flusseriana desde ciertas derivaciones teóricas actuales que nos conducirán a considerar y valorar la factibilidad y vigencia, o no, de esa sociedad telemática y dialógica capaz de liberar el potencial creativo e imaginativo inmanente del sujeto de la era posindustrial.

La centralidad maquínica y el papel subsidiario del sujeto en la modernidad

La proliferación de máquinas en la modernidad es un fenómeno de particular interés en el armazón conceptual de Flusser para delinear y trazar la historia de la humanidad bajo el prisma de la fabricación como categoría nodal para entender su desenvolvimiento a lo largo del tiempo. En este contexto, y bajo la órbita del iluminismo, la invención de la máquina industrial aparece como una instancia dirigida al beneficio humano al encargarse de hacer y sustituir cualquier tipo de trabajo concerniente al ser humano.

Como respuesta a concepciones reduccionistas y simplistas que ven en la máquina una herramienta sofisticada destinada al auxilio de la vida de los sujetos, el análisis del papel de la máquina industrial proferido por Flusser parte de ese *continuum* histórico del desarrollo que atraviesa la humanidad permeado por su capacidad

de fabricar que caracteriza cada periodo descrito por el autor.[8] Si la fabricación es lo que define y caracteriza al ser humano, la relación sujeto-máquina en la Modernidad precisa ser fundamentada y escudriñada desde las transformaciones significativas que se desprenden por la invención y desarrollo maquínicos (diseño, fabricación y reparación y proliferación) posibilitado y promovido por el auge de las teorías y conocimientos científicos que reinaban en la época.

En esta nueva etapa histórica, dicho desarrollo maquínico, que responde al progreso técnico y material pregonado por la Ilustración, da a luz a cambios radicales en la existencia humana que se traslucen en la conformación y arquitectura de la fábrica moderna en el marco del paso de la actividad artesanal a la actividad fabril. Aquí, la relación diádica hombre-máquina supone una inversión si se piensa en la pretérita relación del hombre con la herramienta. La máquina pasa a ocupar un rol central en el desarrollo industrial y desplaza del centro de producción (y de atención) al hombre en virtud de sus limitaciones biológicas y estructurales. Las capacidades maquinales, al contrario, maximizan el trabajo productivo y son consideradas superiores, más rápidas, más duraderas y más eficientes y valiosas en términos de productividad y funcionamiento. La fabricación deja de estar circunscripta a las manos del hombre (relación sin mediación alguna en su aprehensión de los objetos que la naturaleza dispone) para quedar constreñida a las bondades de la máquina como medio de producción en fábricas de carácter mecanizado y automatizado. No menos importante: ubicada en el medio del taller, la máquina es la encargada de configurar y determinar el quehacer de los seres humanos en las fábricas. Dado su precio y tamaño, solo los capitalistas disponen de ella: el hombre como medio al servicio de la máquina condensa su carácter subsidiario y residual en esta relación; pasa a funcionar en función de la máquina y se convierte en figura de cambio y reemplazo ante la mayor capacidad de perennidad estructural y funcional que goza lo maquínico. Al respecto, Flusser destaca este cambio radical sobre el instrumento:

---

[8] Para comprender la historia de la humanidad como historia de la fabricación dividida en cuatro periodos de transformación a saber: *homo manus*, *homo ferramentum*, *homo machina* y *homo apparatus*. *Cf.* Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas,* trad. P. Marinas, Madrid, Síntesis, 2002. Se volverá más adelante con ello en el apartado "La historia de la humanidad como historia de la fabricación".

> La relación pre-industrial "hombre-utensilio" viene a invertirse. El instrumento no funciona más en función del hombre, sino que el hombre pasa a funcionar en función del instrumento, sea este proletariado o capitalista. A esto se le ha llamado "trabajo alienado".[9]

La aparición de la máquina se asocia al intento de engaño a la naturaleza mediante el medio tecnológico para superar las limitaciones físicas y biológicas del ser humano. A ese engaño se refiere el concepto de diseño, definido como una actividad perteneciente al mundo del ardid o la malicia: el diseñador es un conspirador.[10] Una máquina diseñada no sería más que un mecanismo creado para engañar. Gracias a ella, los utensilios se transforman en instrumentos de gran tamaño y alto costo; herramientas diseñadas y fabricadas a partir de teorías científicas en pleno auge de las ciencias físicas y químicas para la explicación y conceptualización del mundo. Para Flusser, la transformación de herramientas a máquinas modificó la relación con el hombre de manera inversa a lo que sucedía con la herramienta: "Antes de la Revolución Industrial, el hombre era la constante en las relaciones, y las herramientas eran las variables; después, las máquinas fueron las constantes y los hombres, las variables".[11]

El filósofo advierte (ya denunciado, aunque desde otro prisma, por el marxismo y la Escuela de Frankfurt) que en el proceso de industrialización las máquinas más eficientes empiezan a ser capaces de prescindir del ser humano, que se vuelve esclavo de una entidad creada artificialmente que, en principio, tenía como función el auxilio o facilitación de su vida cotidiana. El hombre complementa las actividades que la máquina es incapaz de realizar.[12] El automatismo de la máquina caracteriza a este período, que sólo precisa de la participación de la humanidad al comienzo y final del proceso, prescindiendo de su habilidad para sus actividades.

---

9 Flusser, Vilém, "O instrumento do fotógrafo ou o fotógrafo do instrumento?" en *Revista IRIS* [en línea], São Paulo, 1982, p. 1. Consultado el 07/05/2021/. URL: http://flusserbrasil.com/art31.html

10 Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit*., p. 24.

11 Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía,* trad. E. Molina, México, Trillas, 1990, p. 25.

12 *Cf.* Marcuse, Herbert, *Guerra, Tecnología y Fascismo. Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna. Textos inéditos*, Medellín, Universidad de Antioquia y Fundación Editora de la UNESP, 2001.

Esta noción de trabajo alienado será retomada en elaboraciones posteriores por otras producciones teóricas contemporáneas que problematizan la relación entre usuarios de tecnología y los sistemas técnicos que recuperan la noción marxista de alienación, pero estableciendo diferencias con respecto a esta idea original:

> [...] la alienación tecnológica no se produce solamente en el uso de maquinaria (bajo control del propietario del capital) por parte del trabajador en el proceso productivo, sino en el uso de la tecnología en general, si esta no se ha diseñado de la forma adecuada para que el usuario mantenga el control sobre ella, circunstancia que, en principio, es independiente del régimen de propiedad bajo el que funciona la tecnología.[13]

Con esta preocupación aparecen dos tópicos presentes en las denominadas *tecnologías entrañables* que hunden sus raíces en las mismas preocupaciones flusserianas.[14] La alienación tecnológica tiene que ver, no solo con la opacidad del diseño de los sistemas técnicos, sino también con la simplificación de los criterios de evaluación predominantes en el mismo diseño.

También Simondon tomó esta idea de alienación,[15] enmarcada en la relación cultura-técnica, donde la cultura se enfrenta al objeto técnico como el sujeto con el extranjero:

> La mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina, que no es una alienación causada por la máquina, sino por el no-conocimiento de su naturaleza y de su esencia, por su ausencia del mundo de las significaciones, y por su omisión en la tabla de valores y de conceptos que forman parte de la cultura.[16]

Todo diseño no es solo objetivo y problemático, es intersubjetivo y dialógico, y toda creación de objetos plantea la cuestión de la res-

---

13 Quintanilla, Miguel Ángel, "Tecnologías entrañables. Un modelo alternativo de desarrollo tecnológico" en Quintanilla, Miguel, Parselis, Martín, Sandrone, Darío y Lawler, Diego (eds.), *Tecnologías entrañables*, Madrid, Catarata, 2017, p. 21.

14 *Ibid.*, pp. 19-22. La noción de tecnologías entrañables integra aquellas que caracterizan a las tecnologías no alienantes que son diseñadas para evitar la opacidad estructural y ejercer un control moralmente responsable sobre su desarrollo.

15 Con el propósito de seguir cronológicamente el esquema histórico trazado por el autor, se retomará el concepto de alienación aquí tratado al momento de analizar el papel de los aparatos en las sociedades postindustriales.

16 Simondon, Gilbert, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 31-32.

ponsabilidad y la libertad. La cuestión es a la vez política y estética: ¿cómo diseñar responsablemente para que lo diseñado no aliene, estorbe, se de-forme y se convierta en basura (no-cosa)? Así, se tomará conciencia de lo efímero de las creaciones, y la necesidad de que estorben menos y permitan una mayor conexión entre las personas.[17]

La historia de la humanidad como historia de la fabricación

Para comprender el enfoque de Flusser sobre nuestra relación con la técnica, se necesita abordar un tipo de recorrido histórico que caracterice el quehacer humano. Para esto Flusser (1994) elabora y presenta una genealogía de los orígenes y las circunstancias socio-históricas que marcaron su desarrollo con foco en el concepto de fábrica.[18]

El concepto de fábrica se define como un espacio donde se ejerce la acción de convertir o transformar, movimiento de extraer algo de lo dado, convertirlo en algo hecho, otorgarle un uso particular y emplearlo. Por eso, las fábricas son "lugares en los que se fabrican siempre nuevas formas de ser humano".[19] Si la historia de la humanidad es la historia de la fabricación, entonces se pueden distinguir cuatro períodos de transformación: *homo manus*, *homo ferramentum*, *homo machina* y *homo apparatu*s. Los espacios de transformación van configurando lugares de fabricación. Así, desde el uso de las manos en cualquier lugar, a las herramientas en el taller, al modelo de fábrica y finalmente, a los aparatos como instancia de liberación del hombre de la fábrica como manicomio, configurando un tipo de relación en estrecha conexión a ellos que va a moldear un nuevo tipo de comportamiento de los sujetos con los aparatos en la poshistoria trazada por el autor.

Tomando en cuenta estas concepciones, Flusser muestra una particular división de la historia en tres momentos: Antigüedad y Edad Media, Modernidad y el presente. En esta división, apelando

---

17 Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit*., pp. 103-108.

18 Flusser, Vilém, "Más allá de las máquinas" en *Los gestos. Fenomenología y comunicación*, trad. C. Gancho, Barcelona, Herder, 1994, pp. 19-31.

19 Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit*. p. 53.

a ciertas analogías, visualiza y entiende la relación entre trabajo y realidad, partiendo de la premisa de que trabajar "es un gesto, una expresión antinatural del intento por realizar unos valores y por valorizar unas realidades".[20] Lejos de concebirlo como una actividad dirigida a la satisfacción de necesidades, el trabajo supone un mundo que no es como debería ser y que se puede transformar. De acuerdo a esta división tripartita de la historia, es posible trazar el siguiente cuadro, reconociendo que estos modelos nunca se dan de manera pura (ver cuadro 1).

Tópicos	**Prehistoria**	**Historia**		
Fases		Antigüedad y Edad Media	Modernidad	Presente
Disciplinas		Ontología	Deontología (Ética)	Metodología (Técnica)
Preguntas		Teleológicas	Causales	Formales
Interrogantes		¿Cómo es el mundo?	¿Cómo debería ser el mundo?	¿Cómo cambiar el mundo?
Trabajo	Trabajo mágico	Como realización de un valor en clave política, ética, religiosa, práctica. Trabajo de "buena fe"	Como valorización de la realidad en clave epistemológica, experimental, científica y teórica. Trabajo "sin fe"	En el plano técnico, funcional, eficiente, estratégico, cibernético. Trabajo "lleno de dudas"
Modelos de trabajo		Clásico (comprometido)	Moderno (investigador)	Presente (funcional)

Cuadro 1. Elaboración propia basado en el capítulo *"Más allá de las máquinas"* perteneciente a su obra *Los Gestos. Fenomenología y Comunicación* (1994).

Todo el planteo de esta división da cuenta de la evolución histórica de relaciones conceptuales, disciplinas e interrogantes para constatar un presente particular. Se trata del triunfo de la metodología como fruto de la separación entre ontología y deontología; la instalación de la técnica como resultado de la escisión entre política

[20] Flusser, Vilém, *Más allá de las máquinas*, *op. cit*., p. 21.

y ciencia. Las preguntas para qué y por qué quedan reducidas al cómo. Lo bueno y lo verdadero se desplazan hacia lo eficiente: se valora el hacer del individuo, su habilidad para aumentar y mejorar cosas socialmente útiles en desmedro de su ser. Cualquier inquietud que pretenda responder a "la cosa en sí", o que promueva cuestionamientos de tipo metafísico, carece de plausibilidad epistémica y ontológica. Lo que se busca son métodos que encuentren respuestas, la pregunta ontológica carece de sentido. Y en esta trama presente en la que prevalece la razón instrumental y una visión científica y objetiva del mundo, el diagnóstico trazado por el autor le permite arribar a la conclusión de que gran parte de la humanidad no trabaja, sino más bien sirve como instrumento de trabajo para otros.[21]

> Hablando pues en sentido estricto y propio, cualquier trabajo resulta imposible. Y es que si la pregunta ¿para qué? no tiene sentido alguno, el gesto del trabajo viene a ser absurdo. De hecho, en nuestros días el trabajar en el sentido clásico y moderno ha sido sustituido por el funcionar.[22]

De esta manera asistimos a la participación pasiva del ser humano en la era del trabajo técnico: una época histórica marcada, por un lado, por el trabajo eficiente, funcional, técnico y estratégico, regido por la pregunta formal "cómo"; y, por otro lado, el desinterés del individuo frente a cómo es y debe ser el mundo.

El paso de la máquina al aparato: de la producción de "cosas" a símbolos

Este análisis que vincula los conceptos de trabajo y fábrica cierra su desarrollo en el abordaje que el propio Flusser realiza en relación al papel de la escuela, y que prefigura el pasaje de la máquina al aparato o de la producción de cosas a la producción de símbolos. Esto es así, ya que la escuela, creada para el ocio o la contemplación, aparece por tanto, opuesta a la fábrica, pensada para asuntos prácticos. El trabajo es propio de herramientas y máquinas, no de aparatos:

---

21 Para comprender el instrumento como simulación de un órgano del cuerpo humano que sirve para el trabajo, *cf.* Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía, op. cit.*

22 Flusser, Vilém, "Más allá de las máquinas" en *Los gestos. Fenomenología y comunicación*, *op. cit*., p. 23.

> La categoría básica de la sociedad industrial es el trabajo; las herramientas, incluso las máquinas trabajan; extraen los objetos de la naturaleza y los informan: transforman el mundo. Pero los aparatos no trabajan en este sentido; no tienen la intención de cambiar el mundo, sino de cambiar el significado del mundo. Su intención es simbólica.[23]

Los argumentos Flusser permiten ver una tercera revolución industrial. Una sociedad industrial, caracterizada por el empleo de la máquina encargada de someter al proletariado industrial, deja lugar a una sociedad posindustrial, donde gran parte de las personas se desenvuelve en el sector terciario. Sector que comprende al campo de actividades donde son producidas las informaciones; representa el espacio que da cuenta del desplazamiento del ser humano del mundo objetivo al mundo simbólico de la producción de información (como la escuela) dando lugar a nuevas formas de fabricar y de "estar en el mundo".[24] En otras palabras, esta transición de una sociedad industrial a una posindustrial ha dado lugar a la invención de las imágenes técnicas que reemplazan a la cultura del texto y de la escritura; y muestra además el paso de lo analógico a lo digital, en donde los funcionarios funcionan en función de un programa. El sujeto se caracteriza por la comunicación y codificación de símbolos.[25] Con mayor precisión: el funcionario recibe, almacena y produce símbolos.[26] Fase "poshistórica" que coloca en el centro de atención a la información y la comunicación,[27] al *software* más que al *hardware*. Se pasa de la producción de "cosas" a la producción de símbolos: lo que proporcionará poder ya no será la economía, sino la comunicación.[28]

---

23 Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía, op. cit*., p. 26.

24 *Cf.* Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit*.

25 *Cf.* Dias Carvalho, Jairo, Tatiani de Oliveira, Fernanda, "Brincar ou programar? Um estudo sobre Vilém Flusser" en *Horizonte Científico* [en línea], vol. 9, N° 1, 2014, pp. 1-26. Consultado el 05/05/2021. URL: http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/24314.

26 *Cf.* Flusser, Vilém, *Pos-Historia: vinte instantâneos e um modo de usar*, *op. cit*.

27 Para el pensador checo una fase poshistórica significa que "[l[os actos ya no se dirigen más contra el mundo para modificarlo, sino contra la imagen para modificar y programar al receptor de la imagen. Este es el fin de la historia, porque en rigor no sucede nada más, porque todo es, en adelante, espectáculo eternamente repetible". *Cf.* Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, *op. cit*., p. 84.

28 *Cf.* Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas*, *op. cit*.

En este sentido, la comunicación y la información aparecen como aquello que dispone de esa prerrogativa en el desenvolvimiento de las sociedades posindustriales, que, bajo un contexto de expansión tecnológica y social, se encargan de modificar nuestros códigos culturales, patrones de pensamiento y formas de entender y relacionarnos con el universo. Es el universo de la pantalla de televisión, el film, las fotos y los videos; el de las imágenes técnicas, el que prevalece como soporte de información por sobre el universo de la lectura, de carácter lineal, que permitía experimentar el mundo de forma unidimensional.[29] Lo expuesto muestra la asistencia a una serie de cambios ontológicos que se traducen en las diferencias de vivenciar la realidad por parte del funcionario, considerando imprescindible su praxis para atender un "mundo codificado", cuyo movimiento se caracteriza por su circularidad: el "deber ser" y el "ser" residen, de ahora en adelante, en el mundo de las imágenes.[30] Es decir, su quehacer gira en torno a las posibilidades que otorga el aparato, al ser propiedad de éste.

Estas transformaciones ontológicas mencionadas invitan a interrogar el papel performativo de los aparatos en esta nueva condición humana de "estar y habitar el mundo". Para responder a esta indagación, Flusser parte de la dificultad en lograr un consenso en torno a su significado. Aunque se considere al aparato en su carácter "predatorio" o de "acecho", el uso del recurso etimológico no sería suficiente para explicarlo.[31] El aparato, como la emergencia de un nuevo objeto cultural, exige apelar a una mirada ontológica de los mismos y cambiar las categorías para su comprensión. En esta línea, es prioritario establecer la posición y estatuto ontológicos de los aparatos, su nivel de realidad y existencia para alcanzar una definición satisfactoria del término "aparato": "como parte esencial de

---

[29] *Cf.* Flusser, Vilém, "La sociedad alfanumérica", trad. Breno Onetto, en *Revista Austral de Ciencias Sociales* [en línea], núm. 9, 2005, pp. 95-110. Consultado el 13/02/2022. URL: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45900909. Si se piensa en los desarrollos tecnológicos de las últimas décadas, se advierte cómo el ser humano deja de ser solo espectador y pasa a ser, además, usuario y productor (prosumidor) a raíz de la irrupción y establecimiento de las nuevas tecnologías. Ello, dadas las interacciones que mantiene con las computadoras, cuya estructura y programas viabilizan una participación activa y dinámica del sujeto de diversas formas y bajo distintos soportes digitales.

[30] Onetto Muñoz, Breno, *Vilém Flusser y la cultura de la imagen. Textos escogidos*, Valdivia, Ediciones Universidad Austral de Chile, 2016, p. 95.

[31] *Apparatus, apparare, praeparare* (preparar, alistar). Un aparato sería un objeto que se alista para algo o también un objeto que espera pacientemente algo.

la cultura, son objetos «pro-ducidos», es decir, «con-ducidos» hacia fuera de la naturaleza".[32]

Aunque sean objetos duros que pueden ser poseídos "los aparatos no son máquinas [...]. [El aparato] es realmente un juguete complejo [...]. Los aparatos fueron inventados para simular el proceso del cerebro [...], son cajas negras que simulan el pensamiento humano en cuanto juego que combina símbolos; los aparatos son cajas negras científicas que juegan a pensar".[33] Esta noción rompe con la imagen tradicional del *homo faber* y su máquina como instrumento, que es reemplazada por la concepción del aparato como juguete. La intencionalidad simbólica y creativa de los aparatos se muestra en la acción de jugar. El juego será entendido "como un sistema compuesto de elementos combinables de acuerdo con determinadas reglas [...]. El juego de esa sociedad será el de intercambiar informaciones, y su propósito, la producción de informaciones nuevas".[34] El *homo faber* dará paso al *homo ludens* en otro escenario y como operador de símbolos:[35]

> El nuevo ser humano ha dejado de ser un actuante, para convertirse en un jugador: un *homo ludens*, ya no un homo faber. Su vida ya no es un drama, sino un espectáculo. No tiene argumento, no tiene acción, sino que consiste en sensaciones.[36]

---

32 Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía*, *op. cit*., pp. 23-24.

33 *Ibíd*., pp. 29-31

34 Soto Calderón, Andrea, "Juego e imaginación en Vilém Flusser", en *Flusser Studies 13*, 2012, p. 2. Consultado el 10/04/2021. URL: http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/calderon-juego-imaginacion-vilem-flusser.pdf

35 La noción de *homo ludens* refiere también a los aportes de otros autores que abordan, con sus matices, la emergencia de la figura del jugador. Un análisis cultural frecuente ubica al juego y al acto de jugar como fuente y origen de la propia cultura. Sin embargo, el *homo ludens* de Flusser parte de un punto de vista radicalmente diferente. Se trata de la transformación del *homo faber* al *homo ludens*, similar a la transición que se produce del mito del creador hacia el del jugador que nos permite contemplar el juego como un acto de emancipación. Más acá en el tiempo, los estudios que abordan los procesos educativos mediados por tecnología, introducirán también al *homo videoludens* desde el campo de la ludología y la semiótica de los videojuegos. Estos conceptos han provocado el descubrimiento, no solo de las posibilidades didácticas-instrumentales, sino también de los efectos de lo lúdico en la forma de cómo concebimos el mundo y cómo creamos esas realidades con tecnología que nos configuran en lo que somos. *Cf.* Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 2007; Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit*.; Scolari, Carlos, *Homo Videoludens 2.0. De Pacman a la gamification*, Barcelona, Collecció Transmedia XXI, Laboratori de Mitjans Interactius, Universitat de Barcelona, 2013.

36 Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas*, *op. cit*., p. 107

Este sujeto se mostraría alejado del *homo faber* como alguien que sufre las transformaciones por el abandono en la utilización de sus manos para las acciones concretas. Ahora solo le quedan las yemas de los dedos que operan el teclado para trabajar con símbolos. Este es el paso al *homo ludens,* que ahora asume la función de intérprete. Por consiguiente, los aparatos no se crean para transformar el mundo mediante la acción de las manos del hombre o mediante su trabajo; ahora su finalidad es cambiar el significado del mundo, propio de la actividad lúdica. Esta figura de un sujeto jugador se puede asociar a esa nueva sociedad telemática emergente que mencionaba Flusser, una sociedad dialógica, una sociedad de productores de imágenes que, en lugar de trabajar, genera información a base de jugar con un aparato técnico. Sin embargo, ese hombre no juega con su juguete, sino contra él, ingresa a su interior y agota las posibilidades de su programa. En la fotografía es donde hombre y aparato se muestran como ejemplo de su unidad funcional, en donde las intenciones humanas intervienen dentro del aparato como un ejercicio de libertad que busca descubrir lo escondido, escapar a lo programado y hacerlo producir algo informativo.[37]

En este escenario, la fotografía aparece como el primer medio de producción automática de una imagen, lo que da lugar al comienzo de una nueva etapa histórica, y que en consecuencia le permite extender sus reflexiones a los demás objetos técnicos que pueblan el universo contemporáneo. En definitiva, se trata de un nuevo paradigma que inaugura una visión particular sobre los aparatos con la generación de imágenes técnicas: "Las imágenes técnicas se producen por medio de aparatos [...]. [E]l análisis de la cámara ayuda a entender los aparatos en general".[38] Dicha reflexión marca el inicio a una crítica a las tecnologías de producción y del determinismo que ejercen los medios técnicos, encargados de afectar al sistema de organización social y de restringir la libertad de los individuos. Ello, al propiciar nuevas formas de fotografiar su "modelo", circunscritas a las posibilidades que viabiliza el aparato y su programa; el tipo de "imagen técnica" que produce el aparato que se distingue de la "imagen tradicional".[39] En este contexto de

---

37 *Cf.* Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía*, *op. cit.*

38 *Ibíd*, p. 23.

39 A diferencia de las imágenes tradicionales, anteriores a los textos y que representan al mundo prehistórico, las imágenes técnicas, producidas por el aparato, definen a la

auge imagético, la tendencia muestra a los aparatos como progresivamente más pequeños, menos costosos, más eficientes y omnipresentes; como instrumentos postindustriales que modifican radicalmente la relación "hombre-utensilio". En esta nueva relación (de carácter reversible y de necesidad recíproca entre aparato y ser humano) resulta difícil hablar de trabajo en el sentido clásico o tradicional del término, debido al carácter inherentemente complejo que manifiestan los aparatos.[40]

En esta relación vincular (asimétrica, pero no perceptible *prima facie* por los sujetos) el ser humano y el aparato están implicados "y van a formar un amarrado de funcionamiento: la máquina funciona en función del fotógrafo, si y solamente si este funcionar es en función de la máquina, ya que el fotógrafo se ha comprometido precisamente en tal amarrado del funcionamiento".[41] Este es el problema por resolver: el funcionamiento. En este momento histórico no tendría sentido la clásica división marxista sobre quién posee los instrumentos de trabajo y quién debería tenerlos.[42]

El análisis sobre los aparatos, más allá de los conocimientos técnicos precisos que conlleva su comprensión, necesita de un enfoque que descubra los efectos tecnopolíticos en un tiempo en el que somos atravesados por la tecnología. Los aparatos funcionan y nos hacen funcionar bajo esa idea de caja negra que nos ubica como simples funcionarios ignorantes de lo que acontece al interior de ellos

> Una élite, cuya tendencia hermética es reforzada continuamente, proyecta modelos de conocimiento, de vivencia y de comporta miento con ayuda de las así llamadas "inteligencias artificiales", las cuales son programadas por esta élite, y la sociedad se guía por estos modelos ilegibles para ella, pero acatables. Y puesto que los modelos no son transparentes ("caja negra") para la sociedad, ella no es ni siquiera una vez del todo consciente de ser manipulada de esa manera.[43]

actual etapa poshistórica caracterizada por el autor: "las imágenes técnicas significan (indican) programas calculados y las imágenes tradicionales significan (indican) escenas. Descifrar imágenes técnicas implica revelar el programa del cual y contra el cual surgieron", Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, *op. cit*., p. 47.

40 Flusser, Vilém, *O instrumento do fotógrafo ou o fotógrafo do instrumento*, *op. cit*.

41 *Ibíd.*, p. 1.

42 *Ibídem.*

43 Flusser, Vilém, *La sociedad alfanumérica*, *op. cit*., p. 105.

En suma, Flusser expone que el desconocimiento de lo que sucede al interior de la caja negra nos convierte en analfabetos en cuanto a las imágenes técnicas, no sabemos cómo descifrarlas y, por lo tanto, se limitan nuestras posibilidades de creación y libertad. Dicho de otro modo, ante la prevalencia incontestable de los aparatos técnicos en nuestra cotidianeidad, nos hallamos ante una libertad programada que es imperceptible y opaca para el lego, pero que es (incluso) celebrada en virtud de las bonanzas materiales y simbólicas que el acceso y uso de las nuevas tecnologías ofrecen a las sociedades contemporáneas.

Sujeto, aparatos y alienación en clave flusseriana

Las conceptualizaciones de Flusser sobre las relaciones que se establecen entre el ser humano y los aparatos permiten mostrar que, si bien el acceso a ellos es más fácil en cuanto a su manipulación (los aparatos funcionan en función del hombre), su comprensión se torna dificultosa (debido a su complejidad, el ser humano es quien funciona en función de los aparatos). Los sujetos sólo pueden controlar los *inputs* y los *outputs* del aparato, sin comprender lo que sucede al interior de ellos:

> Una cámara bien programada nunca podrá ser completamente desentrañada por ningún fotógrafo, ni por todos los fotógrafos juntos. Ella es, en el sentido más amplio, una caja negra. [...] La cámara hace lo que el fotógrafo quiere que haga, aunque el fotógrafo no sabe lo que sucede en el interior de la caja negra. Esta es la característica central del aparato[...].[44]

Esta preocupación original del autor se replica con intensidad en nuestros días: "la opacidad de un diseño tecnológico consiste en la ocultación de su función y estructura, del propósito al que sirve, sus prestaciones o *affordances*".[45] Sin embargo, se pueden distinguir opacidades en magnitudes distintas (cajas negras diferentes). Aquellas que no son estructurales, y cuya complejidad se puede enfrentar con mayor conocimiento de parte del usuario (un manual de instrucciones, un tutorial). Y otras que son más estructurales, di-

---

44 Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía, op. cit.*, p. 28.

45 Quintanilla, Miguel Ángel, *Tecnologías entrañables*, *op. cit.*, p. 21.

námicas y alienantes, como las interfaces tecnológicas transparentes para el usuario. Paradójicamente estas interfaces transparentes son una buena solución técnica, pero aumentan la alienación de la técnica: "Seguridad absoluta, ignorancia completa, incapacidad de control: alienación total".[46]

En este contexto de alineación y opacidad, interactuamos con artefactos sin sentirlos[47] en una relación de sumisión y dependencia con los objetos técnicos y digitales que orbitan y performan nuestro mundo circundante. Lo explicitado también puede ser extendido a la noción de "tecnologías sitiadoras" expresada por Ferreras, al introducir en esta trama al componente del saber de los expertos que contribuyen al desarrollo de cajas negras o la opacidad tecnológica:

> Designo como "sitiadoras", a las tecnologías que recurren a saberes de expertos cada vez más opacos y aislados de la sociedad y que le otorgan un peso importante a la mercadotecnia. Condicionan así el acceso a ellas y su uso, favoreciendo a pequeños grupos de poder.[48]

Ya no somos testigos de la clásica definición marxista de alienación, en el sentido de la experiencia del trabajador que produce y usa la maquinaria bajo control del propietario del capital. La alienación tecnológica, en parte, responde a este concepto, pero además se piensa en el uso general de toda tecnología diseñada de manera que el sujeto mantenga el control sobre ella. Una respuesta inicial se observa en los procesos de diseño que buscan enfrentar la alienación tecnológica a través de interfaces transparentes para facilitar su acceso y uso a las personas. Así, el aparato tecnológico aparece como "una maravilla técnica", una experiencia mágica que se encuentra al alcance de cualquier individuo, anulando cualquier posibilidad de crítica y rechazo ante la mejora de las condiciones de vida material que provee. Rechazo que aparece hasta como irracional e impensable para el ser humano ante las bondades propiciadas por el aparato técnico, traducidas en un bienestar de carácter cuantitativo, que, en última instancia (e imperceptible para la gran mayoría del colectivo social), socava y aprisiona

---

46 *Ibíd*., p. 24.

47 *Cf*. Broncano, Fernando, *Entre ingenieros y ciudadanos*, Madrid, Limpergraf, 2006.

48 Ferreras, Miguel, "Tecnologías, elecciones y comunicación" en *Al revés* [en línea], 2019. Consultado el 25/04/2021. URL: https://alreves.net.ar/tecnologias-elecciones-y-comunicacion/?fbclid=IwAR38zFBlWTh13nv0N2mn-cyc7-BaZ7xZOxbBPN-aaHxQA1fbh_Ld3i2jrKo.

la libertad de pensamiento y de realización de los sujetos; dando lugar a la unidimensionalidad denunciada por Marcuse en sus reflexiones acerca de las sociedades industriales avanzadas.

Actualmente, la codificación de la realidad vuelve opaca su inteligibilidad, oculta y hace imperceptible su real potencia que modula el curso de la vida. Esta soberanía de la técnica se expresa en los procesadores configurados desde su dimensión imperceptible y potencia interpretativa, "no como una fuerza que coacciona, prescriptiva o esclavizante, sino como una entidad impersonal, multiforme [...] aportando en parte a hacer retroceder el ejercicio de nuestra facultad de juicio en el aquí y ahora".[49] Se evidencia, así, una constante delegación y dependencia a los poderes de la inteligencia computacional, en donde la algoritmización configura nuestras acciones, hábitos de pensamiento y modos de desenvolvernos en la vida cotidiana. En otros términos, se asiste a una mutación antropotécnica, que convierte a los sujetos en objetos de la tecnología. Sujetos que, en la presente aceleración informática, ven degradadas sus capacidades deliberativas y afectivas[50] de invención cognitiva[51] con manifiestos efectos patológicos en la mente individual y colectiva que atentan contra la generación de subjetividades autónomas y sociales. Ello, al obturar y reprimir no solo la posibilidad de los sujetos de subvertir el orden imperante, sino también su capacidad inmanente del despliegue pleno de sus potencialidades inscritas en los propios pliegues del sistema capitalista:

> Los individuos no están en condiciones de elaborar conscientemente la inmensa y creciente masa de información que entra en sus ordenadores, en sus teléfonos portátiles, en sus pantallas de televisión, en sus agendas electrónicas y en sus cabezas. Sin embargo, parece que es indispensable seguir, conocer, valorar, asimilar y elaborar toda esta información si se quiere ser eficiente, competitivo, ganador.[52]

---

49 Sadin, Éric, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, trad. Javier Blanco y Cecilia Paccazochi, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 86.

50 Berardi, Franco, *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

51 Srnicek, Nick., Williams, Alex, "Manifiesto por una política aceleracionista" en Avanessian, Armen y Reis, Mauro (comp.), *Aceleracionismo, Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, trad. M. Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

52 Berardi, Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, trad. Patricia Amigot Leatxe y Manuel Aguilar Hendrickson, Madrid, Traficantes de sueños, 2003, p. 22.

Prognosis proferida por Berardi que se sitúa como constatación de un presente que asiste a los nuevos (y constantes) avances y desarrollos tecnológicos a un ritmo y escala sin precedentes. Un movimiento que escapa a la posibilidad de su aprehensión y procesamiento consciente por los cuerpos tecnosociales que encuentra en los artefactos únicamente herramientas dirigidas a satisfacer sus necesidades materiales (de naturaleza histórica) vehiculizadas y direccionadas por el sistema capitalista.

Pensar la caja negra: derivaciones actuales a partir de la lectura de los análisis flusserianos

Para pensar y ubicar algunas cuestiones centrales sobre la tecnología, el pensamiento flusseriano opone, frente a una sociedad totalitaria y programada que responde a la maquinaria **s**ocial, una sociedad telemática y dialógica capaz de liberar el potencial creativo e imaginativo inmanente del sujeto de la era posindustrial. Para su ilustración, retomar la relación vincular entre este y la cámara resulta de particular interés para superar nociones deterministas y pesimistas que obliteran cualquier posibilidad de salida a la realidad imperante mediada y atravesada por los aparatos técnicos.[53]

El fotógrafo es el prototipo del *homo ludens*; no trabaja en el sentido clásico del término, sino que "produce, procesa y abastece símbolos".[54] La cámara es un juguete y el fotógrafo, un jugador que no juega con su juguete, sino contra éste, ya que la "negrura" de la caja es lo que lo desafía.[55] No es un creador, sino un jugador que dialoga con fragmentos de información con el propósito de generar nueva información. Este juego productivo de información no se basa en alguna experiencia inspiradora, sino en una instancia dialógica con otros y consigo mismo habilitada por la sociedad telemática. Esa es la sociedad utópica de las tecno-imágenes como un universo de libertad que cuestiona todas las determinaciones en favor de la información pura, para "informar" (dar un significado) a la vida, no para transformar el mundo.[56]

---

[53] *Cf.* Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, *op. cit*.

[54] Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía, op. cit*., p. 26.

[55] *Cf. ibíd..,* p. 27.

[56] *Cf.* Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, *op. cit*.

Una filosofía de la fotografía aparece como necesaria en tanto es capaz de reflexionar sobre las posibilidades de vivir libremente en un mundo programado por aparatos. Su tarea consistirá en demostrar que no hay espacio para la libertad en el reino de los aparatos automáticos y, habiendo demostrado esto, argumentar cómo, a pesar de los aparatos (o más bien con ellos), es posible crear un espacio para la libertad.[57] Esta perspectiva a la que se asiste es la vía para que la fábrica del futuro genere una relación diferente entre hombre y herramienta y supere la revolución de las máquinas: "[...] ya no será un manicomio, sino más bien un lugar en el cual se realizará el potencial creativo del *homo faber*".[58]

La posición del autor frente al fenómeno de lo técnico permite descubrir alternativas que, desde otros conjuntos conceptuales, avizoran una nueva relación del sujeto con la técnica: "Lo que llama la atención, en primer lugar, en la figura de este pensador, es su posición divergente con relación tanto a las posiciones de tecnofilia como a la corriente tecnófoba, ambas actualmente en vigor".[59] Así, la invitación a pensar los aparatos desde la reinvención o subversión (lejos del concepto de innovación y de diseño amigable),[60] es una alternativa que Machado realiza, a partir de su relectura de Flusser, como propuesta para asegurar la salida del hombre como funcionario. Para sostener la libertad y la creatividad es necesario reflexionar sobre estos límites a los que se enfrenta, por ejemplo, toda inteligencia artificial. Así lo expresaba Flusser avivando el compromiso revolucionario, no sobre los emisores, sino sobre los aparatos (*gadgets*) como juguetes "estúpidos". Retomar el control de los aparatos es retroceder a instancias preparatísticas, encontrar las aberturas necesarias para ejercer la crítica sirviendo a propósitos humanos: "invertirlos en dirección a nuestra libertad".[61] Hoy la utopía flusseriana sobre el poder emancipador de la comunicación digital está lejos de lograr ese ideal de interconexión y puede alertar sobre las formas en que el juego se pone al servicio del trabajo y el ren-

---

57 Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía, op. cit.*, p. 75.

58 Flusser, Vilém, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas, op. cit.*, p. 55.

59 Machado, Arlindo, "Tecnologia e arte contemporânea: como politizar o debate" en Revista de Estudios Sociales, 22, 2005, p. 73. Consultado el 20/02/2022. URL: http://journals.openedition.org/revestudsoc/22781.

60 Machado, Arlindo, "Repensando a Flusser y las imágenes técnicas" en *El paisaje mediático*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2000.

61 Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, *op. cit.*, p. 117.

dimiento en la sociedad del cansancio.[62]

En este contexto, es posible retomar el aporte de Ferreras y su concepto de "tecnologías situadas":

> Designo como "situadas", a las tecnologías que se piensan para sociedades inclusivas, con progresiva participación y protagonismo social en los procesos de diseño. Se pone énfasis en la revisión crítica de los vínculos entre los seres humanos, con los restantes seres vivos y con el ambiente. El diseño de estas tecnologías situadas no resulta solo de la obra de un conjunto de profesionales expertos, sino de la complementación y composición de saberes y prácticas de un colectivo que se propone transformar una situación. Es en y desde esa situación que se realiza el diseño, y no a partir de saberes y prácticas consideradas "universales" y "neutras".[63]

Desde lo afirmado, un imperativo estriba en la generación de ciudadanos críticos, conscientes y responsables en términos tecnológicos, y en consecuencia, que los sistemas técnicos no se presenten como subsistemas cerrados y opacos estructuralmente. Y, para este propósito, acortar la brecha entre expertos y no-expertos se torna imprescindible para que los ciudadanos puedan participar en la gestión y diseño tecnológicos. De igual importancia es que formen parte activamente de las decisiones tecnológicas.

En otras palabras, urge la democratización de la tecnología; que se reconozca en la ciudadanía un portavoz cognitivo y epistémico capaz de incidir decididamente en el entramado que envuelve a los procesos de producción, desarrollo, difusión y apropiación tecno-científicos. Para este filósofo canadiense, aquí el problema no reside en la tecnología en sí misma, sino en los valores antidemocráticos que gobiernan y permean al desarrollo tecnológico. Los avances tecnológicos, más allá de promover un mejor estilo de vida, no serán capaces de lograr un verdadero progreso si el sistema continúa perpetuando la opresión, la falta de oportunidades y la falta de libertad social. Esto se agudiza al quitarles poder a los miembros de la sociedad en cada aspecto social.[64]

---

[62] Martínez, Luis, "Byung-Chul Han: «El ocio se ha convertido en un insufrible no hacer nada»", 2019. Consultado el 18/04/2021. URL. https://www.elmundo.es/papel/lideres/2019/02/12/5c61612721efa007428b45b0.html.

[63] Ferreras, Miguel, *Tecnologías, elecciones y comunicación*, *op. cit*.

[64] *Cf*. Feenberg, Andrew, *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, trad. Ana María Vara, Claudio Daniel Alfaraz, Fernando Tula Molina y Héctor Gustavo

Conclusiones

Flusser expresa el impulso de una época que intenta "captar la disposición vital irreal de la sociedad puramente informacional".[65] Aunque no fue testigo de los grandes cambios que la cultura digital hoy nos muestra, avizoró que algo estaba ocurriendo o emergiendo de la conciencia histórica y modificando nuestra forma de estar en el mundo.

Se descubren en los trabajos del pensador checo, a la par de otros autores y textos de la época, algunos antecedentes que aportan al debate presente con diferentes teorizaciones que abordan la cultura técnica. Si bien sus cavilaciones comenzaron sobre los aparatos analógicos, como en el caso de la fotografía, sus derivaciones hacia el mundo digital permiten comprender esta "nueva onto-imaginería" naciente.[66] Su salida a la cuestión ofrece al menos dos alternativas utópicas como tendencias elementales a partir de la aparición y reflexión sobre las imágenes técnicas: una sociedad totalitaria, programada, de receptores y funcionarios, y, por otro lado, una sociedad telemática dialogante, de creadores y coleccionistas de imágenes.[67] Se destaca la variante positiva de esta utopía, la actitud propuesta en esta nueva cultura técnica: jugar contra el aparato, desocultar la *caja negra*, hacer arte, comprometerse como una sociedad entera de artistas que, jugando con el aparato, posibiliten horizontes de diálogo creador e infinitamente más informativo.

El análisis sobre la idea de la caja negra permite el desarrollo de nuevas posiciones frente a los aparatos que habiliten la recombinación de sus elementos. El objetivo de este trabajo limitó el desarrollo de otros enfoques que habilitan el juego del usuario al interior del aparato programado, pero resulta pertinente al menos nombrarlos para futuras investigaciones. Es el caso de ciertas intervenciones de los usuarios desde la desobediencia tecnológica[68] o la resiliencia tecnológica[69] o las tendencias pedagógico-didácticas del *remix* o

Giuliano, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

65 Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas, op. cit.*, p. 9.

66 Kozak, Claudia, *Introducción*, *op. cit.*, p. 15.

67 *Cf.* Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas, op. cit.*

68 *Cf.* Oroza, Ernesto, *Rikimbili: Une étude sur la désobéissance technologique et quelques formes de réinvention*, Saint Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2009.

69 *Cf.* García Morales, Lino, Gutiérrez Colino, Victoria, "Resiliencia tecnológica" en *Arte y*

mashup en la producción de objetos didácticos digitales en entornos de alta mediación tecnológica.[70] Si los aparatos pueden ser comprendidos como máquinas semióticas[71] capaces de evitar la repetición programada, acompañar y promover el desarrollo del pensamiento humano, puede ser relevante abordar el planteo de estos enfoques en trabajos posteriores.

Nuestra relación con la técnica ha pasado por distintos momentos en la historia, en la que antes de la Revolución Industrial, el hombre aparecía como la constante en las relaciones, y las herramientas eran las variables; luego, con las máquinas la relación se invirtió, y finalmente con los aparatos, el hombre, en unidad funcional, no se ubica ni como constante ni como variable. Es el funcionario de un aparato, ya no es un trabajador que pretenda cambiar el mundo, es un jugador *contra* el aparato. Se trata de la vigencia del último hombre de Flusser, del *homo ludens,* el que puede jugar con un sistema compuesto de elementos combinables de acuerdo con determinadas reglas. De esta manera "la reparación, refuncionalización y reinvención pueden concebirse como saltos imaginativos",[72] y la resiliencia tecnológica ligada al desarrollo y consumo responsable y sostenible de tecnología[73] como alternativas al discurso de la innovación en los términos que propone el neoliberalismo.

Todavía queda profundizar en aquellas explicaciones que, considerando el capitalismo del siglo XXI, analizan los datos como materia prima a ser utilizadas por las plataformas digitales. Allí, reconocemos el lugar del Estado como actor fundamental en la promoción, creación y sostenimiento de plataformas públicas o postcapitalistas,[74] o en los incentivos para el uso de software libre. Estas explicaciones podrían vincularse a las nociones de "tecnologías entraña-

Políticas de Identidad, vol. 10, 2014, pp. 135 -154. Consultado el 19/03/2021. URL: https://revistas.um.es/reapi/article/view/219241

70 *Cf.* Schwartzman, Gisella, Odetti, Valeria, *Remix como estrategia para el diseño de Materiales Didácticos Hipermediales*, 2013. Consultado el 19/03/2021. URL: http://www.pent.org.ar/institucional/publicaciones/remix-como-estrategia-para-diseno-materiales-didácticos-hipermediales.

71 *Cf.* Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía*, *op. cit*.

72 Ré, Anahí, "Tecnoestética y sensorium contemporáneo en la producción y recepción de obras" en Lawler, Diego, Vaccari, Andrés, Banco, Javier, *La técnica en cuestión. Artificialidad, cultura material y ontología de lo creado*, Buenos Aires, Teseo, Universidad Abierta Interamericana, 2017, p. 256.

73 *Cf.* García Morales, Lino, Gutiérrez Colino, Victoria, *Resiliencia tecnológica*, *op. cit*.

74 C*f.* Srnicek, Nick, *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

bles"[75] o de tecnologías situadas en oposición a las "tecnologías sitiadoras",[76] donde el papel del diseño (una preocupación flusseriana) se toma como factor necesario para pensar sociedades inclusivas y capaces de participar en el control y evaluación tecnológicos.

El hombre funcionario perdido por los aparatos puede retomar la senda desde los propios aparatos y del diálogo cósmico sobre ellos: "Esto sería democracia en el sentido poshistórico del término: no democracia electiva (de teclas), sino democracia programadora de aparatos".[77] Este diálogo le permitirá retomar el control sobre los aparatos y reprogramarlos según las decisiones humanas tomadas dialógicamente y en favor de la libertad humana.

Las sociedades informacionales, cuyas actividades y comportamientos humanos se inscriben en lógicas de producción y acumulación simbólica, vislumbran las contribuciones de Flusser como instancias válidas para comprender la centralidad otorgada a los artefactos en el centro y eje de la existencia contemporánea. Ello, a raíz de sus análisis en torno a las implicancias de los aparatos (signados por la producción de símbolos) en nuestra relación con la tecnología, y en última instancia, en nuestra forma de experimentar y significar el mundo.

En suma, el pensamiento flusseriano nos invita a abandonar los vínculos pasivos que construimos sobre los artefactos y explorar otro tipo de relaciones que superen la visión que los considera simples instrumentos. Sus aportes siguen vigentes y resultan de suma utilidad para abordar los desafíos y problemáticas propias de las sociedades informatizadas en donde lo que está en juego es la construcción de la realidad y el juego entre el sujeto y los aparatos técnicos.

---

75 *Cf.* Quintanilla, Miguel Ángel, *Tecnologías entrañables*, *op. cit.*

76 *Cf.* Ferreras, Miguel, *Tecnologías, elecciones y comunicación*, *op. cit*.

77 *Cf.* Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas*, *op. cit*., p. 108.

Referencias bibliográficas

Berardi, Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, trad. Patricia Amigot Leatxe y Manuel Aguilar Hendrickson, Madrid, Traficantes de sueños, 2003.

---, *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

Berger, Erich, *Homo ludens. Situando el juego en la cultura y la sociedad contemporáneas*. s/f. URL: https://www.madrimasd.org/cienciaysociedad/resenas/exposiciones/exposicion.asp?id=55

Broncano, Fernando, *Entre ingenieros y ciudadanos*, Madrid, Limpergraf, 2006.

Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura,* México, Siglo XXI, 1996.

De Almeida, Guilherme Policena, *O comum em Vilém Flusser: contribuições para a epistemologia da comunicação*, Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Comunicação Social, 2020, pp. 1-120.

Dias Carvalho, Jairo, Tatiani de Oliveira, Fernanda, "Brincar ou programar? Um estudo sobre Vilém Flusser", en *Horizonte Científico*, vol. 9, N° 1, 2014, pp. 1-26.

Duarte, Rodrigo, "Prefacio", en Flusser, Vilém, *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo, Annablume (Coleção Comunicações), 2011, pp. 7-16.

Feenberg, Andrew, *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica,* trad. Ana María Vara, Claudio Daniel Alfaraz, Fernando Tula Molina y Héctor Gustavo Giuliano, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

Ferreras, Miguel, "Tecnologías, elecciones y comunicación", en *Al revés*, 2019. URL: https://alreves.net.ar/tecnologias-elecciones-y-comunicacion/?fbclid=IwAR38zFBlWTh13nv0N2mn-cyc7-BaZ7xZOxbBPN-aaHxQA1fbh_Ld3i2jrKo.

Flusser, Vilém, "O instrumento do fotógrafo ou o fotógrafo do instrumento?" en *Revista IRIS* [en línea], São Paulo, 1982.

---, *Hacia una filosofía de la fotografía*, trad. E. Molina, México, Trillas, 1990.

---, “Más allá de las máquinas”, en Flusser, Vilém, *Los gestos. Fenomenología y comunicación*, , trad. C. Gancho, Barcelona, Herder, 1994, pp. 19-31.

---, *Filosofía del diseño. La forma de las cosas,* trad. P. Marinas, Madrid, Síntesis, 2002.

---, “La sociedad alfanumérica”, trad. Breno Onetto, en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 9, 2005, pp. 95-110.

---, *O mundo codificado. Por uma filosofia do design e da comunicação*, São Paulo, Cosac Naify, 2007.

---, *Pos-Historia: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo, Annablume, 2011.

---, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad,* trad. J. Tomasini, Buenos. Aires, Caja negra, 2017.

Fuchs, Christian, *Foundations of Critical Media and Information Studies*, New York, Routledge, 2011.

García Morales, Lino, Gutiérrez Colino, Victoria, “Resiliencia tecnológica” en *Arte y Políticas de Identidad*, vol. 10, 2014, pp. 135 -154.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 2007.

Kozak, Claudia, “Introducción” en Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*, Buenos. Aires, Caja negra, 2017, pp. 9-23.

---, “Introducción” en Flusser, Vilém, *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad,* Buenos. Aires, Caja negra, 2017, pp. 9-23.

Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber,* Cátedra, Madrid, 1987.

Machado, Arlindo, “Repensando a Flusser y las imágenes técnicas” en *El paisaje mediático*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2000.

---, “Tecnologia e arte contemporânea: como politizar o debate” en *Revista de Estudios Sociales*, 22, 2005, pp. 71-79.

Marcuse, Herbert, *Guerra, Tecnología y Fascismo. Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna. Textos inéditos*, Medellín, Colombia, Universidad de Antioquia y Fundación Editora de la UNESP, 2001.

Martínez, Luis, “Byung-Chul Han: «El ocio se ha convertido en un insufrible no hacer nada»”, 2019. Consultado el 18/04/2021. URL. https://www.elmundo.es/papel/lideres/2019/02/12/5c61612721efa007428b45b0.html

Onetto Muñoz, Breno, *Vilém Flusser y la cultura de la imagen. Textos escogidos*, Valdivia, Ediciones Universidad Austral de Chile, 2016.

Oroza, Ernesto, *Rikimbili: Une étude sur la désobéissance technologique et quelques formes de réinvention*, Saint Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2009.

Quintanilla, Miguel Ángel, "Tecnologías entrañables. Un modelo alternativo de desarrollo tecnológico" en Quintanilla, Miguel, Parselis, Martín, Sandrone, Darío y Lawler, Diego (eds.), *Tecnologías entrañables*, Catarata, Madrid, 2017.

Ré, Anahí, "Tecnoestética y sensorium contemporáneo en la producción y recepción de obras" en Lawler, Diego, Vaccari, Andrés, Banco, Javier, *La técnica en cuestión. Artificialidad, cultura material y ontología de lo creado*, Buenos Aires, Teseo, Universidad Abierta Interamericana, 2017, pp. 243-268.

Sadin, Éric, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, trad. Javier Blanco y Cecilia Paccazochi, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

Schwartzman, Gisela, Odetti, Valeria, "Remix como estrategia para el diseño de Materiales Didácticos Hipermediales", Pent Flacso, 2013, http://www.pent.org.ar/institucional/publicaciones/remix-como-estrategia-para-diseno-materiales-didacticos-hipermediales.

Scolari, Carlos, *Homo Videoludens 2.0. De Pacman a la gamification,* Barcelona, Collecció Transmedia XXI, Laboratori de Mitjans Interactius, Universitat de Barcelona, 2013.

Simondon, Gilbert, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

Soto Calderón, Andrea, "Juego e imaginación en Vilém Flusser" en *Flusser Studies 13*, 2012, pp. 1-9.

Srnicek, Nick, Williams, Alex, "Manifiesto por una política aceleracionista". Avanessian, Armen, Reis, Mauro (comp.)*, Aceleracionismo, Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo,* trad. M. Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

Srnicek, Nick, *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

Toffler, Alvin, *The Third Wave,* New York, Bantam Books, 1979.



Sobre el deseo de reconocimiento en Spinoza y Hegel

On the desire of recognition in Spinoza and Hegel

GONZALO RICCI CERNADAS
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 24 de agosto de 2021 – Aceptado el 31 de mayo de 2022

RESUMEN: El artículo se propone comparar las nociones de reconocimiento en Baruch Spinoza y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para ello, se estructura en tres pasos. Primeramente, se estudiará cómo cada autor aborda el estudio del régimen pasional de los hombres. Luego, se analizará de qué manera los autores tematizan el deseo del reconocimiento y cómo el mismo deriva en una lucha motivada por dicho deseo. Finalmente, se pesquisará la forma en que ese deseo de reconocimiento se estructura en una comunidad organizada políticamente.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Hegel – Reconocimiento – Deseo

ABSTRACT: This article aims to compare the notion of recognition in Baruch Spinoza and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. For this, it is structured in three steps. Firstly, it will be studied how each author comprehends the study of the passional regime of men. Then, it will be analyzed in what way the authors deal with the desire of recognition and how this desire derives in a fight motivated by it. Finally, it will be investigated the way by which that desire of recognition is structured in a politically organized community.

KEY WORDS: Spinoza – Hegel – Recognition – Desire

Gonzalo Ricci Cernadas es Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Especialista en estudios políticos. Magister en Teoría Política y Social. Doctorando en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios. Becario doctoral UBACyT en el IIGG. Ayudante de primera en la Facultad de Ciencias Sociales. Su área de trabajo remite, principalmente, a Baruch Spinoza y a la dimensión republicana capaz de ser hallada en su filosofía. Es codirector del proyecto "Políticas de la abyección. Un recorrido contemporáneo acerca del estatuto de resto y de la heterogeneidad en el orden simbólico" (PRII-R20-43)

Introducción

Dice Ivonne Bordelois que la etimología de la palabra "desear" tiene mucho en común con la de "considerar". Si "*sidus*" quiere decir estrella, entonces, "considerar" es una actividad que va hermanada al camino o a la navegación según el curso de los astros.

> El sentido de *con-siderar* se extiende luego al de examinar con respeto y cuidado. El que *de-sidera*, en cambio, deja ver su camino en las constelaciones. *De-siderare*, entonces, es echar de menos, buscar y no encontrar el destino en las estrellas: los astros no dicen nada, o no quieren decir nada, o uno no sabe descubrirlo. Mientras las estrellas representan el destino inamovible, el deseo, que no sabe leerlo, es fugaz, y contraría sus dictados.[1]

Otra relación de parentesco del término "deseo" es apreciable con "desidia". La "desidia" designaría la indolencia, esto es, un dejarse llevar por impulsos ociosos. El deseo aparecería aquí como "una forma de errancia o de carencia que delata la vulnerabilidad del deseante".[2]

El doble contenido del deseo, tanto como aquello que no sabe descifrar el mapa de las constelaciones como así también aquello que se deja llevar por pulsiones azarosas, esconderían, ambos, lo mismo: el deseo como aquello que supone algo negativo, un resto que falta, una materia ausente que, por ello mismo, es deseada. Ahora bien, ¿qué sucede cuando alguien desea reconocimiento, esto es, ser reconocido por otras personas?

El deseo de reconocimiento es entonces aquella pasión particular que buscaremos rastrear en dos autores modernos: Baruch Spinoza y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El segundo autor conocía muy

---

1 Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2017, p. 115.

2 *Ibíd.*, p. 115.

bien al primero como así también el tópico del reconocimiento. Hasta tal punto Hegel no fue indistinto a esa temática, que el reconocimiento podría denominar el núcleo de su pensamiento.[3] Respecto de Spinoza, su tratamiento sobre el reconocimiento es más complejo: en la *Ética*,[4] el reconocimiento no aparece nunca como una pasión. A pesar de ello, dentro de los pocos trabajos presentes sobre la relación del pensamiento de Spinoza con la cuestión del reconocimiento, se ha llegado a afirmar que la del holandés constituye una "filosofía del reconocimiento".[5]

Para indagar esta senda, entonces, estructuraremos el trabajo en tres tiempos. Primeramente, estudiaremos cómo cada autor aborda el estudio del régimen pasional de los hombres. Luego, analizaremos de qué manera los autores tematizan el deseo del reconocimiento y cómo el mismo deriva en una lucha motivada por dicho deseo. Finalmente, pesquisaremos la forma en que ese deseo de reconocimiento se estructura en una comunidad organizada políticamente.

1. Una ciencia de los afectos

Es ya celebérrima la cita por la cual Spinoza afirma que va a estudiar los afectos como si se tratara de fenómenos naturales: "Trataré, pues, de la naturaleza y de la fuerza de los afectos y del poder del alma[6] sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos".[7] Se trata de volver a introducir los afectos en la naturaleza, como parte de esta, y no considerarlos como algo con estatuto de extraterritorialidad

---

3 *Cfr.* Sembou, Evangelina, "Hegel's idea of a «struggle for recognition»: the *Phenomenology of Spirit*", en *History of political thought*, v. 24, n. 2, 2003, pp. 262-281.

4 Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000 (de ahora en adelante haremos referencia a esta edición del texto, salvo cuando no se indiquen explícitamente otras ediciones).

5 Tatián, Diego, "El don de la filosofía. Formas de reconocimiento" en Galcerán Huguet, Montserrat & Espinoza Pino, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie, 2008, p. 231.

6 A pesar de las reminiscencias teológico-religiosas que pueda comportar la traducción del término latino "*mens*" por el español "alma", hemos decidido seguir la traducción de Atilano Domínguez y utilizar dicho término español como intercambiable por el otro español de "mente".

7 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 126.

con respecto a los acontecimientos del mundo. Los afectos no son algo ajeno a los fenómenos naturales, no son algo opaco, incapaces de ser estudiados rigurosamente, sino que pueden ser analizados de manera metódica y sistemática. Para eso es necesario, como dijimos, considerar los afectos como cualquier otro fenómeno natural, cosa que Spinoza deja bien en claro también en el *Tratado político*:

> Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.[8]

El hombre es parte de la naturaleza, no es un imperio dentro de ella. El hombre no se encuentra, respecto de la naturaleza, ni en una posición de exceso ni de falta. Por otra parte, la postulación de Spinoza "consiste en afirmar la completa integración de la afectividad en el orden común de las cosas porque ella es necesariamente sumisa a esas leyes, como todos los otros fenómenos de la naturaleza".[9] Como todos los fenómenos de la naturaleza, los afectos también deben obedecer a las leyes de causalidad eficientes. La apuesta de Spinoza es entonces tratar las afecciones a la manera de los geómetras, como si fuesen líneas y rectas; esto es lo que Spinoza quiere hacer.

Ahora bien, ¿qué es un afecto? Nuestro autor lo determinará en la tercera definición de la tercera parte de la *Ética*, donde escribirá que refiere a las "afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones".[10] Para explayarnos en este sentido, podemos decir que, de acuerdo a Macherey, los afectos poseen una distinción modal por la cual podremos entenderlos como afecciones corporales y como afecciones mentales. No hay, en efecto, una relación de determinación de lo corporal sobre lo men-

---

8 Spinoza, Baruj, *Tratado político*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2010, p. 85

9 Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La troisième partie – La vie affective,* Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 11.

10 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op.cit.*, p. 126.

tal, ni de lo psíquico sobre lo físico, sino que podemos encontrar una "relación de expresión"[11] entre ambos modos, como así también entre los atributos (la extensión y el pensamiento). Gracias al principio de causalidad, que atraviesa cualquier modo y/o atributo sin miramientos, es posible postular la reversibilidad absoluta de cualquier acontecimiento que tiene lugar en distintos atributos.

Pero quedémonos con lo principal de la empresa spinoziana: los afectos humanos obedecen a los mismos principios causales que el resto de todos los fenómenos. Los afectos, entonces, se vuelven pasibles de ser racionalmente explicados, de la misma manera en que pueden ser estudiados con una rigurosidad geométrica. ¿Cuál es el objeto de esta empresa, pues? Es el de estudiar el mundo de los afectos y de las pasiones con el fin de escudriñarlo para saber, con rigurosidad científica, cuáles apuntan a la discordia y cuáles permiten fundar un régimen político óptimo, de manera que la multitud o la masa pueda ser movida más por la esperanza que por el miedo dentro de un Estado.

Hegel también contempla la existencia de inclinaciones y pasiones que atraviesan la voluntad de los sujetos. Precisamente, en los parágrafos 10 a 14 de *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, el filósofo examina la primera figura de la voluntad, la cual se da inicialmente como natural o inmediata, es decir, como las "determinaciones de la diferencia [...] [que] aparecen en la voluntad inmediata como un contenido inmediatamente presente. Ellas son: los instintos, los deseos, las inclinaciones, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza".[12] Dados estos instintos y deseos a los que ninguna voluntad puede escapar, para Hegel no es correcta la tentativa de mera neutralización de los mismos: "En la exigencia de la purificación de las tendencias yace la representación universal de que ellas son liberadas de la forma de su determinidad natural inmediata y de lo subjetivo y contingente del contenido y retrotraídas a su ser sustancial".[13] Hegel denuncia el intento fútil de algunos filósofos por purificar los estímulos, es

---

[11] Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, *op. cit.*, p. 41.

[12] Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 95-96.

[13] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 101.

decir, que los estímulos puedan librarse de su contenido contingente y subjetivo, como así también de su forma natural e inmediata: "Eso no son más que palabras vacías, porque no se puede separar la forma del contenido".[14] De lo que se trata para Hegel es, más bien, de contemplar los estímulos de manera científica: "Lo verdadero de esta exigencia indeterminada es que las tendencias sean como el sistema racional de la determinación de la voluntad; concebirlas así desde el concepto es el contenido de la ciencia del derecho".[15] En este sentido, podría decirse que Hegel afirma que los instintos no pueden ser eliminados de la voluntad. Pero esto tampoco implica que Hegel se pliegue irreflexivamente a esos instintos. Los estímulos pueden ser encauzados, esto es, manejados científicamente. Pueden así incorporarse los deseos dentro de un sistema más vasto, fundado sobre la razón y no sobre la noción de purificación. Es necesario entender que, para el hombre, estos deseos no son dados "como hecho[s] de su conciencia",[16] como si se trataran de objetos que se poseen, sino que pueden ser considerados como la razón en potencia, esto es, de forma latente. "Por su dinamismo, ellos hacen salir al hombre de su inmediatez, de su impulsión, suministran un motivo para la acción subjetiva. Hacen que el individuo actúe en sociedad y sirviendo a la realización de un fin universal".[17] Se intenta así poner estos impulsos o deseos al servicio de una reflexión racional, ubicarlos dentro de un sistema científico de mayor extensión. No puede considerarse a los hombres, por un lado, y sus inclinaciones o deseos, por otro, como si los segundos pudieran ser erradicados de los primeros, cual virus de un organismo.

Esta intencionalidad de Hegel en contra de la purificación de las pasiones es concomitante a su concepción de que es imposible llamar "pasión al interés por el cual el individuo se entrega a algo".[18] Precisamente, podemos considerar que las "pasiones [...] no son sino las mismas inclinaciones cuando, frente a otras alternativas, concentran en forma exclusiva toda la energía de la voluntad".[19] En este sentido, no se trata ni de demonizar ni de endiosar las pasiones,

---

14 Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 40.

15 Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 101.

16 Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 102.

17 Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, *op. cit*., p. 40.

18 Salmerón, Fernando, "Razón y pasiones en Hegel" en *Diánoia*, v. 31, n. 31, 1985, p. 81.

19 Salmerón, Fernando, "Razón y pasiones en Hegel", *op. cit*., p. 90.

sino de observarlas e inspeccionarlas desde su pura racionalidad formal. Lo importante es que estas pasiones sean entendidas como una tendencia a la realización efectiva de la razón a través de las acciones del sujeto. Puesto que la "razón es eficaz, pero carece de energía propia", ha de "recurrir a los intereses, pasiones y energías de los individuos particulares para poder llevar a cabo sus planes y fines".[20] Los individuos, por sí mismos, actúan en la sociedad y sirven a un fin universal, aún sin saberlo.

Por eso la tentativa de incluir las pasiones en un sistema científico que "las calcula entre sí y luego con sus medios, sus consecuencias, etc., y las compara con un todo de la satisfacción, con la felicidad, [e] introduce la universalidad formal en esa materia y de esa manera externa las purifica de su rudeza y de su barbarie".[21] Este sopesar de las distintas pasiones las hace salir de su propia inmediatez para acceder, por medio de la educación y del trabajo, al ámbito de la razón, en la cual los individuos puedan devenir libres.

2. Deseo y lucha por el reconocimiento

Para Spinoza, el deseo es la esencia misma del ser humano. Pero, antes que nada, es necesario enlazar esa noción con la del *conatus*, definido de la siguiente manera: "El conato (*conatus*) con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma".[22] Es el *conatus* entonces la esencia actual de las cosas, un esfuerzo por perseverar en su ser de manera indefinida, sin duración preestablecida. Esto es correlativo con su apreciación de que ninguna cosa puede ser destruida por una causa interior, sino exterior, y de que, si existen dos cosas de naturaleza contraria en el sujeto, la más fuerte debería destruir a la más débil.

Con esta explicación llegamos así al meollo de la cuestión:

> Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del

---

[20] Ortiz Calero, Harold Adolfo, "La pasión y la razón en la teoría hegeliana de la historia" en *Advocatus*, n. 19, 2012, p. 106.

[21] Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit*., p. 102.

[22] Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 133.

> hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo.*[23]

Vemos entonces que la esencia del hombre es el apetito, entendido como el *conatus* cuando se refiere al alma y al cuerpo a la vez. Ahora bien, aclara Spinoza que entre el apetito y el deseo él no encuentra diferencia alguna salvo la siguiente: el deseo refiere al apetito, pero con el agregado de la conciencia del mismo. En este sentido, es indistinto afirmar que la esencia misma del hombre sea el *conatus*, el apetito o el deseo, puesto que todos refieren a la misma cosa: al esfuerzo por perseverar en el ser. En este sentido, puede decirse que el deseo es

> el afecto por excelencia: en tanto que tal, debe perfilarse por detrás de todos los otros afectos particulares, apareciendo éstos, por su intermediación, como siendo expresión de la misma fuerza primordial que empuja al alma a perseverar en su ser y que les comunica su impulso.[24]

Pero la importancia del deseo radica en que el mismo se yergue como uno de los tres afectos primarios, junto con la alegría y la tristeza:

> En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría (*laetitia*) la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza (*tristitia*), en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. [...] Qué sea, además, el deseo (*cupiditas*), lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres.[25]

El deseo se constituye así en el asiento fundamental tanto de las demás pasiones simples (alegría y tristeza) como de las complejas (aquellas que se derivan de las simples). Es gracias al deseo que aquellas pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

---

[23] Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, pp. 133-134. Cursivas del original.

[24] Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, *op. cit.*, p. 113.

[25] Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, 2000, pp. 134-135. Cursivas del original

Encontramos ahora que las pasiones que más se acercan al reconocimiento –término que está ausente en la *Ética* y en las demás obras de Spinoza– son la gloria y la ambición. Si para Tatián "el reconocimiento es la potencia o virtud que se opone de manera simétrica a la denostación de la naturaleza humana por parte de teólogos y moralistas",[26] esto es, si el reconocimiento impregna toda la teoría afectiva o pasional de Spinoza y no puede ser imputado a ninguna pasión en particular, para nosotros el reconocimiento bascula de manera más cercana a las pasiones de la gloria y de la ambición.[27] La primera es definida por Spinoza en el escolio de la proposición 30 de la tercera parte de la *Ética*: "llamaremos gloria a la alegría acompañada de una causa interna".[28] La segunda, por su parte, es explicitada en el escolio de la proposición 31 de la misma parte de la *Ética* de la siguiente manera: "Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, ambición".[29] La gloria es una alegría secundada por la representación interna de dicha acción, la cual "imaginamos ser alabada por otros",[30] esto es, una acción propia que es juzgada por otros. Esos

---

26 Tatián, Diego, "El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza", *op. cit.*, p. 232.

27 Con ello también nos apartamos de la interpretación de Jaquet ("La reconnaissance ou gratitude chez Spinoza" en Jaquet, Chantal (dir.), *La générosité à l' uvre. Hommage à Jean-Marie Beyssade*, Paris, Garnier, 2019, pp. 123-149), quien imputa el reconocimiento al afecto del agradecimiento o de la gratitud. Compartimos, en cambio, la opinión de Lazzeri ("Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu" en Citton, Yves & Lordon, Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008, pp. 345-398), quien hace coincidir la cuestión del reconocimiento con la gloria y la ambición. Es menester aclarar que Jaquet traduce el latín "*gratia*" por "reconocimiento", mientras que en español Atilano Domínguez (Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*), Vidal Peña (Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013) y Pedro Lomba (Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020) lo traducen por "agradecimiento".

28 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 147. Vidal Peña (Spinoza, Baruch, *Ética*, *op. cit.*) traduce el término "interior" por "exterior", siguiendo la edición latina del texto de Gebhardt. Sin embargo, tanto Atilano Domínguez, como Pedro Lomba, en las ediciones citadas anteriormente, utilizan "interior" en lugar de "exterior" al argüir que, si se siguiera la recomendación de Vidal Peña, Spinoza incurriría en un contrasentido, ya que, antes de definir la gloria, el autor holandés definió el amor como referido a un objeto externo. Si se siguiera la traducción de Vidal Peña, las pasiones de la gloria y del amor aludirían, ambas, a un objeto externo. Mientras que la traducción del italiano de Gaetano Durante (Spinoza, Baruch, *Etica*, trad. de Gaetano Durante, Firenze, Bompiani, 2017) sigue los lineamientos de Vidal Peña, las traducciones de Robert Misrahi (Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. de Robert Misrahi, Paris & Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005) y Pierre-François Moreau (Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. de Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, 2020) acompañan las de Domínguez y Lomba.

29 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 148.

30 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 175.

sentimientos que otras personas experimentan nos conciernen así a nosotros personalmente dado que, gracias al mimetismo afectivo que se extiende a todos, nos representamos los mismos sentimientos que otros se representan respecto de nosotros mismos. Mientras la ambición es, por así decirlo, el deseo de ser bien visto, es el "afecto correspondiente a la tendencia innata que se encuentra en nosotros para complacer a los otros por nuestras acciones y a extraer placer de la representación imaginaria de ese placer que hemos prestado a otros, y del cual seríamos los objetos".[31] Este afecto nos lleva a amarnos en la mirada de los otros: la ambición es así "el deseo inmoderado de gloria",[32] es un deseo "por el que todos los afectos son fomentados y corroborados; y por eso, este afecto apenas si puede ser superado".[33]

Subyace a la mecánica de estas dos pasiones el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*: "Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar".[34] Es en virtud de este principio, por el cual proyectan una semejanza y desemejanza, que los individuos se anudan entre sí:[35] si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, éstos tienden a agruparse.

Ahora bien, esta concepción de la ambición tiene sus bemoles, porque la ambición produce un efecto por el cual "ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno".[36] Este podría ser el gran absurdo de este tipo de comportamiento guiado por la ambición: nos conduce a hacer a nosotros o a los demás el mal bajo el pretexto de hacer a nosotros o a los demás el bien. Por ese motivo es que la ambición puede ser definida, como se dijo recién, como un deseo inmoderado de gloria:

---

31 Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, *op. cit.*, p. 235.

32 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 178.

33 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 178.

34 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 144.

35 *Cfr.* Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 2011, p. 155.

36 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 146.

es el deseo inmoderado de ese afecto que puede ser entendido como "la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos alabada por otros"[37], que puede siempre tomar dimensiones desmesuradas como "deseo de agradar a los hombres que es determinado por la razón".[38] La gloria así tiende espontáneamente a satisfacer el deseo de agradar a los demás.

Vemos entonces la dimensión conflictiva que anida en el afecto de la ambición, capaz de producir daños contra uno mismo o contra los demás. Así, la ambición es "un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad, suscitan con frecuencia discordias y sediciones".[39] Este afecto es una marca indeleble en nuestra propia vida afectiva, indicando la preocupación permanente por satisfacer al otro con el objeto de satisfacernos. Es así que el "deseo de ser reconocido –el deseo de ser amado o alabado por todos– resulta en odio mutuo":[40] se trata de un combate por el cual todos buscan ser reconocidos por o agradar a todos.

> Más aun, como todos desean granjearse los aplausos del vulgo, es fácil que cada uno socave la fama del otro; de ahí que, como se rivaliza por lo que se cree ser el bien supremo, se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros por cualquier medio, y quien sale al fin victorioso, se gloría más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho.[41]

De manera que la "guerra por la opinión y por la estima surge, pues, de una forma elemental del *conatus*: el «esfuerzo por agradar», el deseo de ser reconocido y de serlo más que otros".[42] Los hombres, entonces, se enfrentan los unos con los otros para obtener el mayor reconocimiento posible por parte de los demás, para satisfacer sus ansias de ambición, esto es, con el fin de dar cumplimiento a ese afecto que tironea de forma perenne a la vida y en virtud del cual se busca agradar a los demás para agradarse a uno mismo.

En Hegel también podemos ver un tratamiento similar de la cuestión del deseo y del reconocimiento. En su *Fenomenología del*

---

37 Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 175.

38 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 237.

39 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., 2000, p. 237.

40 Tatián, Diego, "El don de la filosofía. Formas de reconocimiento", *op. cit*., p. 235.

41 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 222.

42 Tatián, Diego, "El don de la filosofía. Formas de reconocimiento", *op. cit*., p. 236.

espíritu, dirá el autor alemán que "esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, qué ésta es, en general, apetencia (*Begierde*)".[43] La autoconciencia, puede decirse, es entonces apetencia o deseo.[44]

Pero repasemos un poco la diferencia de la autoconciencia con su estadio anterior. Si al comienzo del Capítulo IV Hegel nos decía que "[e]n los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma",[45] ahora, en cambio, "vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia; pero es también aquello para lo que es otro (el en sí)";[46] "Ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero".[47] La conciencia, nos dice Valls Plana, por medio de la experiencia,

> perd[ía] al objeto al probar la adecuación del saber objetivo con el objeto verdadero que debía ser su norma. La conciencia veía entonces que su saber no se ajustaba plenamente al objeto. Trataba entonces de adecuarse para realizar su propio ideal, pero al cambiar su saber se encontraba entonces con que también su norma de verdad variaba.[48]

Ahora, en cambio, la conciencia se pone ella misma como objeto de su saber, coinciden el saber y su objeto, pero no en una identidad plena, distinguiéndose todavía los extremos subjetivos y objetivos: "el objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone".[49] Y "este pro-

---

43 Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 108 (las citas corresponden a esta edición a menos que no se indique una edición diferente).

44 Mientras que la traducción clásica al español de Wenceslao Roces de Fondo de Cultura Económica traduce el alemán "*Begierde*" como "apetencia", las traducciones más recientes de Manuel Jiménez Redondo (Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Pretextos, 2015, p. 279), de Antonio Gómez Ramos (Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 247) y de Jorge Aurelio Díaz (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Siglo del Hombre, 2022, p. 185) traducen el término alemán por "deseo".

45 Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit*., p. 107.

46 *Ibidem.*

47 *Ibidem.*

48 Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, p. 83.

49 *Ibíd*., p. 84.

ceso objetivador del sujeto mismo, que ocurre en el conocimiento de sí, es el origen de toda verdad".[50]

De esta manera, se deja de atribuir verdad al objeto, se disipa esa subsistencia que la conciencia otorgaba a su objeto. El objeto deja ya de tener una subsistencia independiente; aunque, empero, no por ello "el mundo queda aniquilado para la autoconciencia, pero sí queda referido y subordinado a ella".[51] Es el triunfo de la autoconciencia: "El yo que es objeto, es objeto para él mismo, es sujeto y objeto al mismo tiempo, se pone para sí mismo".[52] La verdad está en mí, en el yo, en el sujeto (sin el cual no hay conocimiento). Lo esencial es puesto en el yo singular. No ya en el saber de otro, sino en el saber de sí mismo: "La autonconciencia en Hegel es, esencialmente, un encontrarse en lo ajeno, es la superación de la autoenajenación".[53] Por eso, dice Hegel que "la reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento":[54] no un *Ich bin Ich* tautológico e inmóvil. La autoconciencia es apetencia o deseo. La razón deja de ser contemplativa para ser ahora deseante y práctica. Esto es, la autoconciencia se encuentra en permanente debate con el mundo; la verdad del objeto de deseo consiste en ser negado, para que la autoconciencia coincida consigo misma a través de la negación de lo otro; el "mundo es para la autoconciencia lo que desaparece, pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga":[55] el término del deseo es la unidad del yo consigo mismo.

Prosiguiendo, se verá que "[e]l deseo conduce a otros objetos del mundo y luego a un objeto más cercano a él mismo, *la vida*".[56] Tal vida, dice Hegel, presenta una serie de características: infinitud (auto-movimiento completo de la reflexión que implica escisión y unidad), independencia (autonomía que implica realizarse desde sí mismo y no desde otro) y temporalidad (totalidad del mundo que

---

50 *Ibíd*., p. 86.

51 *Ibídem*.

52 Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, p. 143.

53 Fink, Eugen, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la* Fenomenología del espíritu, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Herder, 2011, p. 223.

54 Hyppolite, Jean, *op. cit*., pp. 143-144

55 Hyppolite, Jean, *op. cit*., p. 144.

56 Hyppolite, Jean, *op. cit*., p. 145. Cursivas del original.

se desarrolla en una sucesión, sin que por eso se disperse en momentos separados). En la vida, las diferencias aparecen integradas y conservando su particularidad. A pesar de ello, se evidencia la existencia de dos momentos: el primero, por el cual el individuo se afirma a sí mismo y se opone a la vida universal. La vida aparece como lo otro de la autoconciencia, con la cual la autoconciencia no se confunde. Pero también la vida se le manifiesta a la autoconciencia en sí y a su alrededor. La vida aparece así como medio fluido universal, donde la autoconciencia se encuentra con cosas y con otras autoconciencias. Ese es el segundo momento en donde Hegel explicita que, aunque los individuos se resistan a la vida, la vida se sigue realizando a través de estos individuos diferenciados.[57]

"[E]l objeto de la apetencia inmediata es algo vivo",[58] dice Hegel. Con esto se quiere precisar que, para la autoconciencia, como sujeto deseante que ella es, hay un objeto particular: la naturaleza viva se encuentra signada por un carácter eminentemente negativo para la autoconciencia. Eso vivo es, por tanto, algo independiente y que le manifiesta una oposición a la autoconciencia. Eso vivo puede, incluso, ser otra autoconciencia: "lo otro es también una autoconciencia: un individuo frente a otro individuo".[59]

Ante esto, Hyppolite afirma que:

> La alteridad cuya necesidad hemos descubierto es mantenida y al mismo tiempo el yo se encuentra a sí y se encuentra como ser. La vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconciencia se alcanza en ese desdoblamiento de sí misma.[60]

La autoconciencia busca ponerse en forma absolutamente para sí, pero no negar en forma abstracta todo lo que se le presenta, con-

---

[57] Hegel sintetiza todo esto al decir: "De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros" (*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pp. 110-111).

[58] Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pp. 108-109.

[59] Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 115.

[60] Hyppolite, Jean, *op. cit.*, p. 144.

sumiendo, incorporando a sí el mundo, aniquilando toda dualidad, porque de este modo no habría forma de hacer de la certeza (unilateral) una verdad (dual) por medio de la prueba de la experiencia.[61] Cada autoconciencia es para sí absoluta certeza de sí, es para sí, deseo que se pone en su absolutez, negando toda alteridad. "Una y otra [autoconciencia] sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro".[62] De aquí que la conciencia llegue a existir solamente por esa operación que "la pone en el ser como ella es para sí misma [...] una operación en y por otra autoconciencia. Sólo soy autoconciencia si me hago reconocer por otra autoconciencia y si reconozco a la otra de la misma manera".[63] Pero la esencia de la autoconciencia es la negación de toda alteridad, así la autoconciencia ve en la otra una figura particular de vida y no se reconoce en ella, su certeza sigue siendo subjetiva. Los dos yos concretos, pues, se enfrentan.

3. El deseo de reconocimiento como fundamento de la comunidad

Vimos en el apartado anterior que, para Spinoza, la gloria y la ambición son los afectos que más se acercan a un concepto de reconocimiento. La ambición por otra parte es el origen de incordios y conflictos diversos. Esto sucede porque cada uno quiere granjearse el agrado de todos, es decir, cada uno busca ser reconocido por los demás. La caracterización de la ambición, una ciertamente muy ominosa y negativa, continúa presente en la obra de Spinoza, más precisamente en el escolio de la proposición 10 de la quinta parte de la *Ética*.

Antes, sin embargo, debemos detenernos en lo que dice dicha proposición: "Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y

---

61 En palabras de Valls Plana, la experiencia aporta la mediación a ese ser inmediato que es la autoconciencia. Rescata aquí el comentador dos limitaciones a la autoconciencia: una desde el lado subjetivo, donde "se identifica sin más el yo singular y lo absoluto universal", y otra objetiva, en donde "[e]l objeto de la autoconciencia está simplemente visto como aquello que debe ser negado; es, por tanto, puro objeto de deseo o apetencia" (Valls Plana, Ramón, *op. cit*., p. 121).

62 Hyppolite, Jean, *op. cit*., p. 150.

63 *Ibídem*.

de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento".[64] Los afectos contrarios a nuestra naturaleza son aquellos que impiden a nuestro cuerpo y a nuestra mente ejercer su potencia.

> Por consiguiente, durante el tiempo en el que no afrontamos dichos afectos, la potencia de la mente no se encuentra impedida y, así "sigue teniendo la potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir unas de otras (ver 2/40e2 y 2/47e). Y, por consiguiente (por 5/1), seguimos teniendo la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento".[65]

Todos los afectos, en lugar de ser reprimidos, pueden ser ordenados y concatenados de acuerdo a los dictámenes del entendimiento. El objeto de dicha proposición 10 entonces es el de afirmar "simultáneamente al poder del alma de encadenar sistemáticamente sus representaciones y sus afectos, la existencia de un poder de ordenar y de encadenar las afecciones del cuerpo «según un orden relativo al entendimiento»".[66] Se presencia un movimiento, pues, en el que tanto la vida de la mente como la del cuerpo se ven progresivamente racionalizados y, gracias a ello, involucrados en el sentido de una actividad más grande. Habría una inteligencia tanto de la mente como del cuerpo que introduce, en el funcionamiento de los mismos, elementos reguladores y estabilizadores. El objeto es, pues, no limitar los afectos experimentados por la mente, sino contribuir a su desarrollo guiados en la senda correcta, esto es, siguiendo el camino de su *conatus* propio, el cual puede ahora llegar hasta el fin de su trayectoria. Esto le permitirá a la mente pasar de una pasividad a una actividad cada vez mayor.

Así, llegamos al pasaje en donde se explicita el rol de la ambición en sentido positivo. Permítasenos citar el pasaje *in extenso*:

> Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la gloria, *pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medios puede ser adquirida*; y no, en cambio, en su abuso y en la

---

64 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, 2000, pp. 250-251.

65 Chaui, Marilena, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 551.

66 Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La cinquième partie – Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 79.

> vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo.[67]

El ejemplo de la ambición acompaña a otros, como lo son el del avaro que soporta mal la pobreza propia y la riqueza ajena o como quien es mal amado/a. Frente a ese odio, Marilena Chaui propone la generosidad como práctica para contrarrestarlo bajo cuatro diferentes modalidades:

> o meditar frecuentemente sobre las injurias comúnmente practicadas por los hombres y unir esta meditación con el precepto de la generosidad; o bien, tener siempre presente la regla de lo que verdaderamente nos es útil y, por tanto, la utilidad de la amistad y de la vida en sociedad; o, aún, tener en cuenta que la regla racional de la vida da lugar a la más alta satisfacción del alma; o finalmente, no olvidar que los hombres, como todas las cosas, actúan por necesidad de la Naturaleza.[68]

Estas prácticas ilustran el hecho de que, para tomar concretamente los dictámenes de la razón con el objeto de orientar y estabilizar la imaginación, es menester "concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida".[69] Así, la imaginación podrá ser afectada por estas prácticas y tenerlas siempre a disposición.

Ahora bien, los ejemplos de casos que acompañaban a la ambición remitían a pasiones tristes. Ante estos afectos tristes, para derrumbar el miedo, precisamos continuamente enumerar e imaginar los peligros comunes de la vida para que podamos ejercer la fortaleza del ánimo cuando éstos surjan en nuestra propia vida. Ahora bien, ¿cómo proceder con afectos alegres como son la gloria o la ambición? En estos casos, dice Spinoza, el mayor peligro es el del exceso.

---

67 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 252. Cursivas nuestras.

68 Chaui, Marilena, *op. cit*., p. 552.

69 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 251.

Cuando la gloria excesiva se transforma en ambición, "pensemos en su buen uso y en los medios para alcanzarla y, sobre todo, no intentemos juntarla a la vanidad e inconstancia de los hombres, como harían aquellos que tienen el ánimo perturbado, tanto que los que más desean la gloria son «aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo»".[70]

La gloria es entonces un deseo que "es perfectamente natural, y que no debe ser reprimido mientras que no devenga abusivo y se transforme en «ambición»".[71] Así, sin reprimir ese deseo de gloria y moderándolo para que no se convierta en ambición, es que podremos convivir en paz con nosotros mismos y con los demás, sin mentiras y sin arrepentimientos. Es necesario que nuestra conducta no sea guiada por la envidia ni por la ira, sino que sea inspirada por el amor de la libertad y por la alegría del espíritu que nace del verdadero conocimiento de los afectos. A su vez, este tipo de afectos existentes, creemos, deben ser promovidos y proyectados en y por una instancia comunitaria y estatal.[72] Los afectos que aspiran a la libertad no pueden ser reprimidos, sino que deben ser incorporados en el orden político del Estado.[73] Este resquicio en el cual las instituciones pueden actuar reprimiendo y sublimando las pasiones se debe precisamente a que los afectos nunca pueden ser erradicados por completo. Las instituciones reprimen y subliman los afectos a la vez. Esto significa que mientras algunos deben ser evitados, otros precisan una mediación institucional para poder ser reconocidos en

---

70 Chaui, Marilena, *op. cit*., p. 553.

71 Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit*., p. 82.

72 Respecto de esta cuestión, Blom ("Spinoza on *res publica*, republics and monarchies" en Blom, Hans, Laursen, John Christian & Simonutti, Luisa (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso ("«Conatus» e «Multitudo». Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza" en *Filosofia oggi*, A. XXXII, vol. 125, 2009, pp. 46-47) comparte esta vocación ética del Estado. Véase también Matheron, Alexandre, "État et moralité selon Spinoza" en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

73 No se trata de postular que la de Spinoza es una teoría que administra o que hace ingeniería de los afectos comunitarios en una instancia política. Con lo dicho hasta el momento, sólo buscamos enfatizar que, así como la multitud se relaciona con el Estado – puesto que el "derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)" (Spinoza, *Tratado político*, *op. cit*., p. 99) – también la dimensión afectiva que involucra a varias personas es inseparable del plano político-comunitario del cual ellas forman parte.

el ámbito estatal.[74] Sólo así podrán fomentarse, por parte del Estado, afectos que aspiren a la libertad y que procuren una manera de comportarse recta y segura.

Respecto de Hegel, no nos enfocaremos en la resolución de la dialéctica amo-esclavo, sino que sólo añadiremos que, en este enfrentamiento entre dos autoconciencias, una valora la vida y otra la desprecia, por lo cual se convierten en siervo y señor, respectivamente. Pero ese dominio incólume del señor se ve minado en tanto el mismo pone su reconocimiento como residente en algo que él considera como una cosa no esencial, el esclavo. El señor se dedica al puro goce de los bienes que le son proporcionados por el esclavo quien, al contrario del señor, debe lidiar con la naturaleza y realizar un ejercicio formativo con ésta para elaborarla en un producto, esto es, el esclavo trabaja con la naturaleza. Son estos dos elementos que hacen que el reconocimiento que el señor obtiene del esclavo sea imperfecto. El esclavo, en cambio, resulta el verdadero vencedor de esta partida en tanto no sólo trabaja, sino que también experimenta un temor completo y total ante el amo, temor que le brindará una fluidificación interna que desenmascarará su falsa constitución como objeto material y cosificado para revelarle que es, antes bien, un ser vivo. Pero la subjetividad alcanzada gracias al temor y al sometimiento no es suficiente, es necesario que ésta se objetive por medio del trabajo exterior. Sin exteriorización, el temor quedaría en lo interno, sin cuerpo, sin objetivación y sin reflexión. Por su parte, sin la subjetividad, a su vez basada en el temor, el trabajo no sería plenamente humano, sino algo vacuo y subordinado al señor.

Luego de este raudo estudio del desenlace de la dialéctica amo-esclavo, podemos proceder con el desarrollo del concepto de reconocimiento en *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Pero, antes, para ello, debemos decir, con Amengual, que

> [l]a teoría del espíritu objetivo presupone la teoría del espíritu subjetivo, es decir, el desarrollo de la subjetividad desde la aparición del "rayo de la subjetividad", por el que ésta se escinde de

---

[74] Para un análisis más detallado del funcionamiento de las instituciones en la teoría y filosofía política de Spinoza, *cf*. Ricci Cernadas, Gonzalo, "Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri" en *Revista Argentina de Ciencia Política*, n.21, 2018, pp. 107-120 y Ricci Cernadas, Gonzalo, *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022 (cap. 3).

> la naturaleza, por un largo proceso formador en el que al principio dominan las determinaciones naturales (la "antropología", que es exposición del hombre como ser natural, recobra en Hegel su sentido "fisiológico"), pasando por la "fenomenología" o momento de confrontación entre conciencia y objeto, hasta llegar a la "psicología" o afirmación del espíritu teórico, práctico y finalmente libre. El espíritu subjetivo culmina en la voluntad libre, capaz de actuar y formarse un mundo que sea realización de ella misma.[75]

El espíritu subjetivo deviene, como se ha mencionado en la cita, en voluntad libre, esto es, la satisfacción total, no solamente de los deseos, sino de todas las fuerzas creadoras de todos los hombres, la razón. "Al tener la voluntad a la universalidad, a sí misma, en cuanto forma infinita, como contenido, objeto y finalidad suya, no sólo es voluntad libre en sí, sino también voluntad para sí, la idea verdadera".[76] Es una voluntad libre, es decir, en sí y para sí, y, por ello, es verdaderamente infinita; además, no es una mera facultad, sino que es una realidad, una realidad plasmada en las instituciones que reflejan la libertad alcanzada por las conciencias humanas.

A esto, a su vez, debe añadirse la siguiente consideración:

> La lucha por el reconocimiento, en la forma más extremada del peligro de la aniquilación de lo particular, se conduce meramente dentro del "estado de naturaleza", donde los singulares sólo son como singulares. Para el mundo moderno, y su correspondiente conformación en Estados, esta lucha ya no era un requisito, porque "ya está presente aquello que es el resultado de la lucha: el estar reconocido".[77]

Corresponde entonces a la conformación de los Estados el término de la lucha por el reconocimiento dado que en ese estadio ya todos han de ser reconocidos como iguales. Pero no se trata ahí de meras personas, yacentes en su formalidad, sino de ciudadanos que participan de la eticidad del Estado y que reconocen que éste es el desarrollo más alcanzado y logrado de la libertad o de la razón. Es en el Estado, y, en particular, en el Estado moderno, que los seres

---

[75] Amengual, Gabriel, "La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad" en *Taula*, n. 10, 1988, p. 94.

[76] Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit*., p. 102.

[77] Vieweg, Klaus, "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel" en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 13, 1996, p. 193.

humanos configuran su propia existencia bajo el grado de racionalidad más acabada.

Allí la sustancia ética se sabe a sí misma, esto es, "tiene conciencia de sí, [...] deviene un objeto de saber [...] [donde] las instituciones y las leyes adquieren una autoridad, una potencia, un poder que sobrepasa con mucho las determinaciones de los seres naturales".[78] Precisamente, como menciona el parágrafo 146 de los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*:

> En esta su real autoconciencia la sustancia existe sabiéndose y es así objeto del saber. Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y poderes, tienen, como objeto, por una parte, la relación de que ellos son, en el más alto sentido de la autonomía, un poder y autoridad absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza. [79]

Esto es: lo que le otorga a esta moral sustancial su verdadera fuerza o poder es el reconocimiento por la colectividad histórica. La sustancia moral histórica es consciente de sí misma, de su libertad, y esta toma de conciencia es la fuerza suprema a la cual ninguna persona puede resistirse. Y continúa el parágrafo 147:

> Por otra parte, ellas [la sustancia ética, sus leyes y su poder] no son para el sujeto algo extraño, sino que a partir de ellas hay *testimonio del espíritu* como de *su propia esencia*, en el cual tiene aquel su *autosentimiento* y en el cual vive como en su elemento que no se distingue de él. Esta relación es inmediatamente más idéntica que la de la *fe* y la *confianza*.[80]

El sujeto siente y se identifica con la sustancia ética; el sujeto siente, cree y confía en el espíritu de la comunidad en la cual vive. La confianza es el modo de pertenencia que tiene el individuo respecto de una comunidad que considera como la suya. Dicho con otras palabras: la sustancialidad ética no es ajena para el individuo, algo que lo alienaría, sino que es "expresión de su propia esencia, un elemento en el cual el individuo se encuentra sumergido y que no

---

78 Lécrivain, André, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des "Principes de la philosophie du droit"*, Paris, Vrin, 2001, pp. 38-39.

79 Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit*., p. 224.

80 Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit*., p. 225 (trad. modificada).

diferencia de él".[81] En este sentido, los individuos se encuentran en una relación inmediata e irreflexiva con la eticidad. Ante esa inmediatez, determinaciones como la de la fe y la confianza parecerían implicar un mínimo de reflexión. La adhesión y la pertenencia a este mundo ético es así un hecho espontáneo, un simple sentimiento de sí, un apego irreflexivo a las costumbres, tradiciones e instituciones que conforman la sustancia ética.

Podemos ver en los dos parágrafos mencionados anteriormente el elemento de la autoconciencia y del reconocimiento en el terreno que refiere a la eticidad: la eticidad es tal, es decir, "es la idea de la libertad en cuanto el bien viviente",[82] porque también genera reconocimiento por parte de los ciudadanos como el estadio más desarrollado de la razón y de la libertad: éstos toman conciencia de este hecho y es por ese motivo que los individuos no mantienen una relación de exterioridad con la sustancia ética, sino que se encuentran inmersos en ella y se reconocen dentro de ella.

Ahora bien, si decimos que la eticidad es la libertad como bien viviente, ¿a qué elemento nos referimos en particular? Hegel nos proporciona una rápida respuesta a este respecto en el parágrafo 257:

> El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial.[83]

El Estado es la eticidad devenida realidad y efectividad, esto es, el Estado es la figura más alta de la vida social organizada políticamente. El Estado es la realidad de la libertad, aquel en el cual el equilibrio entre derechos y deberes es asegurado verdaderamente, en lugar de que sólo los hábiles, fuertes o astutos sean los únicos capaces de acceder a una posición social conforme a la dignidad humana. En este sentido, el Estado es una sustancia que se mantiene por su propia fuerza, una fuerza que consiste en el reconocimiento

---

81 Lécrivain, André, *op. cit.*, p. 39.

82 Hegel, Georg W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit*., p. 223.

83 *Ibíd.*, p. 302.

de los individuos de la supremacía del interés público. Porque, como dice el siguiente parágrafo, el Estado "como la realidad de la voluntad sustancial, que él posee en su autoconciencia particular elevada a general, es lo racional en sí y para sí",[84] esto es, es una organización querida por sus miembros y representa el grado más elevado de racionalidad que puede obtenerse sobre el plano político y social. "Es solamente dentro del cuadro estatal que la libertad puede devenir una norma válida igualmente para todos [...]. Es una norma válida universalmente y sin distinción y porque la pertenencia a un Estado es [...] un «deber» supremo que prescribe una obediencia ciega".[85]

Con esto último dicho nos alejamos un poco del punto que queríamos significar, pero aun así los comentarios vertidos son atinentes. En el párrafo anterior hemos visto que el Estado es la eticidad encarnada en un sistema de organizaciones y de instituciones, haciendo de éste la realidad de la libertad y la razón. Este Estado –y a esto nos referíamos recién– es reconocido por todos sus miembros como la esfera más alta de organización social: todos los ciudadanos que habitan en dicho Estado y participan activamente en él reconocen su grado de racionalidad y obedecen las normativas estatales que mandan sobre ellos. Ahora bien –y a esto queríamos referirnos en particular– es la existencia de un reconocimiento la clave de esto. Un reconocimiento de los individuos hacia el Estado, sí, pero más precisamente un reconocimiento de todos los miembros del Estado ecuánime y equitativo entre sí. El deseo de reconocimiento alcanza su satisfacción plena en el ámbito del Estado, donde todos los individuos son reconocidos como personas portadoras de derechos universales y como ciudadanos del Estado entre sí de manera satisfactoria. El deseo de reconocimiento de los distintos individuos es satisfecho solamente en el plano estatal.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo, hemos querido comparar los pensamientos de Spinoza y Hegel en una serie de puntos en los que parecía haber una cierta cercanía entre ellos. En un primer lugar, hemos

---

84 *Ibídem* (trad. modificada).

85 Fleischmann, Eugène, *op. cit*., p. 257.

comparado sus tentativas por incorporar el régimen afectivo dentro de un marco racional. Hemos visto que, para Spinoza, los afectos son tratados como si fueran planos, cuerpos geométricos o líneas, de manera racional, esto es, de manera causal (siguiendo el orden de la causa a los efectos). Hegel también comparte un motivo similar al spinoziano, al oponerse purificar los afectos de las voluntades para, en cambio, incorporarlos dentro de un sistema científico.

En segundo lugar, hemos ubicado las coordenadas de una pasión determinada como la del reconocimiento y su deseo. Hemos analizado que Spinoza no indexa ninguna pasión bajo tal nombre, pero nosotros la hemos asociado a las pasiones definidas por él como la gloria y la ambición. El reconocimiento en Spinoza, si efectivamente lo hay –como nosotros lo afirmamos– bascula así entre la gloria (una alegría acompañada por una causa interna) y la ambición (el deseo de gloria inmoderado). En tanto que ambición, vimos también que el deseo de reconocimiento siembra el conflicto, haciendo que los unos se enfrenten con los otros. En Hegel, por su parte, el deseo de reconocimiento aparece más explícitamente: la autoconciencia es definida, en general, como apetencia o deseo. En este sentido, el deseo en particular que persigue la autoconciencia es el deseo de reconocimiento, porque, como dice Alexandre Kojève, "[e]n efecto, el ser humano no se constituye más que sobre un Deseo que versa sobre otro Deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento".[86] Ahora bien, ese deseo de reconocimiento también puede ser conflictivo, en tanto que, cuando dos autoconciencias se encuentran, proceden a enfrentarse.

En tercer lugar, hemos visto cómo el deseo de reconocimiento se yergue en el fundamento de la comunidad. En Spinoza, la gloria debe evitar transmutarse en ambición, esto es, en ese deseo inmoderado de gloria. Porque la gloria puede, precisamente, transformarse en un afecto activo y alegre que sea virtuoso para la sociedad; la misma es un afecto perfectamente natural y, como tal, puede constituirse como la base de la sociedad, pues se trata de un afecto que persigue y busca la libertad. En Hegel, por su parte, vemos que el deseo de reconocimiento decanta en dos aspectos: por un lado, el reconocimiento de los miembros de la comunidad hacia el Estado

---

[86] Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013, p. 55.

como la culminación de la razón y de la libertad en el mundo y, por otro, el reconocimiento perfecto de los miembros de la comunidad entre sí, en tanto que personas y ciudadanos que habitan ese Estado.

Es en estos tres aspectos que hemos querido comparar el pensamiento de ambos autores, si bien no para mostrar la exactitud del mismo tratamiento de dichos temas en sus obras, al menos sí para demostrar la proximidad entre ambos. Claro que, más allá de lo explicitado sobre las coincidencias entre ambos filósofos en torno al deseo y a sus consecuencias políticas, debemos reparar brevemente en algunas diferencias implícitas. En Spinoza, el reconocimiento como pasión se encuentra tematizado, pero todavía sin ser nombrado ni ocupar el lugar central que pasará a tener en Hegel. El reconocimiento late en la teoría de Spinoza en las relaciones modales que los individuos traban entre sí, pero no llega nunca a adquirir el grado de preeminencia y de desarrollo que Hegel le dispensará. Para el holandés, al fin y al cabo, tres son las pasiones primarias: el deseo, la alegría y la tristeza; para Hegel, en cambio, el deseo es la esencia de la autoconciencia. En este sentido, podemos derivar como corolario político que, para Hegel, el reconocimiento será el epicentro del Estado de derecho, mientras que, para Spinoza, si nos referimos a un Estado virtuoso, la alegría y la esperanza son las que deben primar.

Así, en base a los tres ejes trabajados (la sistematicidad de los afectos, el deseo de reconocimiento y su dimensión conflictiva y, finalmente, el fundamento de la comunidad proveniente del reconocimiento) podemos ver una cercanía que trasciende lo mensurable. Porque como afirma el nacido en Stuttgart: "ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía".[87]

---

[87] Hegel, Georg W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. de Wenceslao Roces, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 285.

Bibliografía

Amengual, Gabriel, "La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad" *Taula*, n. 10, 1988, pp. 91-122.

Blom, Hans, "Spinoza on *res publica*, republics and monarchies" en Blom, Hans, Laursen, John Christian & Simonutti, Luisa (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44

Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2017.

Chaui, Marilena, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

De Tommaso, Emilio Maria, "«Conatus» e «Multitudo». Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza" en *Filosofia oggi*, a. XXXII, vol. 125, 2009, pp. 29-49.

Fink, Eugen, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la* Fenomenología del espíritu, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2011.

Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992.

Hegel, Georg W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. de Wenceslao Roces, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

---, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Pretextos, 2015.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Siglo del Hombre, 2022.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1998.

Jaquet, Chantal, "La reconnaissance ou gratitude chez Spinoza" en Jaquet, Chantal (dir.), *La générosité à l' uvre. Hommage à Jean-Marie Beyssade*, Paris, Garnier, 2019, pp. 123-149.

Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013.

Lazzeri, Christian, "Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu" en Citton, Yves & Lordon, Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008, pp. 345-398.

Lécrivain, André, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des "Principes de la philosophie du droit"*, Paris, Vrin, 2001.

Macherey, Pierre, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La cinquième partie – Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

---, *Introduction à l'* Éthique *de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Matheron, Alexandre, "État et moralité selon Spinoza" en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

---, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 2011.

Ortiz Calero, Harold Adolfo, "La pasión y la razón en la teoría hegeliana de la historia" en *Advocatus*, n. 19, 2012, pp. 101-115.

Ricci Cernadas, Gonzalo, "Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri" en *Revista Argentina de Ciencia Política*, n. 21, 2018, pp. 107-120.

---, *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

Salmerón, Fernando, "Razón y pasiones en Hegel" en *Diánoia*, vol. 31, n. 31, 1981, pp. 79-94.

Sembou, Evangelia, "Hegel's idea of a «struggle for recognition»: the *Phenomenology of spirit*", en *History of political thought*, vol. 24, n. 2, 2003, pp. 262-281.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

---, *Éthique*, trad. de Robert Misrahi, Paris & Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005.

---, *Tratado político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2010.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013.

---, *Etica*, trad. de Gaetano Durante, Firenze, Bompiani, 2017.

---, *Éthique*, trad. de Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020.

Tatián, Diego, "El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza", en Galcerán Huguet, Montserrat & Espinoza Pino, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie, 2008, pp. 229-242.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994.

Vieweg, Klaus, "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel" en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 13, 1996, pp. 181-208.

márgenes

El legado de Jacinto Rivera de Rosales

MARIANO GAUDIO

Aunque poco a poco se van borrando las huellas y cobra cada vez más preponderancia la sensación subjetiva y mediática de que no ha pasado nada, la pandemia (y sus golpes colaterales) ha surcado nuestros sentimientos y nos ha colocado reiteradamente ante situaciones de despedida. Familiares, amigxs, compañerxs de trabajo, vecinxs. El recuento de estos dolores es interminable. Cada semblante es un hervidero. Y en el campo filosófico, hacia fines del año pasado ha dejado este mundo un referente de varias generaciones y miembro del Comité Asesor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*: Jacinto Rivera de Rosales, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.

La figura de Jacinto puede ser ponderada y retratada desde distintos ángulos. Por ejemplo, desde el lugar del especialista académico que ha trabajado minuciosamente las filosofías de Kant, Fichte y Schelling (entre otros), pero a la vez conociendo y trazando vínculos con la modernidad más clásica y temprana, y con la filosofía contemporánea. Aquí nos centraremos en el semblante que lo colocó como protagonista sobresaliente de los estudios sobre Fichte y Schelling y en lo relevante que ha sido para nuestra generación y nuestro idioma.



En este sentido, el especialista que publica artículos en revistas académicas, que organiza compilaciones y colectivos de trabajo, que disfruta del diálogo en los congresos y eventos, se entremezcla con el difusor de concepciones filosóficas que no suelen ser conocidas en castellano ni tener gran espacio en los ámbitos académicos y de investigación. La generosidad de sus reconstrucciones explicativas da cuenta de ese doble y simultáneo desafío que se propone la universidad fichteana y humboldtiana desde su instancia fundacional: la genuina combinación y síntesis entre investigación y docencia. Hay todo un legado pedagógico en la obra de Jacinto, que deberemos interpretar y honrar.

La lista es interminable, pero basten un par de casos como muestra. En "El primer principio en Fichte" [en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coordinadores), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Complutense y UNED, 1996, pp. 63-102], se ocupa de un tema álgido en el Fichte de Jena, la cuestión del Yo absoluto, en confrontación tanto con las interpretaciones de la época y con la resignificación de Kant, como con lecturas contemporáneas. Y lo presenta de modo comprensible para un público no especializado en Fichte, pero a la vez exhaustivo, en cuanto cargado de indicaciones para continuar y profundizar en la obra de este filósofo. En "La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte" [en López-Domínguez, V. (editora), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 45-73], y con el mismo estilo, se encarga de subrayar justamente aquello que en Fichte parece ocupar un lugar subordinado y que, sin embargo, otorga color y fuerza a todo su idealismo, el sentimiento. En "Las diferentes funciones del cuerpo (*Leib*) en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* de Fichte" [en Di Sanza, S. – López, D. M. (compiladoras), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, pp. 115-133] visibiliza otra temática fichteana con sumo detalle y precisión, enfatizando nuevamente la relevancia ontológica del cuerpo propio, que es otro de los temas que relucen significativamente en Fichte y que no suelen ser tenidos como un aporte original en las miradas genéricas de la historia de la filosofía. Un último ejemplo: en "La filosofía del segundo Fichte" [*Argumenta philosophica*, N° 1, 2019, pp. 23-35], encara un aspecto bastante tabú entre los especialistas en Fichte (o mejor, más tabú entre los actuales que entre los clásicos), que es el de la división de su filosofía en etapas, y expone justamente una evolución compleja

que no admite reducciones a miradas unilaterales. Así, el Jacinto especialista reúne cualidades muy peculiares, como la de combinar la claridad y la precisión con un conocimiento amplio y sólido del pensamiento analizado; se trata, entonces, de un especialista que va más allá de los sesgos y que logra abrir los trabajos académicos a un público más amplio.

Junto con el especialista tenemos al traductor. Muy lejos del cliché que cancela las traducciones por un tecnicismo, y que en verdad no hace más que tomar una parte por el todo e ignorar las innumerables instancias de decisión (y todas las precariedades que acarrea) en el proceso hermenéutico de traducir, aquí también observamos un gesto pedagógico de apertura y de activación transgeneracional. La traducción constituye una modalidad muy expuesta del dar, es un brindarse entero. Y es, a la vez, un afrontar complejidades simultáneas a resolver sin la disposición borgeana del tiempo y sin una salida de lo laberíntico que arroje un ciento por ciento de conformidad. En este espinoso juego Jacinto ha lidiado con varios desafíos importantes, y mencionamos aquí sólo algunos.

Ante todo, en dos traducciones realizadas en conjunto con Virginia López-Domínguez: la temprana *Reseña de «Enesidemo»* de Fichte (Madrid, Hiperión, 1982), y el clásico *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling (Barcelona, Anthropos, 1988). En cuanto a la primera, cabe señalar, además de la complejidad e hipertextualidad, el hecho de que anticipa en buena medida los momentos principales de la Doctrina de la Ciencia de Fichte, y cuanto al segundo, que se trata sin duda de un texto extraordinario, cargado de transparencias, pero también de opacidades y de metáforas, y que marca todo un periplo en la evolución del pensamiento de Schelling. En ambas traducciones encontramos un estudio introductorio sumamente importante y los señalamientos a la paginación original de la edición crítica (y, en el caso de la primera, la inclusión de ese mismo original, puesto que se trata de una edición bilingüe). Ahora bien, si Jacinto tenía el destino de traducir alguna obra de Fichte, tal obra no podría ser otra que la *Ética* (Madrid, Akal, 2005). La edición cuenta con diversas notas: algunas que reconstruyen el pensamiento de Fichte, otras con referencias eruditas, otras con la explicación de ciertos términos técnicos y decisiones de traducción; todo lo cual se añade a las características anteriores. Por último, cabe señalar la traducción de una obra fundamental para ingresar al pensamiento

de Fichte, la *Segunda introducción*, junto con la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (Madrid, Xorki, 2016), de la cual hicimos una reseña en esta misma revista (*Ideas*, N° 5, 2017, pp. 298-309).

Otra veta muy destacable de Jacinto es la del gestor de espacios de intercambio, de grupos colectivos de trabajo y de publicación de compilaciones. Ya hemos señalado su trabajo en la década del noventa como editor de *El inicio del idealismo alemán* y su participación en la compilación de Virginia López Domínguez *Fichte 200 años después*. En esta misma órbita se inscribe el monográfico número de *Daimon. Revista de filosofía* N° 9 de 1994, donde publica "Sujeto y realidad. Del Yo analítico substante al Yo sintético transcendental" (pp. 9- 38). Ya en el siglo XXI, Jacinto propulsa la idea de una comunidad de investigación en el marco de la RIEF, la Red Ibérica de Estudios Fichteanos, de la cual fue mentor, fundador y protagonista. Entre las "acciones" de esta red (así le gustaba llamarlas) se destacan: la traducción y comentario colectivo de los textos de la disputa del ateísmo de Fichte [Cubo, O., y Rivera de Rosales, J. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009]; el comentario colectivo de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* en la versión del manuscrito de Krause (en *Éndoxa. Series filosóficas*, N° 30, 2012), obra cuya traducción finalmente no fue publicada; el comentario y la traducción, ambos inéditos, de la exposición de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte de 1805; así como la cristalización de otros eventos colectivos en publicaciones: Goddard, J.-C. y Rivera de Rosales, J. (directores), *Fichte et la politique*, Milan, Polimetrica, 2008; Ferrer, D. (coordinador), *A filosofia da história e da cultura em Fichte*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2019; y la coedición con J. Martins Da Cunha del especial de *Cadernos de Filosofia Alemã: Critica e Modernidade*, vol. 25 (2), 2020, dedicado a la temática de la educación en Fichte.

Muchas de estas publicaciones se relacionan directamente con el trabajo de Jacinto en la gestación de espacios desde un perfil público-político. Además de vicedecano y decano de la UNED, dos veces presidente de la sociedad fichteana internacional, mentor y fundador de varias revistas especializadas, Jacinto fue impulsor y organizador de una multiplicidad de eventos internacionales con la RIEF y hasta de una reciente red schellinguiana con similares características. Por sólo enumerar las acciones de la RIEF, fundada en 2007 y con la participación de investigadores e investigadoras

de la península y de distintas partes del mundo, los encuentros se realizaron en Madrid (dos veces), en Barcelona, en Coímbra (sobre el cual hemos escrito una crónica en *Ideas*, N° 5, 2017, pp. 212-227) y en Valencia, y desembocaron en las citadas traducciones y publicaciones sobre la disputa del ateísmo, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, la filosofía y la historia, y sobre la educación en Fichte, todo lo cual marca la intensidad y la amplitud de un trabajo y discusión colectivos en un marco de aprendizaje, trato ameno y reciprocidad. En estos eventos Jacinto era como uno más, pero atento a todos los detalles y brindándose amablemente y con notoria felicidad.

En pocas palabras, una persona que abrió puertas. Un gran articulador y posibilitador de acciones y proyectos colectivos que, en efecto, siguió abriendo puertas a nuevas generaciones, por ejemplo con el libro *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral* (Barcelona, RBA, 2015). Este libro, que se suma a otras publicaciones sobre Kant y sobre Calderón de la Barca, y que fue traducido al francés y al italiano, contiene el mérito de exponer con sencillez y precisión lo que se considera el "segundo Fichte" o el Fichte posterior a la disputa del ateísmo y a partir de 1800 (véase nuestra reseña: "Del Yo absoluto mediante la libertad, en el desarrollo de la filosofía de Fichte", en *Argumenta Philosophica*, 2019/1, pp. 91-94). Pero más allá de esta perspectiva que es sumamente importante para no encorsetarse en una visión parcial del Fichte de Jena y para reconfigurar lo que se pone en juego en los principios fundamentales de ese sistema (Yo, No-Yo, y Yo y No-Yo), Jacinto asume al comienzo del libro y con gran naturalidad una pregunta que los especialistas suelen no realizarse o dejarla sólo para momentos incómodos en los congresos o en las clases: ¿por qué Fichte?

Y sobre esta pregunta queremos detenernos. Porque se trata de una pregunta que, desde luego, excede el modo de proceder de la investigación y se instala en otro ámbito. Se trata de una pregunta que la especialización académica no ejercita, o que abandona en el fondo de las cuestiones, o sólo la trae a colación con un sentido impugnatorio cuando no concierne a la propia elección o a los nombres consagrados en el canon. Nadie preguntaría por qué Kant, o por qué Hegel, o por qué cualquier otro filósofo de reconocida trayectoria para la filosofía moderna y contemporánea; y, en caso de preguntar, se conformaría con la primera argumen-

tación que se le brinde. Hay nombres que no son impugnables, porque su impugnación parecería ridícula. Y justamente por eso pareciera que hay nombres que sí requieren legitimación, incluso bajo una sospecha o examen escrupuloso (que no responde a otro sentido del ¿por qué no está, o no está *así*, en los manuales?), y no sólo respecto del entramado con la tradición canonizada, sino también en cuanto a su aporte original. De ahí que, en el caso de Jacinto, la respuesta a esta pregunta combina un sólido conocimiento y manejo de la filosofía moderna y contemporánea, junto con una aguda visión sobre las peculiaridades de la filosofía de Fichte. Además, el énfasis en el concepto de libertad en su doble dimensión individual y social constituye una manera muy sugestiva de posicionar el pensamiento de Fichte en el contexto del debate europeo actual.

Éste es el legado: el del impulsor, gestor, articulador, también visionario. Esta generosidad se trasluce rápidamente para quienes lo leen y para quienes lo tratamos en persona. Esa reciprocidad igualitaria, esa hospitalidad, ese tesón a veces áspero y directo, pero siempre pensando en articular y generar nuevos espacios. Ése es el legado, que ya extrañamos y que tendremos que honrar.



Presentación teórica de un Criptoactivo Argentino Verde

Un ensayo de oikología aplicada

ANDRÉS M. OSSWALD
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

1. El bimonetarismo como oportunidad

Se ha señalado hasta el hartazgo que la economía argentina no resulta fácilmente comprensible bajo los parámetros del análisis económico convencional. Mucho peores han resultado los intentos por "normalizarla" metiéndola a la fuerza en esquemas macroeconómicos generalistas que se desentienden de sus características específicas, porque, más allá de las buenas o malas intenciones de esos programas, lo cierto es que el caso argentino aporta un testimonio irrecusable de lo perniciosa que puede resultar la teoría cuando se la aplica a las circunstancias equivocadas. Las razones de la "excepcionalidad" nacional son, sin duda, múltiples y ello incluye factores tanto económicos como sociales y políticos; pero aquí me detendré únicamente en el que es, quizás, el problema más evidente desde el punto de vista económico: la alta y persistente inflación. La Argentina democrática ha logrado alcanzar consensos más o menos estables sobre temas nodales como el valor de los derechos humanos, el respeto de la minorías y la igualdad de género –no sin disputas y retrocesos– pero lo cierto es que no ha conseguido otorgar un horizonte de certidumbre y estabilidad en el plano económico y la inflación es el síntoma más evidente de ese desencuentro nacional.

Desde el análisis ortodoxo, se compara al país con otros ejemplos de la región y se concluye, invariablemente, que la pérdida sistemática del valor del peso se debe al tamaño del Estado y al concomitante déficit fiscal financiado con emisión monetaria. Pero soslayan, sin pudor alguno, que el 2019 terminaría con la tasa más alta desde la hiperinflación de principios de los noventa hasta esa fecha pese al inédito apretón monetario, que restringió al máximo la emisión de pesos, y al "déficit cero" en las cuentas públicas. ¿Cómo explicar, entonces, 50 puntos de inflación si no hubo una emisión equivalente? La respuesta tampoco es un misterio: pudo no haber creación de nuevos pesos, pero sí una brutal devaluación que llevó el valor

del dólar desde los $17 en 2017 a los $57 en 2019. La ortodoxia vernácula y los preclaros técnicos del Fondo Monetario Internacional (FMI) descubrieron –con el desastre ya consumado– que el bimonetarismo es un *factum* de la economía nacional y que ninguna receta contra la inflación tiene posibilidades de éxito sin tomar el precio de la divisa norteamericana como variable central. Así las cosas, el pasado retorna con un sino trágico: si es un hecho que lxs argentinxs ya eligieron su moneda, entonces, sólo hay que convalidar al mercado e ir más allá de la tibieza de la convertibilidad para dolarizar la economía nacional de una vez por todas. De esa manera, el gasto público quedará encorsetado a la recaudación efectiva y la emisión monetaria desaparecerá definitivamente. La renuncia voluntaria a tener una política monetaria soberana acabará con el gasto "populista" y nos despabilará de la fantasía de creer que la voluntad popular puede intervenir en la dinámica del mercado. Pero el discurso dolarizador, como forma utópica de la convertibilidad, elige no traer del pasado las consecuencias aberrantes del abandono de la soberanía monetaria: ante todo, la destrucción de un aparato productivo que no está en condiciones de competir libremente con el mundo utilizando una moneda cuyo valor se determina en otro país, con un grado de desarrollo mucho mayor al nuestro. Esto es, dejar morir de hambre a la mitad de la población también tendería a reducir la tasa de inflación vía aumento de la oferta de bienes –por disminución de la demanda–, pero mejor hablar de dólares, que es lo que la gente quiere escuchar.[1]

La perspectiva heterodoxa, por su parte, aporta un análisis mucho más complejo de la inflación y reconoce que si bien se trata de un fenómeno intrínsecamente monetario, sus causas no son únicamente de naturaleza monetaria. Entran en consideración aquí las condiciones concretas de la economía y no, simplemente, un análisis teórico abstracto. Se ponderan, así, la incidencia de la enorme concentración productiva nacional (con insumos difundidos en manos de pocos oferentes, la producción de alimentos de consu-

[1] Las experiencias de Ecuador y El Salvador no son muy auspiciosas en este sentido; los resultados de la investigación empírica sobre esas economías dolarizadas pueden consultarse aquí: https://www.eldiarioar.com/economia/dolarizacion-solucion-economia-no-paises-latinoamericanos-adoptaron_1_8863724.html. En términos generales, comparto los argumentos y la salida multimonetaria como alternativa a la dolarización defendida por Rubén M. Lo Vuolo: https://www.eldiarioar.com/politica/dolarizadores-desafio-garantizar-estabilidad-peso_129_8974589.html.

mo masivo en un puñado de empresas, etc.) y rasgos estructurales propios de una economía bimonetaria de desarrollo medio, donde la escasez sistémica de divisas posee un rol preponderante. En este sentido, la "restricción externa" constituye un rasgo del ciclo económico local: la insuficiencia crónica de moneda dura detiene el desarrollo del país luego de un período de crecimiento prolongado. Esto es, una industria fuertemente dependiente de insumos importados, una balanza energética deficitaria, el envío de utilidades a las casas matrices de las empresas transnacionales, la salida de divisas por turismo y otros fenómenos asociados al crecimiento presionan las arcas del Banco Central, que se ve obligado tarde o temprano a imponer restricciones al movimiento de capitales para no quedarse sin dólares.

Sobre esta encerrona, nunca saldada en términos de hegemonía política, se debate la pendularidad del proyecto liberal que boga por la "normalización" de la economía vía endeudamiento externo, reprimarización del aparato productivo y el desmontaje de los restos del Estado de bienestar y del proyecto estatista que persigue el desarrollo merced a la redistribución (mejor o peor) planificada de los recursos, pero que implica, por principio, imponer restricciones a los flujos de capital y provocar, con ello, efectos no deseados como la retracción de la inversión; vivimos en un mundo capitalista y, pese a cierto voluntarismo bienintencionado, eso también es un dato duro. Este "empate hegemónico" se expresa, en términos de política anti-inflacionaria, en el vaivén entre, por un lado, el intento estatista de control de los precios internos, que, buscando desengancharlos del precio internacional (vía retenciones a los bienes agroindustriales, retrasando el valor del dólar o subvencionando los servicios públicos y el valor de los combustibles, por ejemplo), conduce, en el mediano plazo, a una acumulación de "distorsiones" en el sistema de precios; y, por otro lado, la receta clásica del liberalismo, que busca "sincerar" la economía merced al desmontaje del entramado regulatorio y permitiendo que sea el "mercado" el que se autorregule. Esta lógica perversa de contención y liberación violenta del sistema de precios ha conducido, en los hechos, a la destrucción de la confianza en la moneda nacional: de las tres propiedades esenciales del dinero –a saber, que sirva como (i) medio de intercambio, (ii) unidad de cuenta y (iii) reserva de valor– el peso argentino sólo

cumple plenamente con la segunda, parcialmente con la primera (la dolarización de facto del mercado inmobiliario es un signo inequívoco del deterioro en este rubro) y hace tiempo que dejó de ser una reserva fiable de valor. La contracara de este proceso es, por supuesto, la dolarización parcial de la economía.

La persistencia de niveles elevados de inflación, a su vez, ha conducido a que la inercia sea difícil de revertir sin un horizonte que cambie drásticamente las expectativas sobre la moneda nacional. No es esperable, en este sentido, que el nuevo programa con el FMI logre reparar la confianza en el peso, pues se limita a convalidar su deterioro indexándolo a un conjunto de variables (como el valor de la divisa norteamericana, la emisión monetaria o la reducción del déficit fiscal). La impresión generalizada, incluso al interior de la coalición de gobierno, es que el programa económico pactado corre detrás de los acontecimientos y que es, por ello, sumamente susceptible a eventos inesperados. En este punto, es importante recordar que el cálculo económico es sólo una *representación* del futuro obtenida mediante la proyección del pasado, pero el futuro mismo es una potencia autónoma que se produce independientemente de las proyecciones humanas –bien visto, todos los cisnes son negros o, cuanto menos, no tan blancos–.

Sea como fuere, no deja de ser cierto que poseer un horizonte de certidumbre es necesario para garantizarse el sustento material y, en una economía dinerizada, ello supone disponer de una moneda en el pleno sentido del término. Sobre esta necesidad de certidumbre monetaria se asienta la potencia del discurso dolarizador y su verdad relativa. Sin embargo, que la moneda norteamericana haya funcionado, en los hechos, como alternativa a la moneda nacional no significa que lxs argentinxs hayamos decidido adoptar el dólar como moneda de curso legal sino, simplemente, que esa divisa se presentó hasta aquí como la forma más sencilla de afrontar nuestra carencia de moneda. En otros términos, si el dólar es *sólo* una solución posible al problema monetario, es necesario pensar alternativas idealmente mejores. En este sentido, el bimonetarismo constituye una oportunidad única para introducir nuevos signos monetarios, si es verdad que la adopción de las criptomonedas volverá a todas las economías nacionales, *de facto* o *de jure*, bi- o multi-monetarias en un futuro cercano.

En este contexto se inserta la formulación teórica del Criptoactivo Argentino Verde (CAV), una *criptomoneda estable* que persigue dos objetivos centrales: (a) brindar certidumbre respecto al signo monetario y (b) financiar una Agenda Verde de protección del medio ambiente. Lo que sigue es un ensayo de teoría aplicada, que se inscribe en una reflexión más amplia sobre la casa y el mundo habitado –campo de estudio al que el filósofo alemán Hans Rainer Sepp ha denominado "oikología filosófica"–[2] y dentro del cual la economía desempeña un lugar central.[3] En otros trabajos, he intentado mostrar los riesgos que enfrenta el pensamiento económico cuando se desentiende de su fundamento vital y termina preso de abstracciones –proceso atestiguado, ante todo, por la financierización de los objetivos del cálculo económico–.[4] El análisis "negativo" allí emprendido puede ser tomado como la justificación teórica y la formulación del problema al que estas páginas pretenden aportar una alternativa de solución posible. En este sentido, se trata de una aplicación teórica en línea con los análisis *concretos* en fenomenología, dentro de los cuales, entiendo, la economía oikológica se inscribe.[5]

---

[2] Una síntesis programática de los alcances de la oikología filosófica puede encontrarse en: Sepp, Hans Rainer, "Planos para una filosofía oikológica" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 4, 2016, pp. 10-33 (http://revistaideas.com.ar/ideas04nota01/). Una presentación general sobre la oikología puede encontrarse en: Osswald, Andrés M., "A puertas abiertas. Elementos para pensar la fenomenología oikológica de Hans Rainer Sepp" en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, Nº 4, 2020, pp. 199-218 (https://rperiplo.uaemex.mx/index.php/amf/article/view/14587/). Ese texto acompaña una entrevista en inglés al filósofo, que puede consultarse aquí: Venebra Muñoz, Marcela, "Oikology: Phenomenology of Place. Dialogue with Hans Rainer Sepp" en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, Nº 4, 2020, pp. 183-193 (https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/14586).

[3] Etimológicamente, el término "economía" (*oikos-nomos*, en griego) significa "las leyes de la casa". El primer tratado de oikología filosófica es el estudio de la crematística emprendido por Aristóteles en el libro I de la *Política*.

[4] Sobre este tema, puede consultarse mi ensayo "Crisis de la razón económica", aparecido en las páginas de esta misma revista: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 9, 2019, pp. 214-226 (http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/05/osswald.pdf). La misma idea fue profundizada luego en mi trabajo en prensa: "Genesis and Crisis of the Economy. An oikological perspective", que aparecerá en: Marius Sitsch (ed.), *Haushaltungen – Erprobungen des oikologischen Denkens*, Freiburg/München, Verlag: Karl Alber. Un borrador de ese trabajo está disponible aquí: http://andresosswald.space/wp-content/uploads/2021/12/Genesis-and-Crisis-of-the-Economy-Osswald-Kapitel.pdf.

[5] Sobre los alcances del "método concreto" en fenomenología, se puede visitar la página web del Grupo Husserl: https://grupohusserl.ophen.org/.

2. Descripción técnica del CAV

El CAV se propone como una moneda criptográfica de tipo estable cuyo valor estaría asociado a (i) la cotización de una canasta de monedas, seleccionadas por su estabilidad a lo largo del tiempo (donde podrían incluirse el dólar norteamericano, el euro, el real, el renminbi chino, el franco suizo, el yen japonés, la libra esterlina, etc.). Asociado a la moneda, (ii) un Índice Verde cuantificaría la remuneración por la tenencia de CAV en virtud del grado de cumplimiento de una agenda ambiental pública y objetivamente contrastable (donde podrían contemplarse la descarbonización de la matriz energética, el grado de reemplazo del parque automotor por uno de emisiones cero, protección de áreas ambientales, etc.).[6] Esto es, sus activos subyacentes serían tanto objetos financieros (la contrapartida en activos criptográficos de la canasta de divisas) como entidades reales (parques eólicos o solares, bio-cripto granjas,[7] parques de industrialización del litio, etc.). El interés implícito del CAV, a su vez, remuneraría su tenencia a lo largo del tiempo, con lo que una cantidad presente de CAV sería, en el futuro, siempre igual o mayor al promedio de las monedas de referencia que integran la canasta representada.[8] Aquí reside su principal atractivo como herramienta de resguardo de valor.

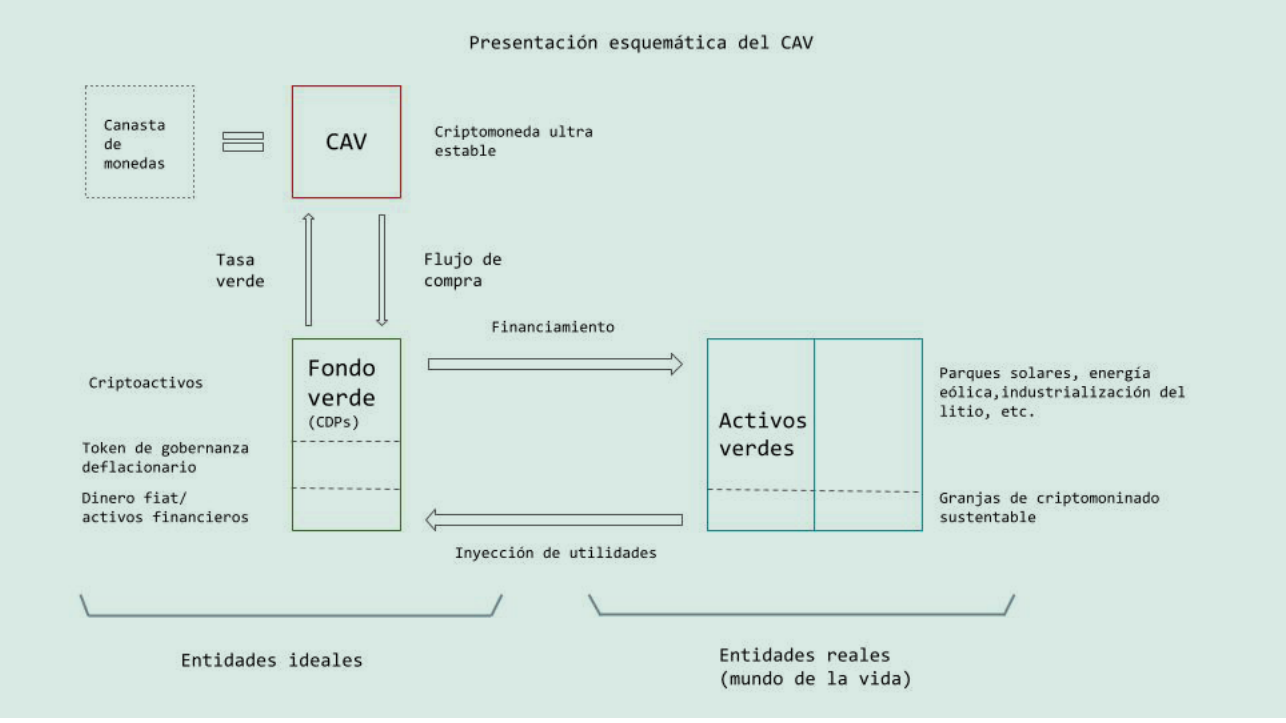
---

6 La utilización de activos critptográficos para preservar el medio ambiente es un modelo que ya está siendo utilizado en Argentina. Ante todo, habría que destacar el caso de *GBM coin*, un *token* que funciona sobre Ethereum ERC-20 y está asociado a la preservación de la selva misionera (https://gbmland.io/). Aquí puede encontrarse una buena descripción sobre su funcionamiento: https://economiasustentable.com/noticias/como-es-la-tecnologia-detras-de-gbmcoin-la-criptomoneda-que-promete-salvar-el-planeta.

7 Se trata de granjas de criptominado que utilizan como combustible para la producción de energía desechos industriales y domésticos. Hay una empresa argentina que es referencia en el rubro: https://www.ambito.com/finanzas/criptomonedas/jose-sarasola-criptominero-el-crash-es-una-correccion-necesaria-y-limpia-al-mercado-especuladores-n5443223.

8 En los hechos, sin embargo, la cotización del CAV podría descender contra el peso argentino en caso de que éste se apreciara respecto a la canasta de monedas.

El siguiente esquema ofrece una representación sintética del funcionamiento del CAV:



Cada vez que unx usuarix adquiere un CAV, éste se crea como contrapartida de ese mismo acto y los activos invertidos pasan a integrar un Fondo Verde, cuyo propósito no sólo es fungir como respaldo de la moneda, sino también financiar los objetivos de protección ambiental pautados en una agenda pública y ordenada conforme a prioridades claras y de verificable cumplimiento. El modelo de liquidez por demanda que aquí se propone no requiere que el valor de la moneda esté respaldado por el activo cuyo valor representa (la canasta de divisas),[9] sino que ese respaldo se puede cubrir con un contrato inteligente operado en criptodivisas.[10] Puntualmente,

[9] Así funcionan otras criptomonedas estables (como Tether: https://tether.to/es/) pero que son inadecuadas para el caso argentino, ya que su emisión está atada a un encaje de una cantidad equivalente de dólares que es, justamente, lo que se pretende evitar.

[10] Los contratos inteligentes son "cajas" criptográficas que "contienen un determinado valor y que sólo se desbloquean si se cumplen ciertas condiciones", según el *Whitepaper*

el modelo de liquidez del CAV toma como referencia la arquitectura descentralizada de la moneda estable Dai,[11] cuyo valor está atado al dólar estadounidense y opera sobre el protocolo de Ethereum ERC-20, lo que no es de extrañar, ya que la implementación de monedas estables estaba entre las aplicaciones posibles contempladas en el *Whitepaper* de 2014. Allí se lee:

> El principal desafío que entraña su implementación [se refiere a las monedas estables] es que la mayoría de ellas requieren una referencia a un precio externo, por ejemplo, una aplicación muy deseable sería un contrato inteligente (contrato de cobertura en este caso) que cubriera contra la volatilidad del *ether* (u otra criptomoneda) con respecto al dólar estadounidense, pero para poder hacer esto se requiere que el contrato sepa cuál es el valor entre ETH/USD. La forma más simple de hacer esto es a través de un contrato *fuente de datos* mantenido por una parte específica designada (por ejemplo NASDAQ) de manera que esa parte tenga la habilidad de actualizar el contrato cuando sea necesario y proporcionando un interface que permita a otros contratos enviar un mensaje a éste y obtener una respuesta de vuelta con el precio.[12]

Ahora bien, ¿cómo se logra la paridad entre el Dai y el dólar utilizando como activo colateral una canasta de criptomonedas cuyo valor está sujeto a una alta volatilidad? En esencia, la emisión de un Dai está apalancada por un contrato inteligente denominado "Posición de Deuda Colateralizada" (CDP, por sus siglas en inglés), que bloquea una cantidad equivalente al 150% del valor adquirido en Dai en una bóveda virtual (en un primer momento, los activos colaterales fueron sólo ETH, pero luego esa relación fue ampliada a una canasta de criptoactivos a fin de proveer un apalancamiento "multi-colateral"). Esto es, a cambio de los activos que son depositados en el CDP, el sistema emite una deuda nominada en Dai y garantiza tanto el derecho de lxs usuarixs sobre los activos "empeñados" en el CDP como el valor uno-a-uno del Dai respecto al dólar. En contra-

de Ethereum. El texto original de Vitalik Buterin puede consultarse aquí: https://ethereum.org/en/whitepaper/. Una traducción al castellano puede conseguirse acá: https://es.linkedin.com/pulse/ethereum-whitepaper-traducido-al-castellano-santiago-m%C3%A1rquez-sol%C3%ADs.

[11] Aquí se puede consultar el *Whitepaper* de Dai: https://www.allcryptowhitepapers.com/dai-whitepaper/ y acá el sitio oficial de la criptomoneda: https://makerdao.com/es/.

[12] *Ethereum Whitepaper*, trad. Santiago Márquez Solís, p. 19 (traducción levemente modificada, énfasis añadidos). Véase nota 10.

partida, el sistema cobra un interés –llamado "tasa de estabilidad" (*Stability Fee*)– por el préstamo nominado en Dai que habrá que cancelar para recuperar los activos depositados. El contrato inteligente estipula, a su vez, que si el valor de los activos subyacentes cae por debajo del umbral de resguardo, los CDPs se liquidan y lxs tenedores de Dai pueden recuperar el activo colateral empeñado a una tasa de cambio equivalente a un dólar por Dai. Esta excedencia de respaldo recibe el nombre de "sobre-colateralización dinámica" y funciona, en los hechos, como un seguro de cambio.

El procedimiento de bloqueo de los CDPs y devolución del colateral, sin embargo, sólo se ejecutaría en caso de emergencia, pues implicaría la fusión de todos los CDPs individuales en un único fondo cuya sola función es el rescate de los Dais circulantes. En situaciones normales, por el contrario, la paridad uno-a-uno entre el Dai y el dólar se arbitra recurriendo a la tasa de interés. En particular, el sistema utiliza la ya mencionada tasa de estabilidad para regular la oferta de dinero tal como lo hace un banco central. Vale decir, abaratar el costo de creación de la moneda debería, en teoría, tender a aumentar la cantidad de circulante y, con ello, reducir su valor por unidad; o, por el contrario, aumentar la tasa de referencia debería conducir a reducir su cantidad y, consecuentemente, aumentar su valor. Junto a ello, el sistema ofrece una "tasa de ahorro" para incentivar la conservación de Dai (*Dai Saving Rate*) y regular con ello la demanda: un mayor interés concedido por ahorrar en Dai se traduce en un aumento de la demanda de la moneda y una reducción de esta tasa conduciría, en teoría, a una disminución de la demanda. Con estas dos tasas de interés, entonces, se ajusta el valor del Dai para que esté lo más cerca posible del uno-a-uno por dólar.[13]

Si bien el sistema funciona de manera descentralizada –cada CDP opera por su cuenta– y está regulado de manera intrínseca por contratos inteligentes, ciertas decisiones –como determinar las tasas de interés o qué activos integran la reserva de respaldo– dependen de la intervención de una autoridad monetaria. Entra aquí en juego otro criptoactivo, denominado Maker (Mkr), cuyos tenedores tienen un derecho de voto sobre el Dai equivalente a

---

[13] En estos enlaces pueden encontrarse buenas presentaciones de la operatoria del Dai: https://defistandard.substack.com/p/qu-es-makerdao-y-cmo-funciona?s=r; https://www.youtube.com/watch?v=ztocQ7uq5No.

su tenencia. El Mkr está intrínsecamente vinculado al Dai pero, a diferencia de él, posee un valor fluctuante y su emisión está fijada de antemano por criterios estrictos. La operatoria del Dai genera, en condiciones normales, un excedente basado en el diferencial positivo entre la tasa de estabilidad y la tasa de ahorro –al igual que sucede con un banco convencional, donde, por ejemplo, la tasa de los plazos fijos siempre es inferior a la tasa que hay que pagar para obtener un crédito. Ese excedente nominado en Dai se utiliza para comprar Mkr y sacarlos de circulación ("quemarlos" en la jerga). De esta manera, al reducir la cantidad de Mkr, se incrementa su valor; por esta razón, el Mkr es una moneda que, en condiciones normales, posee una tendencia implícita a la apreciación. En el escenario negativo –vale decir, cuando el colateral no alcanza para cubrir la sobre-colateralización de los Dais circulantes–, se emiten Mkr que serán cambiados por Dai a fin de asegurar el respaldo de los CDPs. En este caso, el Mkr reducirá su valor por aumento de circulante. En síntesis, Mkr es tanto el *token* de gobernanza de Dai como una herramienta de intervención en caso de emergencia –su nivel de capitalización es crucial en este sentido.[14]

En este apretado resumen, podemos ver cómo el Dai aporta un ejemplo concreto de la manera en que una criptodivisa puede obtener paridad con una moneda fiduciaria sin recurrir como colateral al activo representado. En este sentido, el CAV, a diferencia del Dai, ampliaría el conjunto de los activos representados a fin de conformar una moneda ultra-estable, que serviría incluso para protegerse de la inflación norteamericana. El Dai, entonces, puede funcionar como punto de partida para el diseño financiero del CAV, pero el propósito de la criptodivisa argentina no es sólo ser una moneda estable sino constituir, ante todo, un compromiso de mejora del medio ambiente. Por esa razón, una parte del Fondo Verde no deberá permanecer como activo financiero sino que deberá ser invertido en la economía real como implementación de la Agenda Verde. A cambio de ese "préstamo" que lxs usuarixs realizan cada vez que crean un CAV, el Fondo recibe una porción de la utilidad futura del activo subyacente que es creado por esa inversión real. Por ejemplo, en el caso de la construcción de un parque eólico, se compromete

[14] La capitalización de mercado constituye la acumulación original de capital que permite a un activo alcanzar la robustez necesaria para hacer posible su transacción libre.

un porcentaje de la venta de la energía producida para devolverle al Fondo lo que prestó en el momento de celebrarse el contrato, más un extra en concepto de intereses. De la rentabilidad de los activos subyacentes –junto al rendimiento financiero por la diferencia entre el interés pasivo y activo– se obtiene, entonces, el *plus* de producción que requiere el sistema para no crear *ex nihilo* la cantidad extra de CAV necesarios para costear el interés implícito estipulado en su contrato de creación y la sobre-colateralización dinámica del Fondo. La tasa de ahorro, incluso, podría expresar la velocidad de la implementación de la Agenda Verde de manera que, a mejores resultados en la concreción de los objetivos reales, más recursos son inyectados en el sistema, lo que generaría no sólo una remuneración monetaria sino, más importante aún, una mejora tangible en las condiciones de vida de las personas que habitamos en el territorio nacional.[15]

Ahora bien, difícilmente pueda el CAV convertirse en un medio idóneo para financiar una Agenda Verde si él mismo no fuera un activo limpio. En este sentido, la energía necesaria para el procesamiento de las cadenas criptográficas debería provenir enteramente de fuentes renovables. En consecuencia, debería contemplarse –como objetivos prioritarios dentro de la Agenda Verde– la construcción de granjas de criptominería alimentadas por fuentes de energía renovable[16] y aprovechar las condiciones climáticas para

---

[15] Lograr que los dos objetivos del CAV –a saber: funcionar como una moneda ultra estable y financiar una agenda de protección del medio ambiente– operen armoniosamente constituye el principal desafío del diseño financiero de la moneda. En este sentido, la elección de un respaldo sobre-colateralizado podría atentar contra el financiamiento de la Agenda Verde, en la medida en que el sistema requiere que siempre exista una masa de recursos disponibles que supere, en todo momento y según una *ratio* previamente establecida, la cantidad de CAV circulante. Este diseño, entonces, implica que la acumulación originaria de capital debería ser alta a fin de garantizar el valor de la moneda, pues no se espera que sean lxs usuarixs quienes cubran los costos de la sobre-colateralización, sino el sistema mismo. Sin embargo, el retorno futuro de los activos creados por la operatoria del CAV debería tender a reducir la dependencia de la inyección de capital externo, la que sería reemplazada progresivamente por los recursos que generen los activos reales creados por su funcionamiento –por ejemplo: la venta de energía limpia o el alquiler de las granjas de criptominado verde, etc.–. En condiciones normales, por tanto, el sistema debería alcanzar un volumen crítico de interacción entre sus componentes reales y financieros que vuelva sustentable su operatoria en el largo plazo; vale decir: que los recursos inyectados por los activos reales alcancen para cubrir la sobre-colateralización y garantizar la emisión de nuevos CAV a lo largo del tiempo.

[16] En Argentina ya existen emprendimientos en este sentido, como la granja de criptominado alimentada por energía solar que se planea levantar en Resistencia, Chaco: https://www.energiaonline.com.ar/como-es-el-proyecto-para-minar-criptomonedas-en-chaco-en-base-a-energia-solar/. También podría citarse, entre otros muchos

reducir el gasto energético en sistemas de refrigeración.[17] Con todo, y pese a que la descarbonización del intercambio dinerario debería constituir un objetivo deseable de toda agenda de protección ambiental, resulta patente que los recursos necesarios para construir la infraestructura requerida son mayúsculos y que difícilmente el país se encuentre en condiciones de afrontar esas erogaciones en el corto plazo. Una solución posible a esta limitación material sería que la infraestructura necesaria para producir CAV sea un objetivo prioritario de la Agenda Verde –una suerte de condición de posibilidad–, implementada durante la fase de capitalización de la criptomoneda. Para incentivar la creación de CAV durante esta fase inicial, el criptoactivo podría ofrecerse a un precio de descuento –por ejemplo, que cotice un 20% por debajo de la canasta de divisas–, de manera que lxs usuarixs que conserven sus tenencias reciban el precio pleno una vez que se complete el ciclo de minado sustentable y el CAV cotice en paridad con la canasta de referencia. También se podría habilitar el minado de usuarixs particulares durante el proceso de introducción, ofreciendo pagos en CAV.[18]

Resulta evidente que un proyecto de esta envergadura requiere de amplios consensos sociales a largo plazo y de la intervención necesaria del Estado. En este sentido, es preciso que el Estado argentino acepte el CAV como moneda de curso legal y se habilite su uso para todas las operaciones cancelables en pesos, que se permita la constitución de instrumentos financieros en CAV (plazos fijos, préstamos, fondos de inversión, etc.) y que pueda ser usado como unidad de cuenta. Deberá promoverse, a su vez, su utilización en las billeteras virtuales existentes o creando aplicaciones nuevas de re-

ejemplos, el caso de los "Bonos volcán" emitidos por El Salvador y asociados al minado de Bitcoin en una planta de energía geotérmica: https://www.iproup.com/economia-digital/30346-el-salvador-bitcoin-como-seran-bonos-volcan-en-criptomoneda.

17 La Patagonia reúne, en este sentido, condiciones óptimas para la instalación de granjas de criptominado por sus bajas temperaturas y la disponibilidad de energía limpia. Otro tanto podría decirse de los parques solares instalados a gran altitud.

18 Pero una vez completado ese proceso, la minería de usuarixs particulares quedaría restringida a quienes puedan certificar el origen sustentable de la energía utilizada para el minado, orientando el excedente producido por instalaciones hogareñas o habilitando el uso de nodos privados que cumplan con requisitos de sustentabilidad. En este sentido, la criptomoneda Solar Coin, que también funciona sobre el protocolo de Ethereum y que permite monetizar la producción de energía solar de manera descentralizada, puede ser tomada como modelo a seguir: https://solarcoin.org/. Solar Coin, por su parte, es considerada la criptomoneda más verde del mundo: https://www.leafscore.com/blog/the-9-most-sustainable-cryptocurrencies-for-2021/.

ferencia, permitiendo transferencias de dinero y pagos QR. En una palabra, que se convalide *de jure* el bimonetarismo pero ofreciendo, frente al dólar, un instrumento monetario diseñado específicamente como reserva de valor, sustentable y cuya utilización impacte positivamente en el medio ambiente.

En este punto, es importante señalar que, en rigor, el Estado no emitirá CAV sino que se limitará, en todo caso, a generar las condiciones para su producción y uso. La emisión y absorción de CAV estará enteramente regida por los contratos inteligentes que gobiernan su funcionamiento. El Estado, con todo, debería conservar una posición de privilegio en la tenencia de los *token* de gobernanza. El Estado debería cumplir también un papel en la promoción del CAV ofreciendo, por ejemplo, pagar parte de la nómina de sus salarios en esa moneda o aceptándola para el cobro de obligaciones (impuestos, tasas, etc.).[19] Sea como fuere, el Estado, al igual que cualquier usuarix, deberá crear CAV contra pesos u otros instrumentos para hacerse de la moneda. Esto es, la creación y circulación de CAV será completamente libre, transparente y ajena a las decisiones de política monetaria del Banco Central de la República Argentina (BCRA). La imposibilidad de emitir CAV sin respaldo, por su parte, es consistente con su función de reserva de valor.

Considerando que el CAV es un criptoactivo que posee como valor subyacente una canasta de monedas criptográficas, podría ser libremente intercambiado por otros criptoactivos, convertibles, a su vez, en dinero *fiat*. De esta manera, el CAV podría ser fácilmente utilizado como un medio de pago de bienes y servicios al exterior (que acepten, naturalmente, pagos en criptodivisas) o posibilitar extracciones de dinero en efectivo en los cajeros habilitados para ello en el extranjero.[20] También podrían crearse CAV mediante pagos realizados en divisas y, en este punto, no debe desdeñarse el interés que podría tener para un inversor institucional –un administrador de fondos, por ejemplo– incorporar a su cartera un activo criptográfico enteramente sustentable. Ello, sumado a su utilización como reserva de valor frente al peso, haría que el CAV no sólo sea neutral para la balanza cambiaria –ya

---

[19] La Ciudad de Buenos Aires, por caso, tiene planeado aceptar el pago de impuestos en criptomonedas: https://www.iproup.com/innovacion/31059-bitcoin-ethereum-y-mas-plan-de-la-ciudad-para-cobrar-impuestos.

[20] Actualmente, se estima que hay unos 25000 “cajeros de Bitcoin” sólo en Estados Unidos.

que sus activos subyacentes son cancelables en pesos– sino que podría contribuir a morigerar la restricción externa, ofreciendo un medio de resguardo y de pago alternativo al dólar y preservando las divisas para la cancelación de las obligaciones que sí las requieran (deuda externa, importaciones de energía, bienes intermedios, etc.). Respecto al sistema de precios internos, se podría aportar un horizonte de previsibilidad al permitir que los precios sean expresados en CAV, cuyo valor, en teoría, debería ser más estable que el del peso. Así, tanto los bienes de consumo, tradicionalmente comerciados en pesos, como otros que se valúan en dólares estadounidenses –como las propiedades inmuebles–, podrían recibir un precio en CAV y transarse en esa moneda, cuya creación –a diferencia del dólar– puede ser ejecutada enteramente en pesos y sin límite cuantitativo. El valor en pesos y en CAV, por su parte, puede convivir hasta que sea el uso el que determine cuál es el mejor instrumento para establecer precios.

Con todo, el CAV no se propone como un reemplazo del peso sino que está diseñado para complementar a la moneda nacional y funcionar con ella en una economía multimonetaria.[21] En este sentido, la convivencia de múltiples tipos de cambio durante la introducción del CAV también puede ser tomada como un incentivo para su aceptación masiva. En efecto, el tipo de cambio implícito para la adquisición de los activos subyacentes del CAV no debería tomar como referencia la cotización de los dólares que operan en la bolsa –tal como sucede en la actualidad con los *exchanges* locales, es decir, las "casas de cambio virtuales" que operan con criptodivisas–, sino estar lo más próximo posible al valor oficial del peso (sin impuestos presentes ni a cuenta de impuestos futuros), dado que su operatoria no supone la compra-venta de divisas y se trata de un instrumento monetario emparejado al peso. De esta manera, el CAV se volvería la forma más barata de operar criptoactivos en el mercado local, asunto que, merced a su aceptación difundida en el ecosistema de *exchanges*, facilitaría su comercio libre con otros criptoactivos.[22]

---

[21] El CAV depende, en este sentido, del comportamiento del peso porque, por ejemplo, una devaluación violenta de la moneda encarecería en igual medida al CAV medido en pesos. Este tipo de eventos, sin embargo, serían morigerados por la introducción del CAV ya que, idealmente, su uso liberaría algunos flujos que en el presente se destinan al dólar (resguardo de valor, transacciones inmobiliarias, cursar pagos al exterior). Su introducción, por tanto, contribuiría a la estabilidad de la *ratio* peso/dólar en el largo plazo.

[22] Este incentivo al uso especulativo del CAV como estrategia de introducción en el

En síntesis, el CAV es una moneda digital, pensada para operar sobre la cadena de bloques de Ethereum ERC-20,[23] cuya emisión no depende de ningún gobierno sino únicamente de la voluntad de lxs usuarixs pero que requiere, para su implementación plena, ser reconocida como moneda de curso legal por un Estado que la acepte y fomente.[24] Como ha sido pensado, en particular, para complementar al peso argentino en su función de reserva de valor –y con ello, como un instrumento idóneo para la proyección económica–, el CAV se ofrece como una moneda ultra–estable, más eficiente que la divisa norteamericana en la medida en que su valor está atado a una canasta de monedas –y no a un único activo subyacente– y que, además, posee un interés implícito. Más importante aún es que este activo digital está diseñado para reorientar flujos financieros sobre la economía real. En este sentido, se propone como un instrumento que premia la inversión en energía limpia y la preservación general del medio ambiente.[25]

Si la transición energética es una imposición de los hechos, fundada en la finitud de los recursos, es esperable que en el futuro la moneda expresada en papel sea una etapa superada del monetarismo. Así como el dinero fue, primero, un bien en sí mismo valioso (como la sal o el oro), para luego devenir un representante de ese bien subyacente (al que lo ligaba una relación valor/cantidad, para la cual el peso funcionaba como un índice confiable: tanto peso en *x*, tanto valor del billete que lo representa), con el abandono del patrón oro en los años setenta, las monedas dejaron de ser representantes de un bien material para pasar a estar respaldadas únicamente en la confianza en los Estados emisores. La escasa confianza que despierta el Estado argentino como

mercado podría atemperarse estableciendo un *parking* mínimo para su liquidación contra otros activos criptográficos.

[23] Esta arquitectura, sin embargo, debe tomarse como meramente ilustrativa. El protocolo de Ethereum en su forma actual tampoco es especialmente verde ni sus transacciones son económicas. Sin embargo, la posibilidad que ofrece para montar contratos inteligentes sobre su red la vuelve una opción viable para muchos emprendimientos que sí son verdes –como los citados más arriba–. La propia red, por su parte, se encuentra en un proceso de transición que, en teoría, debería reducir drásticamente el consumo de energía y los costos operativos generales. Aquí un artículo sobre el tema: https://www.bloomberglinea.com/2022/06/23/actualizacion-de-ethereum-20-que-cambios-y-que-riesgos/.

[24] En este sentido, el CAV tiene como antecedente el proyecto del Peso Argentino Digital (PAD): https://www.ambito.com/finanzas/inflacion/proponen-eliminar-el-peso-y-reemplazarlo-una-moneda-digital-n5424296.

[25] Solar Coin podría funcionar, una vez más, como ejemplo en este punto.

emisor responsable de moneda constituye, en este sentido, el principal inconveniente para la introducción de un nuevo signo monetario dependiente del BCRA que reemplace al peso –un nuevo plan "Austral"–, a la vez que estimula, por las mismas razones, las fantasías dolarizadoras. Pero la hegemonía del dólar, al igual que la de su Estado emisor, también está seriamente comprometida y no sólo por las monedas de las nuevas potencias mundiales, sino por la revolución de las finanzas descentralizadas. La disputa entre los viejos Estados-nación, celosos de conservar el monopolio de la impresión de dinero, y las monedas criptográficas está abierta y no tendrá una solución rápida. En esta coyuntura de disputa hegemónica, Argentina tiene la oportunidad de actuar creativamente y buscar una salida virtuosa a la encerrona del bimonetarismo. Un instrumento como el CAV, u otro inspirado en principios similares, permitiría, a la vez, invertir en el futuro del país, descarbonizar el intercambio dinerario, liberar dólares para pagar insumos o deuda y contribuir, con ello, a la estabilidad del peso sin comprometer al fisco, ya que serían lxs mismxs usuarixs quienes financiarían la mejora concreta en sus condiciones de vida.

3. Los límites de la teoría

El análisis teórico aquí expuesto es, por principio, una descripción parcial y abierta a la corrección y al desarrollo colaborativo. La reflexión filosófica, por más situada que esté en su medio de producción, no puede, por sí misma, responder al sinnúmero de problemas concretos involucrados en la realización de sus ideas; en este sentido, la filosofía es una tarea necesariamente interdisciplinaria. Y esto que vale en general se aplica más plenamente cuando la filosofía intenta pensar soluciones posibles a problemas concretos: como sólo puede hacerlo desde su perspectiva (la teoría pura), su intervención nace extendiendo una mano. Esto es, determinar la factibilidad técnica de las ideas aquí propuestas, verificar su consistencia interna y corregir sus vicios teóricos, para llevarlas a la práctica y ejecutarlas eficientemente, es tema de las ciencias aplicadas –la ingeniería de software y el análisis financiero en primer lugar–. Y más allá de las ciencias, la implementación de todas o algunas de estas ideas supone una dimensión de praxis política que trasciende al pensamiento teórico, aun al económico.[26]

[26] Los desafíos que presenta la economía bimonetaria requieren, para su resolución (sea ésta

El mayor enemigo, sin embargo, para salir del encierro del bimonetarismo es la sedimentación colectiva que establece, como comportamiento universalmente aceptado, la compra de dólares como resguardo contra la inflación. Para peor, esta costumbre ha resultado exitosa en el largo plazo y, por eso, se ha replicado a través de las generaciones –sobre este sesgo consuetudinario discurre también, lamentablemente, la política monetaria del BCRA bajo el yugo del FMI.[27] El problema, claro, es que la propia tendencia a ahorrar en dólares (y fugarlos si es posible) presiona sobre el valor del peso y provoca la desvalorización permanente de la que se pretendía escapar; una victoria pírrica –y sumamente individualista–. Pero muchxs otrxs argentinxs compran dólares no por convicción sino, simplemente, porque no tienen una opción mejor para preservar el valor de su trabajo en el largo plazo. La creciente adopción de criptomonedas en el país responde, en este sentido, a una demanda de "moneda dura", que también se verifica en otros países con monedas locales con tendencia a la devaluación persistente.[28] Y es que la misma proyección económica requiere contar

del signo que fuera), de un amplio consenso político, como bien señala Cristina Fernández de Kirchner: https://www.cfkargentina.com/conferencia-estado-poder-y-sociedad-la-insatisfaccion-democratica-en-la-entrega-del-doctorado-honoris-causa-de-la-uncaus/.

27 En este sentido, la forma *negativa* de esta mentalidad dolarizada la conforma el rechazo del BCRA a convalidar la utilización de criptoactivos dentro del sistema bancario. Se trata de una política doblemente errada porque, por un lado, restringe el acceso a un activo que podría canalizar parte de la demanda de moneda dura –frente al deslizamiento permanente y consentido del peso–. Con ello, la autoridad monetaria desconoce que la demanda por una moneda estable es un reclamo legítimo de lxs usuarixs del peso, que el BCRA debería defender. Lo hace, además, convalidando un programa que indexa el valor de la moneda, entre otras cosas, a la tasa de inflación – lo que no es otra cosa que morderse la cola, sin más. Por otro lado, al limitar el acceso a los activos digitales, la autoridad monetaria contribuye a aumentar los flujos dolarizadores, que comprometen el valor del peso como contrapartida. Una vez más: sin moneda como metro patrón estable, el cálculo económico de largo plazo es imposible en una sociedad dinerizada. En los siguientes enlaces puede leerse una crónica de esta secuencia de eventos: aquí el intento del Banco Galicia de vender criptoactivos a sus clientes (https://www.iproup.com/economia-digital/31193-banco-galicia-incorporara-funcion-de-compra-de-criptomonedas), la prohibición del BCRA (https://eleconomista.com.ar/cryptos/el-bcra-prohibe-bancos-vendan-criptomonedas-n52925) y la devolución de la inversión (https://www.bloomberglinea.com/2022/05/06/bitcoin-banco-galicia-devuelve-a-sus-clientes-todas-las-inversiones-cripto/). No es difícil imaginar adonde habrán ido a parar esos recursos.

28 Venezuela ocupa el séptimo lugar a nivel mundial en adopción de criptomonedas (sobre 154 países relevados). En ese país, las criptomonedas ya están siendo utilizadas para el pago de salarios y como medio de pago para cancelar operaciones cotidianas. No es extraño para una economía que padeció una tasa de inflación del 65374% en 2018. Ver ranking de adopción de criptomonedas: https://www.bloomberglinea.com/2022/03/10/ranking-cripto-en-que-paises-de-la-region-hay-mayor-uso-de-divisas-digitales/ y tasa de inflación en Venezuela: https://es.statista.com/estadisticas/1190213/tasa-de-

con un patrón de medida confiable.[29] En una economía dinerizada, a su vez, esa necesidad de proyección económica se traduce en la búsqueda de una moneda estable. De ahí que la conservación del valor sea un rasgo intrínseco de la moneda. Sea como fuere, terminar con tendencias tan arraigadas en la conciencia colectiva no será tarea de un día ni de una sola generación; pero lo cierto es que hay que intentarlo y, para eso, son necesarias las Ideas –¿y quién las ofrecería mejor que la filosofía?–.

Desde un punto de vista metodológico, el análisis emprendido puede considerarse como una variación eidética de un objeto ideal perteneciente a la región ontológica de los objetos económicos. Al tratarse de un objeto hipotético, cuya existencia es solo propuesta, el análisis eidético supone la intervención de una *imaginación atada*, constreñida por los rasgos generales de objetos de la misma clase que sí existen. En particular, es importante resaltar que, pese a su naturaleza inmaterial, los criptoactivos no sólo dependen de una infraestructura que sí es material,[30] sino que, en tanto entidades económicas, tienen incidencia en el mundo de la vida. En general, la interacción entre entidades ideales y reales que caracteriza a la financierización de la economía implica poner en relación objetividades

inflacion-venezuela/.
Diferente es el caso de El Salvador, donde el Bitcoin es de curso legal desde 2021, convirtiéndose en el primer Estado en aceptar una criptodivisa como moneda local. Sin embargo, los resultados no son muy alentadores en cuanto a la tasa de adopción y se reportaron muchos errores de implementación con la aplicación oficial "ChivoWallet": https://www.ambito.com/finanzas/bitcoin/seis-meses-del-el-salvador-como-fue-la-experiencia-la-criptomoneda-curso-legal-n5390296. Con todo, es importante tener en cuenta que El Salvador es desde hace tiempo conejillo de indias de la experimentación monetaria. De hecho, es una economía dolarizada *de jure* según la Ley de Integración Monetaria, sancionada en la madrugada del 30 de noviembre de 2000. Según el ex ministro de Hacienda del país, Manuel Enrique Hinds, padre intelectual de la dolarización, lo que se buscaba era "sacar la política monetaria del ámbito político". La dolarización contó con la anuencia del gobierno de los Estados Unidos, el FMI, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y demás integrantes de la pandilla financiera mundial: https://www.eleconomista.net/economia/El-Salvador-cumple-20-anos-dolarizado-20210102-0001.html.

29 El "arte de la medida" es condición de toda proyección fiable en el mundo de la vida y constituye un aporte de la teoría pura (las formas-límites ideales) a la praxis concreta, para mejorarla. Sobre este punto, ver ante todo: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 69-70. También pueden consultarse las reflexiones de Sepp sobre la "medida" y la "desmedida" en: Sepp, Hans Rainer, "Planos para una filosofía oikológica", *op. cit*.

30 El minado de Bitcoin consume más energía que Argentina por año: https://computerhoy.com/noticias/tecnologia/mineria-bitcoins-consume-energia-todo-argentina-ano-810169.

que no están intrínsecamente limitadas en su cantidad con otras que sí lo están. Para el mundo de la vida, concreto y finito, el riesgo que acarrea ser recubierto por entidades ideales reside en que una lógica de lo ilimitado se apodere del mundo material y lo explote hasta poner en riesgo su existencia misma. Sin embargo, y como lo atestigua el arte de la medida, es posible también concebir relaciones virtuosas entre el mundo real y el ideal. En este contexto, cobra relevancia la idea-fuerza que orienta las reflexiones de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: a saber, que la teoría no debe sucumbir a la abstracción y olvidar sus fundamentos en el mundo de la vida. Tampoco cabe rechazar lo abstracto *per se* (¡qué sería de la filosofía sin abstracción!), sino sólo su devenir autónomo y monstruoso, pues lo abstracto hunde sus raíces en lo concreto y es por ello que la Idea está llamada a volverse sobre el mundo para mejorarlo. Esta es quizás la principal enseñanza de la economía pensada oikológicamente.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, junio de 2022.

reseñas

El peronismo y el pueblo por venir

GEORGINA BERTAZZO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Incaminato, Natalí. *Peronismo para la juventud*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2021, 248 pp.

Recibida el 26 de mayo de 2022 –
Aceptada el 7 de julio de 2022

Entre el ensayo académico y la gramática twittera, Natalí Incaminato (La Inca), doctora en Letras, nos presenta una sátira del antiperonista de todos los tiempos y algunos hitos que se constituyen como símbolos de la historia peronista. Su ópera prima titulada *"Peronismo para la Juventud"* retoma muchos de los conceptos claves de la ontología deleuziana en consonancia con la ironía propia de una twittera que se autopercibe como la abuela tirapostas de internet. Completamente atravesada por la industria cultural de los noventa, logra, con desparpajo, que las reflexiones sobre la militancia y el movimiento no pierdan la frescura y la alegría que les es propia.

Incaminato recupera textos literarios, tópicos y representaciones que delinean la supuesta identidad peronista desde adentro y desde afuera. Se propone entonces producir una guía para que millennials y centennials puedan comprender, si eso es posible, este fenómeno tan denso, problemático y apasionante que, podríamos afirmar, es único en el mundo.

Pedro Saborido cuenta en el prólogo que este libro es una invitación, una invitación como la que le hacemos a otre cuando entramos en las frías aguas de la costa bonaerense: "¡vení! ¡Metete! ¡Al principio está Barrionuevo, pero después te acostumbras!" y sigue: o algunos dirán Cristina, otros Massa, Grabois. Dice "el mar peronista siempre da para que esté otro hasta que después te acostumbras; en esa exacta tensión entre aceptar al otro, trascenderse y estar en riesgo de traicionarse" (p.15). Uno siempre está al filo de la traición, tanto en el peronismo como en la vida, a sí mismo y a otres. Pero ¿traicionar qué? ¿Algo así como valores, consignas, líderes? Deleuze y Natalí nos dirían que debemos evitar caer en la axiologización.

El peronismo es el rizoma argentino, reza el epígrafe del primer capítulo del libro, autoría del poeta Alejandro Rubio, e inmediatamente se evidencia que, a pesar de que escapemos a las definiciones, este concepto deleuziano nos calza justo. El peronismo no nos es indiferente, ni a propios ni ajenos y esto se explica por su multiplicidad y heterogeneidad. Ni raíz-árbol, ni raíz-raicilla: rizoma. La multiplicidad es puro acontecimiento, no hay un origen ni fundamento. Natalí Incaminato retoma a Enrique Santos Discépolo cuando con fervor declara: "yo no lo inventé a Perón, ni a Evita Perón, ni a su doctrina. Nos trajo, en su defensa, un pueblo a quien vos y los tuyos habían enterrado en un largo camino de miseria. Nacieron de vos, por vos y para vos" (p. 24). En este primer capítulo traza un recorrido por la historia del peronismo y muestra cómo fue la irrupción plebeya en el espacio público la que luego género políticas gubernamentales. Aquí aparecen los imaginarios de invasión y la animalización de los trabajadores que devenían descaminados. Años después del neoliberalismo menemista, el kirchnerismo trajo a las calles a ese pueblo, hijo de los mejores años peronistas. Este pueblo que idealmente se había construido como un equilibrio entre el trabajador y el burgués, hoy con la poca movilidad social se muestra en constante tensión. La heterogeneidad del policlasismo nos genera paradojas y es por eso que muchos de nosotros, como pequeños burgueses, nos sentimos de algún modo parte de este pueblo sufriente y virtuoso pero también queremos "(...) tomar café en Starbucks con cara ilusoria de «esto efectivamente tiene gusto a café» para flashear Brooklyn, o podemos ser esa persona que pone cara de desconfianza cuando ve un producto de cierta sofisticación tecnológica fabricado en el país, o podemos cometer el sacrilegio de preferir a Billie Elish antes que a la princesita Karina" (p. 52-53). Incaminato pone de manifiesto estas incomodidades con el fin de que nos preguntemos: ¿Cómo construimos nuestra subjetividad política en medio de estas contradicciones? ¿Realmente son contradicciones? Siguiendo a Deleuze, nos muestra que a la supuesta contradicción se la disipa o se la habita, no hay una posibilidad de resolución. Por otra parte, el movimiento se conformó bajo la premisa de democratizar el goce, ampliar derechos y redistribuir el bienestar. Entre el colectivismo socialista y el individualismo capitalista, aparece esta tercera posición que se propone darle dignidad a la familia obrera y permite la movilidad social ascendente. Es aquella dignidad la que irrumpe nuevamente en "las etapas kirchneristas que fueron especialmente ricas en estos modos de operar y hacer rizoma, articular aquello que parece disímil para enfrentar a los poderes que precarizan cada vez más la vida" (p.196). La gestión del Estado implica articular las diferencias en un plan de consistencia, esto es lo esencial del peronismo. Pero saber articular las diferencias de manera virtuosa es complejo pero central tanto para la vida como para el movimiento. La lógica movimientista del peronismo desde sus inicios se caracterizó por este policlasismo y por la alianza entre distintos sectores pese a que, por supuesto, el pueblo de Perón y Evita fueron aquellos excluidos que adquirieron dignidad gracias a reivindicaciones tales como el voto femenino y la participación política de las mujeres, los derechos laborales, la seguridad social, etc. El kirchnerismo, a partir del 2003, nos propuso recuperar esa identidad política que habíamos perdido, pero más allá de la interpelación identitaria, puso nuevamente en el centro a

la demanda popular, nos invitó a construir prácticas colectivas de cooperación para recuperar la dignidad.

En el capítulo dos, titulado "Gorilas en la niebla", Incaminato se concentra en la literatura antiperonista: Victoria Ocampo, Beatriz Guido, Ezequiel Martinez Estrada y el mismísimo Borges. Entre los tópicos más comunes se encuentran la oposición entre la civilización y la barbarie, la animalidad de su pueblo, la destrucción, la perversión y el despotismo. Tópicos que se utilizan para construir la oposición entre un ellos y un nosotros que se sostiene por un férreo resentimiento de clase y un temor a la pérdida de privilegios.

El capítulo tres nos trae a la actualidad y nos muestra los núcleos argumentales o lo que llama "gorilemas", que serían la unidad mínima del lenguaje antiperonista. Estas ideas se repiten en los medios de comunicación sin cesar y se afirman sin ningún tipo de profundización al respecto. Entre otros encontramos: "70 años de peronismo", "En los países serios esto no pasa. Ezeiza es la única salida", "el peronismo da el pescado y no enseña a pescar". Pese la ironía con la que desarrolla estas ideas que tienen tanta pregnancia en la sociedad, Incaminato afirma que es un error descartar en su totalidad estas críticas y no darle lugar a aquellos votantes que se sienten seducidos por algunos de estos puntos argumentales totalmente falsos pero efectivos. El error es hablarles siempre a los propios, por eso es imperioso disputar el sentido aunque el consumo está del lado de la espectacularización y no de la reflexión. La autora muestra cómo en el año 2015 Cambiemos se propuso, en medio de una persecución política a Crisina y a otros funcionarios peronistas, terminar con las penurias que dejó el modelo kirchnerista, eliminar el pobrismo y ¡*to make Argentina great again*! Pero el sueño de globos amarillos y la lluvia de inversiones termino con el préstamo más grande de la historia del Fondo Monetario Internacional. No obstante, "por supuesto, la culpa fue de Cristina y el kirchnerismo, pues cada vez que un militante de La Cámpora respiraba se fugaban una inversión a 160 por una autopista mojada" (p.120).

Dichas nociones no son patrimonio solo del gorila pretencioso, se encuentran también en nuestra cotidianeidad. Por ello, en el capítulo cuatro la autora repasa algunas escenas de la vida peronista. Con estos relatos se propone mostrar aquellas sensaciones y emociones que nos conflictúan, que nos ponen en tensión con nuestra conciencia de clase, con la doctrina que intentamos sostener en consonancia con nuestros deseos más capitalistas. En este punto es interesante resaltar que la autora hace una sátira del peronista y del movimiento destacando la complejidad identitaria y las debilidades o errores de las distintas gestiones que llevaron a que estas críticas tengan tanta pregnancia en los votantes.

La muerte y las ciencias ocultas son temáticas recurrentes en el imaginario peronista, por ello las desarrolla en el capítulo cinco. Los funerales y las despedidas como las de Eva, Perón y Néstor congregaron a miles de personas que le rindieron homenaje y refrendaron el pacto peronista con el pueblo (p. 167). La contracara de esta afectividad, tal como lo expone Incaminato, fue la narrativa antiperonista que lee estos acontecimientos populares con cinismo y brutalidad.

Ahora bien, la heterogeneidad del movimiento y del rizoma no solo trae angustias, paradojas y contradicciones.

La composición de un punto con cualquier otro es la que nos permite esta incorporación de singularidades al plano, y las mujeres del peronismo son aquellas que generan dichas incorporaciones. En el capítulo seis, la autora recuerda el texto "Evita vive" de Nestor Perlongher y afirma: "Evita está entre los desplazados por el régimen de la «normalidad y la moral burguesa», como si pudiera oficiar de símbolo en esa lucha en la que el antagonismo ya no es solamente oligarquía versus pueblo, sino también dominación masculina y los disciplinamientos del cuerpo" (p.183). Evita es una singularidad actualizada que posee en sí todas las ideas perplicadas. Las *n* dimensiones de Evita, todas sus variedades se encuentran plegadas: macho, estrella de cine enfundada en un vestido de Dior, sostenida por un arnés en un auto en movimiento, compañera, militante, esposa, puta, santa, todas ellas constituyen a Evita cyborg –reteomando el concepto de Donna Haraway (pp.199-200). Incaminato asegura que la imagen de Eva entre lo inerte y lo inhumano está presente en la literatura antiperonista, como en *El mito de Eva Duarte* de Americo Ghioldi donde es descrita "como un producto de una maquinaria estatal y mediática, una suerte de robot creado y manipulado por el Estado peronista" (p. 194). Evita Cyborg es la imagen del pueblo por venir, el elemento que nos permite aumentar el número de conexiones en el rizoma. Las unidades ciborgánicas son monstruosas e ilegítimas dice Haraway, por ello la imagen de Evita se identifica como icono queer, mal que le pese al peronismo vetusto. Por su parte, Cristina, la gran bestia pop, aparece realizando el mismo mecanismo de reapropiación y resignificación. Los insultos más comunes de la derecha como: yegua, puta, montonera, Kretina; son estigmas que luego llevarán en sus remeras jóvenes millenials y centennials que no soltarán el legado Kirchnerista. Cristina, afirma Natalí Incaminato, recupera las dos dimensiones que constituían el binomio Eva y Perón: "él era la estrategia, la intelectualidad, la razón y ella la pasión, lo simbólico, los sentimientos" (p. 215). Pero la soberbia y la altanería masculina es valorada mientras que estas características en Cristina, como en otras mujeres, fueron penalizadas con una persecución política, mediática y judicial feroz (no olvidemos a Milagros Sala que aún sigue presa). Cristina misma se recrimina no haber entendido, antes de considerar la ley de interrupción voluntaria del embarazo, lo fundamental de buscar respuestas en el feminismo. Por supuesto, ella comprendía que el odio no solamente tenía que ver con una cuestión eminentemente ideológica, sino también con una cuestión de género. Sin embargo, tal como recupera Incaminato, en *Sinceramente* Cristina señala la importancia de la representación de las mujeres en el mundo sindical y político. Debemos disputar los espacios de poder y presión con el fin de crear un verdadero feminismo popular y de la clase trabajadora (p. 218).

El monstruo sube y aparece la masa indeterminada, ignorante y negra. Las masas, la muchedumbre o el hombre carbono en palabras de Ramos Mejía, conforman un entramado que posee una forma específica de determinación que crece y desborda. No existe algo así como la multiplicidad amontonada y completamente indefinida. Asimismo, hay una cierta indeterminación que expresa la plena potencia del individuo. Ella sube a la superficie sin dejar de ser ese fondo que la hace surgir. El malón, la chusma, las

hordas, los cabecitas negras son aquellos que toman el espacio público siguiendo al líder y a la masa que se deja manipular y engañar, según la narrativa antiperonista. Con esta intrusión comienza nuevamente la hibridación, la mezcla de la barbarie y la civilización de la que hablaba Sarmiento. En efecto, en las lecturas que recuerda Incaminato advertimos el racismo y el clasismo que vuelve como un ritornello pero también reaparece esa carga erótica con la que se describen a estas masas que detestan. Quizás es esa plasticidad, la irreverencia y esa potencia que tiene la felicidad compartida que es leída desde el resentimiento como aprovechamiento, embriagándose en esa lectura, de las pasiones tristes que disminuyen la potencia de actuar (pp.109-110). En infinidad de oportunidades hemos perdido la batalla discursiva, pues los medios masivos de comunicación repiten hasta el cansancio fórmulas vacías de contenido, pero resonantes para aquellos que se ven inmersos en una constante frustración. La inmediatez va en contra de la reflexión, y en momentos de vacas flacas, el odio y el resentimiento prenden rápido. La narrativa siempre es importante pero hoy puede que no sea donde tengamos que poner el foco, más bien puede que tengamos que intentar proponer fines inmediatos coincidentes con los intereses del pueblo. En el epílogo, la autora muestra como lamentablemente en el momento de crisis global en que nos encontramos, y frente a la constante modificación del estatuto del trabajador, es imperioso priorizar las acciones más que la subjetivación política. "La salida es una acción y una reflexión sobre la comunidad. Como dijo Cristina «tendremos que acordar cómo vamos a convivir y en qué condiciones, antes de que sea demasiado tarde; porque así no va más»" (p. 242).

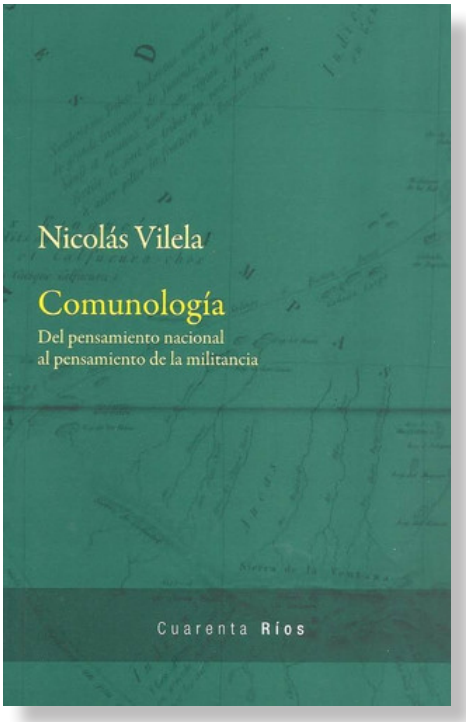
Natalí Incaminato nos propone, en este texto que articula rigurosidad temática y un humor político exquisito, retomar la batalla. No solo desde el partido y la identidad, sino desde "abajo", desde donde vienen las demandas: "Es un poco como decía Deleuze: ser de izquierda o de derecha no es una cuestión moral, sino una cuestión de movimiento, de ritmo. La derecha (y el antiperonismo) bloquea los movimientos e instituye clases inamovibles entre las clases y los géneros. Ante eso, el movimiento peronista puede ser un instrumento de sacudón y de desplazamiento de esos límites" (p. 241). Tenemos que volver a ser ese sacudón que nos despertó del letargo y del saqueo. La salida, sin dudas, está en volver a la política de los afectos, crear la comunidad organizada del siglo XXI porque como concluye La Inca:

"La patria es el nosotros, queridos monstruos" (p. 242).

Virología tecnopolítica

SEBASTIÁN AMARILLA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

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



Reseña de Vilela, Nicolás, *Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021, 268 pp.

Recibida el 20 de mayo de 2022 –
Aceptada el 4 de julio de 2022

Es un feliz encuentro aquel donde convergen la disciplina militante, la pertenencia orgánica a una agrupación con plasticidad organizativa y capacidad expansiva, la pasión por la intervención transformadora de la realidad, la experiencia en gestión institucional, la tarea cotidiana de formación política, el conocimiento del territorio, el interés por la teoría política y, sobre todo, el deseo de elaborar herramientas intelectuales que enriquezcan todas esas dimensiones de la praxis. Un encuentro de este tipo viene gestándose en la última década en la experiencia territorial de La Cámpora en el municipio bonaerense de Hurlingham. En *Comunología*, Nicolás Vilela –licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires, actualmente secretario general de la Universidad Nacional de Hurlingham y concejal en dicho municipio– da un nuevo testimonio de la potencia productiva de ese encuentro. Se trata de un libro que se sitúa en la corriente teórica de la militancia inaugurada por Damián Selci (autor de *Teoría de la militancia* y *La organización permanente*, ambos publicados en Buenos Aires por la editorial Cuarenta Ríos, respectivamente en 2018 y 2020).

Mientras que Selci territorializaba su campo de debate en las fuentes de la teoría política postestructuralista de izquierda de las últimas décadas (principalmente el neodeleuzianismo autonomista, las filosofías de la otredad y de la diferencia, el heideggerismo posfundacional, el populismo de Laclau), Vilela comienza por una vuelta reflexiva sobre la "biblioteca militante", pensada en el espectro del "pensamiento nacional". Esta última es una categoría problemática (que el presente volumen de *Ideas* se encarga de explorar), siempre que abordamos la cuestión de la "tradición" o el canon de la filosofía argentina –de cuál es ese canon, de si acaso existe, de si es-

tamos autorizadxs a equipararlo con otras tradiciones nacionales que, en virtud de su posición dominante en esas y otras esferas de nuestra coyuntura global, desconocen el singular desconcierto con que nos hacemos estas preguntas, y que nutren nuestros imaginarios sobre qué o cómo debe ser una "tradición intelectual". De hecho, el libro comienza con la pregunta por el ser de ese pensar nacional, desde la experiencia de formación en la Facultad de Filosofía y Letras, donde las distintas cátedras "parecían usinas al servicio de la verificación de conceptos foráneos" (p. 15).

En ese campo problemático se inserta la tradición de pensamiento nacional-popular posibilitada por la experiencia peronista del siglo XX. Antes que una reflexión de un académico, *Comunología* es un escrito de un militante que, versado en la tarea de la formación teórico-política de otrxs integrantes de su organización, se preocupa por la revisión crítica de sus materiales de trabajo: las fuentes del pensamiento nacional-popular. Y esta preocupación excede una inquietud intelectual suscitada por cierta labor docente. Ella se plantea como una tarea políticamente urgente, desde el reconocimiento de que los "límites de nuestra biblioteca vienen señalando los límites de nuestra práctica" (p. 30).

Todo esto nos enfrenta con el problema que atraviesa el libro, también con su exploración y sus objetivos. El problema, por un lado, parte del diagnóstico de una sostenida tendencia defensiva (inmunológica) que tiñe a los autores principales de la intelectualidad peronista, y en particular de izquierda (los volúmenes de esa biblioteca "nacional-popular" que enmarcan la indagación del libro). La exploración, por su parte, recurre también a experiencias históricas e insumos culturales suscitados por la experiencia política del peronismo y el kirchnerismo, y a insumos teóricos tales como la obra de Sloterdijk o la teoría de la individuación simondoniana, para leer esa tradición bajo una nueva luz. El objetivo se proyecta, desde allí, en la necesidad de crear conceptos capaces de proponer y sostener una "ofensiva" en vistas a la emancipación popular. Estos son los momentos que delinean la "comunología", el concepto central que da título al libro.

El vocabulario de Simondon, Sloterdijk y (en menor medida, aunque inevitablemente, dado el éxito editorial de *Immunitas*) Esposito se cuela en todo el desarrollo del libro, y lo tiñe de una impronta a la vez topológica, climatológica, energética, biológico-virológica y técnica. Podemos presentar a la comunología como una operación sobre el paradigma "inmunitario" que rigió el pensamiento político de nuestro campo nacional y popular del siglo XX y principios del XXI, así como su proyección imaginativa y la economía de fuerzas propias de su práctica. Esto no es un rasgo propio de ese campo, sino uno inherente a nuestra civilización: "*El paradigma inmunitario domina nuestra era*" (p. 25). La operación comunológica consta de una lectura crítica de las topologías propias de ese paradigma (donde la valorización de lo propio-interior contra lo ajeno-exterior fomenta una lógica del cierre sobre sí y la exteriorización de un enemigo que ese mismo movimiento de valorización instaura, constituyendo un modo de existencia que vive en pie de guerra, o a la defensiva). Pero esta crítica es tanto inmanente (pues no pretende situarse por fuera o por encima de la tradición nacional criticada) como constructiva: desde los conceptos de la *Teoría de la militancia* (básicamente, la definición de la militancia como "responsabilidad absoluta"), propone métodos y técnicas para una ocupación no inmunológica del espacio psico-socio-polí-

tico, generando "condiciones atmosféricas" propicias para el contagio de las tendencias comunológicas. La comunología se presenta así como una nueva topología del pensamiento político, donde la capacidad de habitar el *entre*, lo éxtimo, la frontera, se vuelven el *quid* del modo del pensar-hacer de su agente generador: la militancia.

El libro se compone de una introducción, tres capítulos principales, y una posdata. El primer capítulo, "En el mundo interior del pensamiento nacional", plantea el problema central para el campo nacional y popular: el pensamiento defensivo. De acuerdo con Vilela, las energías intelectuales y gubernamentales están puestas en "reparar, proteger, resistir, reconstruir, amparar –pero no conquistar, inventar, avanzar, sumar." (p. 33), esfuerzo que trae aparejado, como contrapartida, una política inmunitaria, es decir, una política que, desde la construcción de un "nosotros" busca evitar la penetración de agentes externos para proteger el espacio interior, la identidad propia. En torno a esta idea gravita todo el planteo del capítulo, que trazará la genealogía de la tendencia defensiva –del pensamiento nacional y del peronismo– en el período que va de 1945 a 1975.

Con el acontecimiento peronista comienza a emerger la esfera de lo propio como tercera posición, en tanto doble inmunización frente al liberalismo norteamericano, por un lado, y al estatalismo colectivista soviético, por otro, delimitando a la nación como "espacio de lo propio" (p. 37). En este sentido, Vilela plantea que esta etapa se estructura en torno a la oposición entre nación e imperialismo -patria o colonia-, y en función de esta oposición el peronismo concibe a la nación soberana como organizada a partir del ejercicio de un "repliegue defensivo". Hernandez Arregui, principal referente teórico de este período, equipara soberanía a "nacionalismo defensivo". Esta caracterización se profundiza recurriendo al concepto de sistema autopoiético del biólogo Humberto Maturana: un sistema con un metabolismo propio y, en consecuencia, con un espacio interior y uno exterior bien demarcados, capaz de autorregularse y preservar su equilibrio e identidad, y para el cual la organización es un fin en sí mismo. Un sistema de este tipo depende directamente de aquello *que no pertenece al sistema, se activa con el elemento extraño*: "sólo a partir de la diferenciación respecto del entorno, como en el caso de la «tercera posición», un sistema puede plegarse y cerrase sobre sí mismo" (p. 47).

Avanzando un poco más en la línea genealógica, y llegando al período que más interesa al autor (los años 60-70 del siglo XX), el recorrido continúa retomando una serie de pensadores en los que se evidencia cierta "resonancia del «sistema marxista» en el «sistema peronista»" (p.54). En este sentido, Vilela señala que aquella contradicción fundante entre nación e imperio es el producto de la resonancia de la contradicción clasista entre burguesía y proletariado; es el modo en que el pensamiento nacional recoge o "peroniza" la contradicción marxista-clasista básica y es a partir de aquella contradicción vernácula que el punto de vista del pensamiento nacional "afirma la existencia de un *ser nacional*, cuyo despliegue es constantemente impedido por la dominación foránea" (p. 55). Por este motivo es que, en la Argentina de los 70, cierto peronismo considera que ser marxista es ser peronista.

Surge en este punto una nueva pregunta, una nueva contradicción. Si todos somos argentinos y argentinas, si todos somos esta nación, ¿qué impide que la nación entera pelee contra el imperialismo? Aquí la fuente clave es Puiggrós, quien señala el

modo en que la contradicción *exterior* entre imperialismo y nación se replica al *interior* del sistema nacional-peronista, como contradicción entre pueblo y oligarquía, asociando a esta última con aquel sector social interno compatible con los intereses externos. Acudimos aquí a una primera interiorización del antagonismo, a la manera de Laclau, pero también a la manera de Selci (y, por qué no, también, a la manera de Hegel). No obstante, lo que estos planteos dejan traslucir, como adelantamos unas líneas más arriba, es el efecto aporético que provocan, institucionalizando un programa defensivo, un sistema inmunitario, y poniendo de relieve que "la contradicción básica del pensamiento nacional es que, para pensarse sí mismo, necesita pensar al otro" (p. 60), convirtiéndose en cuerpo defensivo que se piensa desde la posición de la víctima, que discute la mirada foránea en vez de la propia, lo que le impide explotar sus potenciales: "*ocupado en negar lo ajeno, el pensamiento nacional dejó de afirmar lo propio*" (p. 63).

De Puiggrós a Cooke, Vilela caracteriza un nuevo movimiento de interiorización de la contradicción, completando el arco inaugurado por Arregui. Emplazado plenamente en un contexto de proscripción y en sintonía con el clima marxista de la región, Cooke comienza a evidenciar que aquella oposición entre pueblo y oligarquía se halla al interior mismo del movimiento: son "aquellos sectores del campo popular que se corrompieron y que temen la revolución" (p. 64), caracterizados por un estilo burocrático que replica nuevamente al interior los intereses y valores oligárquicos e imperiales. Comienza así a hablarse de un peronismo de izquierda y de un peronismo de derecha. Allí donde Cooke pretende realizar una redefinición del sistema peronista como sistema de izquierda, dotándolo de una doctrina militante clara para el proyecto nacional, mezclándolo con el influjo del materialismo dialéctico para expandir sus contornos, la derecha peronista lee infiltración de la clase media intelectualizada, contaminación, subversión y caos antisistémico: *entrismo*. Nuevamente nos encontramos con el rasgo inmunitario autodefensivo y surge la interna peronista, completando el ciclo de sucesivas inmunizaciones que culminan con la problemática autoinmunidad. En el límite, al hallar la contradicción al interior mismo del movimiento peronista, la pretendida unidad entre peronismo y pueblo estalla, significando el fin de la inocencia popular, que ahora se revela como contaminada desde el origen: "se pretendía que el sistema peronista fuera un término medio entre dos extremos (una tercera posición) *pero se concluyó en la pendulación entre esos mismos extremos* (p.78). Lo aporético es que, a fin de cuentas, es necesario incluir lo que, en un principio, se quería expulsar.

Es destacable la aparición de Osvaldo Lamborghini, cuyo singular relato "El Fiord" permite pensar *otro peronismo*, uno basado en la interpenetración de las facciones que poblaban la interna peronista de fines de los 60, y que aparecen retratados crípticamente en la sórdida "fiestonga" narrada. Contra la pretensión de pureza y al rechazo a la *penetración* de elementos "extraños", Lamborghini presenta "una parodia comunológica de la pacata y viril inmunología del pensamiento nacional" (p. 84). Esta línea se profundizará en la teoría política que signó los debates del posmarxismo o del posfundacionismo. La idea de que la comunidad política como un todo no se da de un modo espontáneo y necesario por sí mismo, pero *tampoco sus partes* (los individuos aislados o los grupos y corporaciones particulares que ella cobija, siempre antagónicamente)

es la condición de posibilidad de la militancia como reconocimiento de la falta (de conexión necesaria) y responsabilización por el lazo social. Como anunciaba *La comunidad organizada* de Selci, se milita cuando se asume la paradójica posición de quien acepta que es el lazo con lxs otrxs el que nos constituye en nuestro ser, y a la vez, que somos responsables (siempre por y con lxs otrxs) de la construcción y cuidado de ese lazo.

El capítulo termina con un apartado en donde se realiza un balance de lo expuesto previamente, concluyendo que resulta imposible plantear lo propio como esencia independiente de su contaminación con lo ajeno. "Ni la nación ni el pueblo ni el peronismo son Uno. Nuestro ser auténtico no es una identidad constituida preexistente a la llegada del otro [...] La inmunidad que pretende proteger la unidad de lo Uno es capaz de llevar todo a la autodestrucción" (p. 89). El recorrido del pensamiento nacional en el ciclo que va del año 45 al 75 muestra como la idea de comunidad organizada devino inmunidad organizada, en tanto protección del contagio de lo ajeno, en sus diferentes formas. De acuerdo con Vilela, será necesario recuperar el pensamiento nacional, pero cuestionando justamente aquello que le resultaba su tesoro más caro: lo propio. A grandes rasgos, la corriente que se ha abocado a la crítica de las metafísicas identitarias, a la elaboración de un pensamiento de la contaminación, es el posfundacionalismo. Sin embargo, señala el autor "las teorías posfundacionales no guarda[n] correlación con nuestra experiencia práctica" (p. 100). Es allí donde deberán intervenir la propuesta comunológica y el pensamiento de la militancia.

Este pensamiento militante comienza a ser explorado en el segundo capítulo, "El significado histórico del kirchnerismo", que analiza la impronta germinal de ese momento como pensamiento comunológico. Se parte de la constatación de que la experiencia de la militancia kirchnerista sentó las bases para la teoría de la militancia. Si el pensamiento nacional, posibilitado por el peronismo, se caracterizó por sus tendencias inmunológicas –cierre sobre sí, exteriorización de un enemigo y autopercepción en términos de víctima pura e inocente–, el *pensamiento de la militancia, posibilitado por el kirchnerismo*, se caracterizará, comunológicamente, por una lógica de la articulación entre esferas y espacios heterogéneos, o aun contrapuestos. El kirchnerismo aparece bajo esta luz como el primer articulador exitoso de lo macropolítico y lo micropolítico, situándose más allá de esos polos, descubriendo la posición del *entre*, o, utilizando el concepto de Isabelle Stengers, "*mesopolítica*" (p. 105). Con el kirchnerismo, de acuerdo con la lectura de Vilela, comienza a trastocarse la topología política nacional.

El capítulo recorre una serie de antinomias que funcionan como "estaciones genealógicas" del kirchnerismo (y que permiten destacar la vocación y plasticidad del kirchnerismo para situarse en el *entre* abierto por ellas). Estas antinomias son: pejotismo vs. autonomismo (donde el kirchnerismo aparece como "tercera posición", con una organización vertical basada en la *confianza* recíproca, aboliendo la lógica "lealtad-traición"), izquierda peronista vs. izquierda cultural (donde la militancia media como modo de vida simultáneamente disciplinador y liberador), derechos y responsabilidades (en las dos fases históricas del kirchnerismo, primero como garante de derechos postergados, luego como llamado al empoderamiento social para sostener esos derechos), cultura del trabajo y contracultura militante (como nueva dicotomía,

que surge como reacción al modo de vida militante desde los prejuicios de la identificación plena con el trabajo como organizador de la vida y garante de dignidad).

A partir de la sección "La patria es el otro: subversión del pensamiento nacional", se plantean una serie de problemas interesantes en torno a la cuestión de la "construcción del enemigo", y del lugar del Estado en el marco de la teoría de la militancia. De la mano de la máxima kirchnerista "la patria es el otro", interpretada a través de la topología lacaniana de la *inmixión* como primacía del lazo con la otredad sobre la mismidad, o como primacía de la frontera por sobre la división interior/exterior, se asume que la identidad nacional está siempre-ya en inmixión. De este modo, toda identificación de un otro como obstáculo exterior a la realización de lo propio aparece como "el síntoma de la imposibilidad de la sociedad concebida como un todo" (p. 143) armónico y cerrado sobre sí. De este modo, toda diferenciación inmunológica "amigo-enemigo" que dote de realidad sustancial o metafísica a esas instancias, parte de bases que implican la imposibilidad de su resolución. Esto no implica que, desde el punto de vista situado de una militancia nacional-popular, no existan "enemigos". Dice Vilela: "por supuesto que hay, pero no como dato político-filosófico de base sino según un diagnóstico de coyuntura" (p. 145); en este análisis coyuntural, serán enemigos los obstáculos a la comunología: "aquellos que se ocupan de evitar y bombardear los objetivos comunitarios" (p. 147).

La cuestión de hasta qué punto este reconocimiento "coyuntural" del enemigo no restituye una tendencia inmunológica (caracterizada aquí como no esencial, y sin embargo *necesaria* en determinados momentos para el sostén comunitario) nos parece un punto problemático de la propuesta, acaso insuficientemente atendida. Si aquellos que resisten "los objetivos comunitarios" son quienes propagan la lógica inmunitaria a través del todo de lo social (hasta ahora, mediante dispositivos, métodos y técnicas probadamente más sutiles y eficientes que los "comunólogos"), pero, a la vez, cierta inmunización es necesaria desde la organización militante para resistir sus embates, ¿no acabamos presenciando una lucha entre dos sistemas inmunitarios heterogéneos? Tal vez, al sustraer todo tipo de realidad metafísica tanto al agente invasor como al sistema defensivo, la teoría de la militancia se veda una salida a este problema. Y tal vez bastaría, al menos para desplazar el problema, enfatizar la cuestión de la *preeminencia metafísica* de la actividad propagativa por sobre la defensiva. Si la diferencia fundamental está entre quien propaga una actividad defensiva y quien propaga una actividad propagativa, como Vilela parece sugerir, entonces tendríamos una posible salida que pueda sostenerse *a la vez con mística y metafísica*.

En "Trans-ricoterismo" arribamos a la última estación genealógica del kirchnerismo, donde el autor nos muestra cual era el clima inmediatamente anterior a la movilización social que advino con el inicio del siglo XXI. Vilela halla en el movimiento de masas que significaron los recitales de Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota un resabio de suelo fértil frente al proceso de desertificación política de las décadas inmediatamente posteriores. La población, inocentificada, se había inmunizado contra la participación en la esfera pública. Con el Indio Solari como líder espiritual, el movimiento social ricotero "se consagran las bodas entre el bajo pueblo y la alta cultura [...] El experimento de masas del trans-ricoterismo puede verse como la emergencia de una sensibilidad comunitaria que luego

encontraría expresión política" (p. 155-6). Es esta misma energía la que se potencia y se manifiesta en los patios militantes, que son "microrecitales después de la muerte del rock" (p. 158), experiencia que duró dos años pero de mucha intensidad política y mística.

Las últimas dos secciones del segundo capítulo están destinadas a indagar en la relación del rol de la militancia con el Estado, punto conflictivo en la teoría de la militancia, en la medida en que no lo toma como un fin en sí, ni un elemento necesario para su despliegue, y sin embargo reconoce su dependencia histórica respecto a él como un factor indispensable para la consolidación de su proyecto. Sin duda, no puede pensarse la militancia kirchnerista sin los dos momentos de reparación de derechos, primero, y de llamado al empoderamiento social, después. Vilela reconoce la vocación de ocupación del Estado propia del kirchnerismo como una voluntad militante que lo toma como medio para la expansión de la organización popular. La pérdida del control del Estado, a causa de la llegada del macrismo en 2015, forzó a la organización a sostenerse y operar por fuera de ese aparato. De esta experiencia de reorganización territorial (a la cual se atribuye la resistencia y victoria del Frente de Todos en 2019), Vilela concluye la independencia de la organización militante respecto al Estado. Más allá del mercado (el ámbito de lo privado) y del Estado (lo público), la militancia se atribuye la potestad de sostener (siguiendo una distinción delineada por Álvaro García Linera) la dimensión de "lo común" (p. 174).

El capítulo final, "En el terreno común de la militancia", despliega los planteos más originales del libro, la propuesta prospectiva y positiva para la reversión de las tendencias defensivas del pensamiento nacional y la propagación y fortalecimiento de lo común. El pase a la ofensiva implicado por el programa general del pensamiento de la militancia se plantea, desde la comunología, a través del emplazamiento en la posición del "virus que circula" entre las fronteras e intersticios del espacio social, intentado trastocar las topologías auto-clausurantes y los mecanismos inmunitarios de las esferas propias de los distintos sistemas de ese espacio (individuos particulares, corporaciones, instituciones, grupos, etc., que ellos integran). El contagio comunológico pretende promover, en un mismo movimiento, la des-identificación personal de cada individuo con respecto a su rol pre-asignado en el todo social, y la expansión de las tendencias comunitaristas.

Este contagio se apoya en la actividad de auto-encuadramiento de lxs militantes al interior de la propia organización, lo cual no deja de suscitar un problema: en los hechos, existen diversas organizaciones, a menudo con causas y propuestas directamente opuestas. Este es acaso una de las mayores objeciones, en términos prácticos, que puede recibir la teoría de la militancia: su identificación explícita con una agrupación kirchnerista (dada la génesis histórica que ella pone para explicarse su existencia), que acaso la expone a la crítica de que sus conceptos son demasiado *empíricos*, reductibles a crónicas y reflexiones de militantes *particulares*, de *un* partido u organización, y no una teoría válida para todas las militancias. Esta objeción, sin embargo, se revierte con una profundización teórica: si la experiencia histórica kirchnerista bien puede ser el *acontecimiento* por el cual un nuevo concepto de la militancia ha llegado articularse, ese concepto mismo implica una des-identificación radical con todo partido, corporación, clase social o persona particular.

Bien entendido, el concepto comunológico de la militancia implicaría que *es contra-*

dictorio hablar de una "militancia liberal" –tanto porque se rechaza toda realidad metafísica del individuo-átomo como dato autosubsistente, como porque la vocación de individualizarse de ese modo es lo contrario a la lógica militante–, pero también (y esto puede resultar más delicado) sería contradictoria una militancia "propia" de *lxs trabajadorxs*, de lxs trans, de los pueblos originarios, etc., etc., etc. Desde el momento en que unx es militante, en el sentido pleno del "cuadro" selciano-vileliano, la pertenencia a un sector o grupo social determinado queda entre paréntesis, y sólo queda una actividad progresiva de interiorización radical de *la organización*, paralela a una de exteriorización de "un clima político no individualista en el que lo común se vuelva contagioso" (p. 178).

El cuadro político –meta final del sujeto que se incorpora a la militancia– se de-identifica de cualquier tipo de rol social o rasgo identitario prefijado. Al igual que el lugar del enemigo, estos roles sólo podrían ser un emplazamiento circunstancial. Y la tendencia militante, si bien puede (y deberá) tomar banderas propias de reclamos sectoriales diversos, sólo podría hacerlo de manera también circunstancial, coyuntural, o táctica, con miras a su fin y horizonte último, la auto-organización comunitaria. La desidentificación con el lugar, por un lado, y la necesidad de la construcción y cuidado de los lazos, por el otro, se vuelven una tensión inherente, un equilibrio inestable propio de la voluntad de habitar ese espacio paradójico. El cuadro, en este sentido, no podrá llegar a ser un individuo cerrado autosubsistente (cosa que, por lo demás, no ha sido nunca), sino que su posibilidad de individuarse pasa solo por su incorporación *a* (y *de*) la organización. Esta incorporación (que es simultáneamente *interiorización*) implica un modo de existencia en tensión, distinta (superadora) a la tensión propia del individuo atomizado (inmunizado).

Siguiendo la síntesis sloterdijk-simondoniana, la tensión propia de la actividad militante se resuelve en una *transversalización* de la acción comunitaria propia de lo "trans-individual" –una "*continua tensión estimuladora*" que produce "una expansión de los efectos orgánicos"; (p. 188)–, mientras que la tensión del individuo aislado se convierte en angustia y estrés –incapacidad de articular lo propio con "el afuera", que erige como amenaza o como causa de los males propios (*cf.* p. 201 y 246). En tanto proceso de individuación, el individuo sólo puede singularizarse al canalizar la carga de energía preindividual que porta, y esto implica el despersonalizarse en una organización que lo rebasa. La militancia resuelve la angustia inherente al individualismo a través de la constante *ex*posición del individuo, tendiente a la generación de –e intervención sobre– "climas políticos".

La "carga preindividual" propia de lo comunitario, en el proceso de encuadramiento militante, se libera y canaliza a través de tres *técnicas*: semiotécnicas, atmotécnicas, geotécnicas. La descripción de estas técnicas, definidas a partir de las antropotécnicas sloterdijkianas y ejemplificadas a través de distintas actividades territoriales de la organización militante, ocupan buena parte del capítulo final. Prolongando las ideas de la inmixión de Lacan y la mesopolítica de Stengers –conceptualizaciones que anunciaban en pasajes previos la topología militante–, aquí se recurre directamente a la imagen de la cinta de Möbius, "superficie bidimensional de una sola cara por la que circula tanto la teoría como la práctica" (p. 187; de ahí el uso de la noción de *técnica*, que combina ambas cosas). "Incorporarse a la militancia es circular por esa cinta transportadora que no tiene ni

derecho ni revés, adentro ni afuera. Todos los temas son temas de la militancia, o pueden serlo. No hay un «otro lado» donde expulsar la responsabilidad" (p. 187), y, por lo tanto, "las acciones repercuten en el propio agente" (p. 188).

Las semiotécnicas militantes tienen por elemento central la conversación, el uso de la palabra hacia afuera de la organización, en la invitación o exhortación del no militante a sumarse a militar. Este primer momento, de "encuadramiento", usa la conversación como elemento de seducción, con miras al contagio *por imitación* (en el sentido de la sociología de Gabriel Tarde) de las tendencias comunológicas, y este momento se prolonga hacia el de la "conducción", en la conversación interior a (e *interiorizante de*) la organización en lxs militantes. En este ejercicio se desarrolla el *proceso de individuación* militante: "la interiorización revolucionaria de lo colectivo en la conducta (no) individual" (p. 214). Este proceso *acaba* con el "auténtico momento transindividual", el "final del encuadramiento", el militante que "se ha singularizado por completo en cuanto individuo libre y capaz de criterio propio sólo en la medida en que ha interiorizado a la organización colectiva y no se distingue de ella" (p. 214). Como el alma de los gobernantes del Estado platónico, que refleja la estructura de la comunidad, la actividad de lxs cuadros militantes se identifica espontáneamente con la línea de la organización, y repercute en sus técnicas.

Las atmotécnicas, por su parte, remiten a las atmósferas o climas de la conversación militante como "dominio técnico" del clima político, que puede "enfriarse" o "calentarse", tensarse o distenderse, según la situación. Lxs cuadros y militantes de la organización ejercitan la disciplina de su participación en ella mediante la voluntad expansiva. El mantenimiento de determinadas condiciones climáticas al interior de la organización es la condición para incidir en el espacio social externo. La intensidad del ejercicio militante busca en todos los casos expandir sus tendencias organizativas: *politizar* el entorno no militante, y en el límite la sociedad en su conjunto. Por eso, incorporar militantes, replicar la organización siempre hacia afuera de sí misma, es transformar la realidad (*cf.* p, 219). A mayor resistencia externa a la politización, serán necesarios mayores esfuerzos en el mantenimiento del microclima de la organización y en sus técnicas de expansión. El objetivo, como siempre, es el crecimiento y perfeccionamiento del cuerpo colectivo.

Las geotécnicas, finalmente, remiten a la organización territorial del espacio de la conversación militante. El espacio social está desde ya segmentado, "cuadriculado" de una cierta manera. Nuestro estado de cosas actual supone un mapeo de corte capitalista-neoliberal, diversamente cartografiado por la tradición posmarxista, autonomista y posestructuralista de las últimas décadas. Las geotécnicas militantes implican, de nuevo, una reorganización consciente y plástica del espacio de la organización. En este punto se hace patente la función "desidentificadora" del ejercicio militante. En *cada* intervención de la organización, el *lugar* asignado a lxs distintos miembros puede variar, dependiendo de diversos factores, en vistas a la mayor efectividad de la acción. Contra la relativa rigidez de los lugares corporativos, sectoriales o de prestigio, atribuidos a un sujeto en un determinado contexto social, la práctica militante impone una nueva redistribución del espacio, bajo la idea de que "hay comunidad política si y sólo si se desplazan las identidades del reparto social asignado. [...] *Ser militante es la paradójica identidad*

por la cual millones de seres humanos en todo el mundo se desidentifican del reparto de roles sociales" (pp. 226-227). Esto permite definir a la "burocracia", en tanto "*sobreidentificación*" con el rol social, como lo contrario de la militancia. Y es uno de los puntos de ruptura explícitos entre la teoría de la militancia y el pensamiento peronista tradicional, que insiste en la sectorialización de los trabajadores –introduciendo en el ideal de "la comunidad organizada" peronista el germen de "lo propio" y el individualismo egoísta (*cf.* pp. 228).

Esta observación delinea las secciones finales del libro, en tanto lo que sigue es una reflexión en torno al rol del intelectual con respecto al pueblo. Las tendencias inmunológicas han prevalecido en los dos modos contrapuestos del imaginario del intelectual revolucionario: o bien vanguardia iluminadora –el intelectual que pone la cabeza pero no el cuerpo, e indica desde afuera al pueblo el curso de acción que ha de seguir–, o bien como retaguardia oscurecida –que "sublima" al pueblo como portador de una verdad inmediata y pura, libre de toda sofisticación y mediación teórica, a la que el intelectual, que en este sentido no pertenece plenamente al pueblo, nunca accederá (*cf.* pp. 234-237). Todo esto se asienta en una división corporativa "pueblo-intelectual" que debe desaparecer en la organización militante –como todas las demás–. En ella, todxs ponen tanto el cuerpo como la cabeza, y todos los saberes y técnicas son valiosos y puestos en pie de igualdad en vistas a su utilización táctica, en cada caso.

Dado que no existe un núcleo de verdad exterior o trascendente a la organización militante, pero que ella supone, sin embargo, un criterio de jerarquización y distribución de funciones (esto es, en definitiva, lo esencial de la *organización*), se vuelve necesario una suerte de "verticalismo sin Dios" (p. 248). Entre las muchas nociones espontáneamente denostadas por el sentido común liberal y por buena parte de la teoría política de izquierda (como "responsabilidad" o "disciplina"), Vilela finaliza desarrollando un elogio a la verticalidad, junto con una crítica al horizontalismo. Este último mantiene un ideal de autonomía subjetiva, según el cual "nadie debe decidir por mí más que yo", abrazando la individualidad egoísta y la desconfianza en el otro; el verticalismo de la organización militante, en cambio, parte de la idea de que "yo es otro" y "milito por otro", y desde entonces la conducción no resulta una imposición exógena sino una tendencia liberadora. De ahí que (y así concluye este capítulo final), "*necesitamos una nueva teoría de la dependencia*", dependencia respecto a lxs otrxs con quienes nos componemos activa y responsablemente, en la medida en que solo nos liberamos "con y por los otros organizando el lazo común" (pp. 260-261). Una revaloración de la disciplina, la verticalidad y la dependencia, como vectores de politización –y, por eso mismo, de emancipación– que dan a la vida militante una dimensión mística y espiritual cada vez más ausente –y más necesaria cuanto más ausente– tanto en la academia como en la industria cultural.

¿Qué hacemos mientras tanto?

ANABELLA SCHOENLE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Dufourmantelle, Anne, *Elogio del riesgo*, traducción de Simone Hazan, Buenos Aires, Nocturna editora, 2019, 271 pp.

Recibida el 28 de mayo de 2022 –
Aceptada el 30 de junio de 2022

Estar frente al texto de Anne es estar frente a un texto bello, que es como estar frente a lo bello de las palabras. Esas palabras que aligeran un momento y dejan una estela de tranquilidad para habitar lo propio de la fragilidad en la que estamos. Bello no es perfecto como un Platón tradicional, sino como el Platón que ella cita en el epígrafe del comienzo. "El riesgo es bello", dice. Y sí. No sé cómo lo plantea Platón, pero Anne lo baila. Y lo baila como se baila una vida. Quiero decir, la belleza de estas palabras es la del riesgo que es vivir. ¿Habrá tenido Anne la duda de nombrar a este texto "Elogio de la vida"? ¿Podremos decir que la vitalidad que encontramos en el texto hace de algún modo a su vida *aún*, digo, aún a pesar de su temprana muerte?

Me propuse reseñar *Elogio del riesgo* porque fue inmediato el *con el texto* que se construyó desde las primeras líneas que leí. El texto es una acción permanente de ejercicio de búsqueda y encuentro. Ese ejercicio opera internamente en el texto y también, externamente, con le lectore. Esto último ocurre por la apelación a una especie de saber que encontramos presente en la circulación de saberes sociales, existenciales, culturales que *se saben*. Sobre ello, Anne discurre desarmando y rearmando espacios que permitan el movimiento de eso sabido. Por ejemplo, sabemos que estamos vivos -no estaríamos ni yo escribiendo, ni alguien leyendo, si no fuera así-, sabemos que se está en la vida. También sabemos, más oblicuamente, que se está en riesgo. Pero se sabe *mal,* si tiene sentido decirlo pronto y torpemente, porque el riesgo se suele presentar como término en tensión con la vida. Riesgo se parece mucho a muerte. El riesgo es una parte muy importante de lo que creemos que se sabe, que está entre nosotres, y que intentamos evitar porque nos genera una sensación de temor. Esa evitación es múltiple, explícita-

mente o no, y opera en muchos aspectos del recorrido de una vida. Además, el riesgo se inserta -por la tensión mencionada en el dualismo vida-riesgo- en otro dualismo, el que se compone con vida-muerte. Se equipara, entonces, el "riesgo" a la "muerte". Sin embargo, hay una partecita importantísima en esto: renunciar al riesgo o a la vida es salirse del juego, por lo tanto, es elegir la muerte para evitar morir. En el dualismo riesgo – vida, renunciar al riesgo no es apostar a la vida. El desarme de ese dualismo es una de las cosas que sucede en el texto de Anne. Si podemos jugar con el significado, digo aquí que el texto de Anne *quita las armas* al dualismo riesgo-vida. El riesgo que elogia no se opone entonces a la vida, ni la ataca. El riesgo compone la vida, como las palabras en las que estamos. Ahora bien, que el riesgo no sea igual a la muerte no quiere decir que no exista la muerte. ¿Cómo hacemos, entonces, para vivir desarmados y mortales?

"Toda palabra es susceptible de interpretación y, por lo tanto, de derrocamiento, se lleva como se lleva el hábito, con la frase asesina en el bolsillo, el chiste en el hombro y la frase ya lista en la boca. El dejarse ir está excluido. La palabra es un arma. La única aquí" (p. 259). Se está en las palabras, decimos entonces. Anne dice, "Muy rápido, muy pronto, el ejercicio de hablar se vuelve un ejercicio de poder, evidentemente desde la infancia" (p. 126). Y continúa la reflexión como historizando brevemente, el grito original, el llamado y, luego, la palabra que "da forma al deseo, a nuestra entrada en la existencia" (p. 126). El lenguaje está aquí, lógicamente, si hay palabra, hay lenguaje. Y el lenguaje es del cuerpo. Un cuerpo que, en *Elogio del riesgo*, se revela atravesado por lo que lo excede.

Como lectora me pregunté, cada vez, ¿cuál es el riesgo que se elogia aquí? Y no hay uno solo, claro. Riesgos hay muchos. Pero la sensación de respuesta unificada que necesitaba encontrar, que era la necesidad de *saber* cuál es el riesgo del que me estoy perdiendo, desde una perspectiva finalista y algo sustancialista, se fue desarmando. Algo del significado de ese riesgo que se elogia se fue anudando alrededor de la figura del ejercicio libre de una resistencia, la resistencia a la muerte. Pero no cualquier muerte, distingo aquí para que se aprecie: no se resiste a morir, se resiste a La Muerte. La que se escribe con mayúscula y se parece mucho a La Vida que se escribe con mayúscula también. El riesgo es el ejercicio que permite habitar una muerte, una vida, una muerte, una vida, y así... o *aún*, como les gusta decir a quienes trabajan desde el ámbito psi.

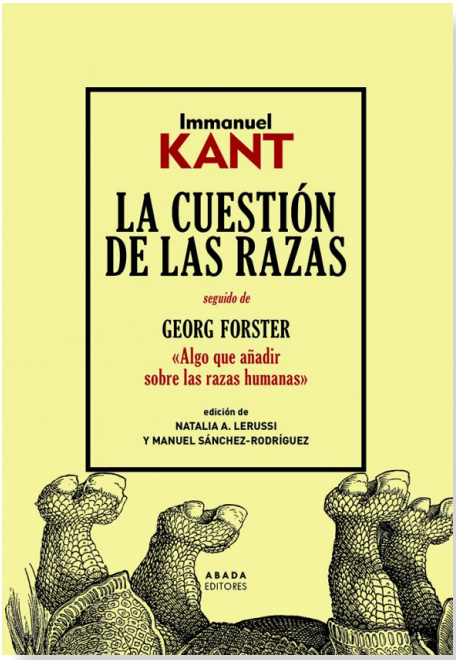
Como amante de la filosofía, me pregunté, ¿por qué no leo más de este *mundo psi* que es *tan filo*? Supongo que no me puedo responsabilizar por la división de las humanidades en la actualidad. Así que me tranquilicé pensando, gracias a Anne, que las humanidades en este texto se entrecruzan, y recordé que me gusta pensar que la filosofía tiene una permeabilidad tal que incluye dentro de su espectro estos textos y que puedo, entonces, animarme a decir que este es un texto de filosofía. Pero quizás sea más atinado decir que este texto *filosofa*. Y no sería lo que es sin las teorías de las que se nutre. Entre ellas se pueden reconocer temas del campo psi, de la antropología, de la literatura, de la historia, y tantas otras. "Ejercitarse en perder la orilla" dice ella, y eso encontramos aquí, la zambullida frágil y decidida en cada aspecto del tema del riesgo, que permite, en sus palabras, encontrarse envuelta "en un bucle de deseo". Si no ejercitamos la pérdida de la orilla, que es la pérdida de lo conocido, la repetición está asegurada. De modo alternativo, si la ejercitamos, el deseo se mueve; y el deseo se escribe en

algún lenguaje y hace puente con otres. De esa manera nos acercamos al hacer que podemos - "Los humanos hacen lo que pueden con su historia" (p. 223) -y nos alejamos del no-hacer, agreguemos, los humanos no hacen lo que no pueden.
No quiero spoilear los riesgos que Anne tan bien, bellamente -insisto- recorre y desarma. Menciono, entonces, el riesgo de incomprensión al que están sometidas algunas partes del texto. Anne es desafiante en este texto, su palabra es provocadora -se percibe que el gesto está emparentado con el contenido de lo escrito-. Por ejemplo, en "Minúsculas, mágicas dependencias", título de uno de sus fragmentos en el que las dependencias (actualmente demonizadas) se tornan una forma de moverse, entre tantas otras y que, de modos específicos, inventados cada vez, pueden formar parte de aquello que es el riesgo de vivirse. Es que encontramos que, allí de donde queremos salirnos como si fuera el enemigo de la época, encontramos la oportunidad de variar. Dependo sí, pero de este modo, en este momento, hasta dentro de un ratito, cada vez. Y escribe, dice, explicita que "El amor es un arte de la dependencia" (p. 21). Riesgosa, Anne.
El riesgo a creer aparece aquí, también. La creencia tiene su lugar frente a la verificación que pretende el conocimiento. Conocer construye una especie de exigencia racional que termina por aplastar otros movimientos posibles. Anne hace un rodeo sobre las creencias fideísticas propias de los dogmatismos para pensar en aquellos actos de fe que construyen un saber seguro, aunque no certero. Dar un salto por sobre la razón cuando es necesario, es decir, creer se vuelve una especie de apuesta. Es una forma de abrir la posibilidad de estar frente a lo increíble. Es increíble, por eso, creo. Anne retoma la posición de algunos filósofos. Se refiere a Pascal y Kierkegaard como quienes eligen la creencia cuando la imposibilidad de la continuidad racional se hace presente. Ellos asumen un riesgo, el de creer frente a la paradoja, el de tomar vuelo para dar un salto justo allí donde el espacio limitado de la teoría se queda trunco. Saltar hacia lo ilimitado y menos racional. Creer, de este modo, se vuelve un acontecimiento. No un acto de fe, sino un salto de libertad hacia lo que todavía no se sabe. Como el deseo-puente que mencioné antes.
Otro riesgo aquí desafiante es el de *estar en suspenso.* La suspensión es un suceso, no es algo que se hace para que advenga otra cosa. Es el advenir mismo, no significa esperar o diferir una decisión. Se parece más a suspender sin detener la acción, para habitar espacios en los que "no existe ninguna necesidad de decidir sino de dejar advenir" (p. 31). En ese fragmento, Anne menciona la necesidad de proteger ese espacio del suspender. Y me parece que invita a pensar el vínculo con el cuidado, que tanto hemos conversado en estos momentos en los que la humanidad se encuentra atravesada por una pandemia mundial. ¿Qué se cuida cuando cuidamos? ¿Qué se dice cuando decimos que hay que cuidar a otros? ¿Invitamos al detenimiento o proponemos una suspensión? ¿Cómo cuidarse a sí sin diferirse?
Cada tanto, en bastardilla, Anne presenta relatos de escenas, momentos, espacios analíticos. Allí la escena analítica se presenta atravesada por todos los problemas en los que se inserta. La literatura hace su juego, las palabras hacen su trabajo: desde allí, desde la escena analítica se pueden generar conversaciones con todas las otras escenas en las que no se está o en las que no se puede estar del todo porque la repetición se impone. Y, precisamente, porque en la escena analítica sucede que se está como en ningún otro lado, aparece

la lectura. Que es una de las formas que hace posible el encuentro con lo que nosotres mismes hacemos: "algunas personas no reconocen nada de las cosas que su palabra crea, de lo que la palabra alrededor suyo crea, hace o deshace" (p. 128).
Se está en este mundo, se está vivo, quiero decir, se respira, se funciona y ese funcionamiento en algún momento se termina, para siempre o de a ratitos. Anne dice: "Nuestra finitud hace que sólo estemos de paso en este mundo" (p. 234). La pregunta es, entonces, ¿qué hacer mientras tanto? ¿Qué hacer mientras? Una respuesta posible es: variar. "La variación no es esquivar. [...] Es un arte muy formal de la repetición escogida y, por lo tanto, superada, que deja entrar en la repetición misma un dispositivo de invención supremo, yo diría casi de extravío" (p. 170). Variar como *perder la orilla*, otra vez, devenir navegantes de nuestras tormentas. En el fragmento que se llama "Romper" la pregunta es explícita "¿Por qué preferimos conservar pobres miserias contra la alegría de lo que llegaría de lo desconocido, del mar abierto?" (p. 121).
No hay dudas de que en este recorrido hay una orientación sobre cómo abordar, en una vida, este riesgo que se elogia. A mí me resonó con los conceptos de "vida" y "fragilidad". Sin embargo, me pregunto por qué no significó este texto, también, un elogio a la muerte. ¿Acaso la muerte, esa idea de finitud con la que nos tenemos que ver a cada momento, *una* muerte, no es elogiable, también? ¿Acaso este texto no es una oda a esa muerte inmanente? Yo no sé, supongo que ejercitarse en perder la orilla abre una puerta a otras de las preguntas que Anne nos hace, y permite construir este *mientras tanto* en el que estamos. Sucede que, como destino trágico, la finitud nos muestra que una vez en la vida sólo nos queda encontrarnos con el acontecimiento fatal. Y eso implica que no hay otra opción más que salir vivos asumiendo el costo de morir, cada vez. Anne retoma a Eurídice para decirlo de otro modo: "Eurídice nos recuerda que la muerte nos puede volver a llamar en cada momento, bajo todas sus formas: del renunciamiento al sacrificio, de la anestesia al abandono. Nos recuerda que correr el riesgo de «no morir aún» es una apuesta que al fin y al cabo perdemos, pero habiendo atravesado con más o menos plenitud y alegría, con intensidad, sobre todo, esta vida" (p. 257).
Mientras tanto "¿Puedo tomar la palabra con dulzura? ¿Puedo hablar sin *tomarla? ¿Acaso la palabra puede coexistir amigablemente, fraternalmente, conmigo, con nosotros?*" (p. 126). Anne nos muestra que sí.

Kant y las razas

LUCIANA MARTÍNEZ



Reseña de Kant, Immanuel, *La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster, "Algo que añadir sobre las razas humanas"*, Lerussi, Natalia A. y Sanchez Rodríguez, Manuel (eds.), Madrid, Abada Editores, 2021, 247 pp.

Recibida el 20 de junio de 2022 – Aceptada el 15 de julio de 2022

El libro *La cuestión de las razas*, editado por Natalia Lerussi y Manuel Sánchez contiene un estudio introductorio a cargo de Lerussi y cuatro textos sobre el concepto de raza, traducidos por Sánchez y revisados por su colega. El estudio introductorio es un texto de enorme provecho, no solo como introducción para la lectura de los textos, sino también para la intervención en algunos de los debates actuales vinculados con ellos, en el ámbito de los estudios kantianos. En este sentido, considero que el trabajo de Lerussi es de utilidad, principalmente, para la investigación de dos clases de problemas. El primer problema es el del presunto racismo de Immanuel Kant. Este problema incluye la pregunta acerca de si tal racismo afectaría la consistencia y la significatividad de su filosofía crítica. Lerussi desarrolla una argumentación prolija, que se inclina a considerar que Kant era racista, pero también permite apreciar los razonamientos que conducirían a la posición contraria.

El segundo problema es el de los contenidos de la teoría kantiana de las razas. Respecto de este punto, Lerussi parte de la tesis de Robert Bernasconi, quien atribuye a Kant la invención del concepto moderno de raza (p. 8). El tratamiento de este problema por parte de Lerussi incluye asimismo los detalles del debate de Kant con Georg Forster. Las dos clases de interrogantes han recibido la atención de numerosxs investigadorxs. El texto de Lerussi, quien es una reconocida especialista en los debates de la época, los desarrolla con claridad y precisión. Además, ofrece un comentario detallado y erudito del estado actual de la cuestión.

La edición realizada es completa y útil. Incluye los siguientes textos, traducidos al español: (i) "Sobre las diversas razas humanas" (1777), (ii) "Definición del concepto de raza humana" (1785), (iii) "Sobre el uso de

principios teleológicos en filosofía" (1788) y (iv) "Algo que añadir sobre las razas humanas" (1786). Los primeros artículos fueron escritos por Kant. El último pertenece a Forster. Un resumen de cada uno de ellos y un comentario del debate entre Kant y Forster puede encontrarse, también, en la introducción de Lerussi.

Un aspecto de esta edición que convendría revisar es el que se refiere a la explicitación de la fuente elegida para efectuar la traducción de los textos de Kant. En el cierre del texto introductorio, en el apartado titulado "Sobre esta traducción" (i) se indica la publicación de las ediciones de los textos y (ii) se sugiere en seguida que los textos de Kant se han recogido de la edición de Wilhelm Weischedel, publicada por Suhrkamp (p. 85). Respecto de lo primero, cabe señalar que las notas a lo largo de los textos traducidos hacen referencia a las *sucesivas modificaciones* de ellos y a los cambios incorporados por el autor. La explicación de estas referencias no me parece bastante clara. Para poder organizar la información proporcionada en tales notas y referida a los cambios en los textos, lx lectorx debe reconstruir la historia de esos artículos de Kant a partir de los apartados "Breve historia de la aparición de los artículos sobre las razas" (p. 12) y "Sobre esta traducción" (p. 85), que se encuentran en el comienzo y el cierre, respectivamente, del texto introductorio a cargo de Lerussi.

Acerca de lo segundo, las traducciones incluyen una indicación de las páginas del texto alemán, tanto en la edición de Weischedel (*Werkausgabe*, Frankfurt/Berlín, Suhrkamp, 1968ss.) como en la edición académica (*Gesammelte Schriften*, Berlín, Preusche/ Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902ss.). Respecto de esta última, en una de las primeras notas al pie de cada texto kantiano se indica en qué volumen de esa edición y en qué páginas se encuentra publicado el original en cada caso. Lo mismo se señala en el resumen de los textos incluido en el estudio introductorio. En este sentido, atendiendo a estas notas y al comentario del texto introductorio que remite a la edición de Suhrkamp, no resulta claro si lxs traductorxs se han basado en el original publicado por Weischedel o en la versión de la edición académica, o bien si el trabajo de edición se ha valido de ambas fuentes.

Un valioso rasgo de esta edición que debemos señalar es el de la riqueza de sus anotaciones. Nos encontramos con una edición comentada, que continuamente, en todas sus páginas, ilustra a lx lectorx. En sus anotaciones hallamos, por un lado, una revisión minuciosa de las variaciones que sufrieron los textos a lo largo de sus ediciones. Además, lxs editorxs explicitan y comentan las referencias que se encuentran en los textos, lo que es de enorme utilidad para lx lectorx contemporánex y torna evidente cuáles eran los materiales en los que se fundaban las disquisiciones kantianas.

También la traducción de los textos constituye, ella misma, un aporte significativo para los estudios kantianos en lengua española. En primer término, como advierte Lerussi en el estudio introductorio, algunos de los artículos contenidos en este volumen no habían sido traducidos antes al español. Incluso en el caso de los textos que sí estaban traducidos, es decir, los textos de Kant "Definición de las razas" y "Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía", esta nueva versión presenta numerosas virtudes que la tornan especialmente significativa. Por una parte, la traducción conjunta de todos los textos permite establecer un léxico técnico sobre el tema. En este sentido, conviene tener presente que Sánchez ya había traducido una selección

de las anotaciones de antropología (Kant, I., *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*, introducción, edición crítica y traducción de Manuel Sánchez Ródriguez, Granada, Comares, 2015) y había comenzado a fijar, con ello, el vocabulario de la antropología kantiana. Por otro lado, esta nueva contribución del profesor granadino, revisada por y discutida con su colega argentina, se destaca por una notable combinación de adecuación al original y corrección estilística. El texto alcanzado fluye con naturalidad. Al contrastarlo con el original alemán, no encontramos casi distancia. Solo el orden sintáctico ha sido alterado a veces, conquistando con ello una versión clara, amigable con lx lectorx y confiable. Cabe señalar, asimismo, que resultan sobresalientes la precisión alcanzada en la selección del léxico y el empleo de los signos de puntuación. Este libro constituye, a mi juicio, un hito en la consagración de la traducción de Kant a nuestra lengua, que ya ofrece ejemplos destacables.

Respecto de las elecciones de términos, no encontramos muchas que requieran mayor comentario. En el título del texto kantiano de 1785, Sánchez traduce "*Bestimmung*" como "definición" (pp. 129, 143). Pienso que en virtud de los desarrollos kantianos sobre la definición, que se encuentran en la "Doctrina trascendental del método" de la *Crítica de la razón pura* y atendiendo a la elección del propio Sánchez de traducir el verbo "*bestimmen*" como "determinar" y el término "*Bestimmungsgrund*" como "fundamento de determinación" (p. 189), hubiera sido más preciso traducir "*Bestimmung*" como "determinación". Algo semejante puede señalarse respecto de la elección, usual en las mejores traducciones de Kant al español y a mi juicio digna de revisión, de traducir el verbo "*beweisen*" como "demostrar" (p. 145), en lugar de emplear otro de los términos disponibles en nuestro idioma, tales como "probar", reservando "demostrar" para el término técnico "*demonstrieren*" que refiere el procedimiento de prueba propio de la matemática. En el texto de la década silenciosa, el traductor elige traducir, osada, pero a mi juicio satisfactoriamente, "*Einsicht*" como "intelección" (p. 128). El trabajo realizado por Sánchez y revisado por Lerussi también se posiciona respecto de debates usuales en la traducción del léxico técnico de Kant, tales como el de "*zweckmäßig*" ("conforme a fin", p. 147).

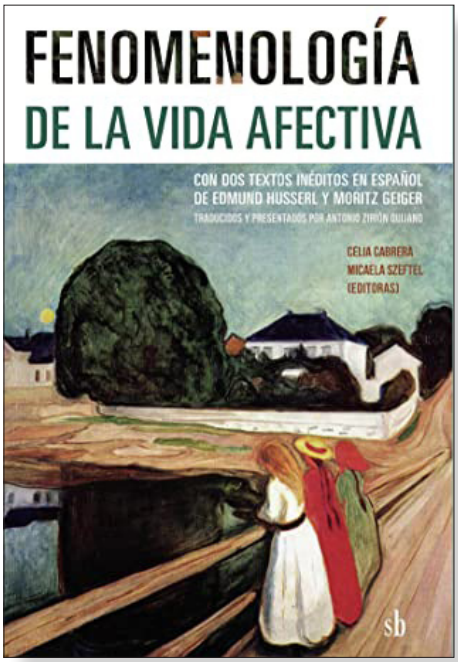
Por último, me parece conveniente señalar que el interés de los textos traducidos no se limita al hecho de que contienen lo esencial del pensamiento de Kant sobre las razas. Ciertamente, este libro es fundamental para discutir el posible racismo de Kant y su posición respecto de este tema. Este es, a mi juicio, el eje del texto introductorio de Lerussi, que hemos comentado. Pero sus contenidos no se agotan en ello. Además de las apreciaciones de Kant sobre el modo como evolucionan los organismos, en estos textos podemos descubrir los rudimentos para una teoría kantiana de los procedimientos de investigación en las ciencias empíricas. Asimismo, en ellos se explican algunos aspectos de la visión que Kant tenía de los conceptos y de las diversas maneras de su abordaje. En este sentido, por ejemplo, el texto de 1785 puede arrojar luz sobre la clase específica de conceptos a la que pertenece el de raza y el modo como conviene examinar esa clase de conceptos, que consiste en el procedimiento de su determinación. Por último, los textos sobre las razas pueden ser considerados como una muestra que exhibe el arduo trabajo de Kant hasta el descubrimiento de los principios a priori del Juicio teleológico que se presentan de manera ordenada

en la *Crítica del Juicio* de 1790. Tal es el caso, por ejemplo, de la investigación del modo como la teleología complementa la investigación física de la naturaleza, que se despliega en el artículo de 1788. Por estas razones, considero que los trabajos incluidos en este libro editado por Lerussi y Sánchez constituyen un complemento necesario para el estudio de la filosofía crítica de Kant, no solo para el conocimiento de su posición sobre las razas.

Atendiendo a todo lo que hemos comentado, no podemos sino concluir que *La cuestión de las razas* es una contribución original y necesaria para todxs lxs lectorxs. El estudio introductorio ha de ser considerado como un texto ineludible para el análisis del debate sobre el concepto kantiano de raza y sobre el problema del racismo de Kant. La traducción que le sigue es otro valioso aporte para el desarrollo de la filosofía en nuestra lengua. La comunidad de lxs estudiosxs de la modernidad y de la filosofía kantiana, en particular, no podemos sino celebrar este exquisito trabajo de Natalia Lerussi y Manuel Sánchez.

El surgir de la afectividad

TANIA GUADALUPE YÁÑEZ FLORES
(UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO – MÉXICO)



Reseña de Cabrera, Celia, y Szeftel, Micaela (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021, 345 pp.

Recibida 20 de julio de 2022 –
Aceptada 1 de agosto de 2022

Un libro de investigación como el que Cabrera y Szeftel se han dado a la tarea de editar viene a mostrar que la filosofía no trata de elucubraciones abstractas, sino que ella aborda los problemas más acuciantes para quien desea vivir una vida auténtica. A través de cuidadosos análisis de problemas centrales sobre la afectividad y descripciones de fenómenos concretos, a lo largo del libro se muestra cómo la dimensión afectiva es un aspecto primordial del modo en que la persona está instalada en la vida, cómo se vincula con otros en una comunidad y cómo su sentido se va constituyendo en relación con lo que desea y aspira.

Así, este libro ofrece al público hispanohablante contribuciones, entre estudios, ensayos y traducciones, que ponen experiencias vitales centrales bajo el examen de la filosofía fenomenológica.

La más llamativa es, sin duda, la inédita traducción realizada por Antonio Zirión de los textos "La conciencia de los sentimientos" y "Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado" de Moritz Geiger y Edmund Husserl, respectivamente. Aunque antes de esta publicación era posible acceder a esa discusión mediante estudios o comentarios a la versión alemana, esta traducción viene a enriquecer las investigaciones contemporáneas en torno a la afectividad, pues en ella se abordan problemas medulares de la teoría del sentimiento.

Esta discusión que data de la segunda década del siglo pasado muestra, una vez más, que desde su origen la fenomenología estuvo alejada de ser una ciencia restringida a la investigación

del fenómeno del conocimiento. Pues los dos textos, escritos muy al inicio del movimiento fenomenológico que se inició con *Investigaciones lógicas,* están centrados en un tema capital dentro de la teoría de la afectividad: la cuestión sobre cómo tenemos conciencia de la existencia de nuestros sentimientos. Con el examen de las propuestas de los autores mencionados, para responder a ese problema se van entrelazando también tres cuestiones clásicas entorno al fenómeno de la afectividad: a) el de la intencionalidad del sentimiento, b) el del estatuto del nexo entre el sentimiento y el objeto del sentimiento y c) el de los estados de ánimo (*Stimmungen*).

El problema central que le interesa plantear a Geiger es cómo y en qué formas los sentimientos son *tenidos* y *atendidos* por la subjetividad mientras los vive. Para ello, sugiere aclarar dos asuntos. Por un lado, los distintos modos en los que la atención de la conciencia se vuelve sobre los sentimientos mientras son actuales: atención simple, cualitativa y analizadora. Por otro lado, los tipos de vivencias que pueden ser investigados en el marco del problema que le interesa: los sentimientos, los arrebatos y los estados de ánimo. Después de recorrer algunos ejemplos, el alemán concluye que es posible atender con atención simple y cualitativa a los sentimientos, la primera siempre y la segunda en algunos casos. Pero hacerlo con la atención analizadora no parece posible porque ella implica objetivación y la objetivación del sentimiento conlleva la *destrucción* de este: "los sentimientos, mientras son vivencia, no se convierten en objeto, no pueden ser objetivados" (p. 284).

El ejemplo que explora para mostrar esto es la contemplación de una pintura: cuando en la contemplación estética disfrutamos de ella y "enteramente absortos en la consideración del cuadro, atendemos a la distribución del espacio y a la armonía de los colores, a la representación de la luz y del aire y a la representación de los seres humanos" (p. 286), el disfrute no es y no puede ser *objeto* de la atención analizadora. Si bien cabe que la conciencia tenga cierta *noticia* del sentimiento, este nunca puede ser el objeto actual de reflexión so pena de *desplazarlo*. Esta es la tesis central de Geiger, a la que añade también la idea de la doble dirección de la atención: *orientación al sentimiento* y *orientación al objeto*. La orientación, *interna* como él la llama, puede estar dirigida a los sentimientos, pero la atención solamente está volcada sobre objetos. De modo que mientras se vive un sentimiento sólo es posible una orientación, un cierto *percatarse* de la vivencia, pero no la atención analizadora.

En relación con estos análisis sale a relucir la reducida noción de intencionalidad de Geiger: intencionalidad es objetivación. A los sentimientos no conviene la intencionalidad porque la dirección al objeto que presupone todo sentimiento es una dirección intencional dada por una representación, es decir, la condición del sentimiento es un acto en el que "es captado algo objetivo" (p. 288), pero esa captación no está dada por el sentimiento, sino por los actos sobre los que se funda. Esta idea será central en su comprensión de los sentimientos puesto que, a su juicio, sólo es posible hablar con propiedad de la referencia intencional de un acto si en él algo es captado como objetivo y, aunado a ello,

hay sentimientos en los que se puede carecer de toda relación objetiva sin que eso implique su anulación. Por eso, para mostrar que los sentimientos carecen de intencionalidad utiliza el ejemplo de un estado de ánimo, una vivencia en la que el interés principal no es el nexo entre el sentimiento y el objeto, sino el estado de ánimo mismo, donde la percatación del objeto apenas se asome y, sin embargo, se siga viviendo en el "sentimiento". Se trata de un ejemplo literario: "en incontables poemas líricos no es tan esencial dirigir la orientación interior a las palabras y sus sentidos, sino que estas palabras pretenden hacer resonar en mí un determinado estado de ánimo" (p. 289). A su juicio, experiencias estéticas como la anterior dan cuenta de que la fuente del sentimiento en general no está en una referencia intencional, sino en una cierta *suscitación* del objeto que Geiger se niega a llamar intencional. De ahí que afirme que es posible vivir en el sentimiento al margen de cualquier referencia al objeto: el sentimiento pudo haber perdido su dirección al objeto y, sin embargo, continuar.

En el texto "Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado", Husserl hace una exposición crítica de las tesis de Geiger, principalmente la que sostiene la incapacidad de la conciencia para atender los sentimientos, y la de la no-intencionalidad de estos. Para, finalmente, proponer su propia comprensión del problema.

Husserl sostiene que la distinción en la que Geiger pone tanto empeño, a saber, entre la experiencia de atender con mirada analizadora el sentimiento desplazándolo y la vivencia del percatarse del sentimiento sin convertirlo en objeto de análisis, no son vivencias radicalmente distintas. Sino que, más bien, son dos planos del *atender* de la conciencia que están presentes para todo el ámbito de la experiencia y no sólo para las vivencias del sentimiento. Ese problema es el de la *conciencia de las vivencias* o de la *percepción interna* y por eso es una dificultad inherente a todas las vivencias. A juicio de Husserl, la explicación de Geiger no termina excluyendo la posibilidad de esa conciencia en el ámbito del sentimiento. Más bien, lo que se constata es que en el ámbito de la conciencia de las propias vivencias los grados de atención son distintos, pero ninguno *destruye* el sentimiento como tal. Si bien es verdad, sostiene Husserl, que volver la mirada de la atención al sentimiento mientras se vive conlleva una modificación de este, eso no significa que previamente a ese viraje reflexivo de la atención no sea posible percatarse del sentimiento.

Por otro lado, como es bien sabido, desde la quinta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl sostiene la intencionalidad de los sentimientos. A diferencia de Geiger, Husserl no sólo no identifica intencionalidad con objetivación, sino que presenta una ampliación de la noción de intencionalidad. Distingue tres niveles de intencionalidad e incluye todos los actos de la vida de conciencia, no sólo los objetivantes. La intencionalidad en general significa *referencia general a objetos*. Esa referencia es una dirección a algo que puede tener varias modalidades: la representativa, en la que se atiende algo con atención (advertencia); la emotiva, en la que se dirige a algo *notando* su valor mediante el sentimiento; la volitiva, en la que se dirige a fines o metas, mediante el querer.

Es justamente esta "ampliación" de la noción de intencionalidad, la que le permite a Husserl sostener que los sentimientos son intencionales y, además, que hay vivencias, tales como los estados de ánimo, que no tienen referencia intencional explícita pero que sí tienen intencionalidad. Para explicar esa paradójica idea, Husserl introduce la noción de "conciencia de fondo", esto es, un horizonte, en el caso del estado de ánimo, un horizonte afectivo, que permanece en el tiempo más allá de lo que un sentimiento como acto lo hace, puesto que lo que se vive como "correlato" intencional no es un objeto mentado perceptiva, afectiva o volitivamente en un acto específico, sino, en el caso del estado de ánimo, la corriente de retenciones de los momentos afectivos relevantes. La discusión entre Geiger y Husserl es una lectura imprescindible para toda persona interesada en la fenomenología de la afectividad.

Junto a ella, hay otras contribuciones que a través de la puesta en práctica de la fenomenología de vivencias concretas abordan problemas claves de la teoría de la afectividad y de la acción.

En "El tema del amor en los fundadores de la fenomenología" Roberto Walton expone la conceptualización que Husserl, Scheler y Heidegger hacen del fenómeno del amor; con ello, el argentino muestra que este es un tema capital en la obra de los primeros fenomenólogos.

Para Husserl, el amor es un problema fundamental de la fenomenología y el principio regulador de toda comunidad auténticamente ética. Walton describe la vivencia en relación con cuatro variables centrales para dar cuenta de la unidad de la experiencia. El amor se haya *enraizado* en los estratos más fundamentales de la experiencia, la protoestructura (*Urstruktur*); tiene un trasfondo afectivo de sentimientos sensibles y de apercepciones de valor; se asocia con sentimientos en orden a la realización de valores superiores a partir de valores inferiores; y toma forma intencional de carácter valorativo que es fuente de todos los valores espirituales. Así como lo es para Husserl, el amor es también para Scheler un acto primordial de la vida de conciencia. Sin embargo, a diferencia del primero, para el segundo es el fenómeno fundamental que posibilita o precede a cualquier otra vivencia intencional, teórica y práctica. El amor es el acto que funda toda vivencia de interés y por eso antecede a todo conocimiento y a toda dirección de la acción.

En las compresiones de Husserl y Scheler sobre el amor hay convergencias y divergencias sobre puntos centrales del análisis del fenómeno: las razones de la primordialidad del amor en la vida; la tensión entre la objetividad y la subjetividad del valor que se revela en el objeto que se ama; la relación del amor con Dios, así como la "elevación" comunitaria que otorga al orden intersubjetivo la regulación del amor. Los análisis de Walton permiten tener un panorama de cómo cada uno de los autores aborda estas cuestiones.

En la tercera parte del texto encontramos el análisis de la comprensión del amor de Heidegger. Walton comienza su análisis con una advertencia metodológica: la radical diferencia entre Husserl y Scheler, y Heidegger es que este separa la descripción del fenómeno del amor de todo esquema de valores. A partir de eso, el argentino señala lo que

para Heidegger representa el amor, a partir de la caracterización de sus rasgos distintivos: serenidad, pertenencia, protección y pobreza.

La propuesta personal de Walton es que, si bien lo que más distingue a las compresiones sobre el amor de Husserl y de Scheler de la de Heidegger es la relación con los valores y el claro y explícito trasfondo judeo-cristiano de los primeros, la consideración de los rasgos del fenómeno que propone Heidegger potencializa una comprensión más completa del fenómeno mismo. En ese sentido, la figura del santo que propone Scheler sirve para ejemplificar los rasgos que Heidegger señala como notas esenciales del amor. Los mismos rasgos que pueden descubrirse en el amor ético que tiene para Husserl una influencia determinante en la configuración de un yo personal ético que aspira a hacer de su vida con otros, una vida regida por las leyes de la razón, es decir, una vida en la que el amor en sentido auténtico es un principio de vida que rige las relaciones comunitarias.

"Todo lo que puede sufrir" es un ensayo de Rolf Kühn, traducido del alemán por Micaela Szeftel, en el que, en la estela de la fenomenología de la vida de Michel Henry, se desarrolla la idea de que el sufrimiento y la alegría no son meros fenómenos contingentes sino la manifestación misma de la unidad inmanente y originaria de la Vida, unidad que no yace como fundamento exclusivo de la vida humana, sino que es fundamento de todo lo que vive.

En ese sentido, el dolor, en tanto que manifestación de la Vida, se extiende a todo lo que existe dentro de la naturaleza. Con ello, la capacidad de poder participar del sufrimiento de lo viviente es lo que le permite al alemán introducir una noción de comunidad ampliada, que incluye a "todo lo que puede sufrir" y que tiene un mismo origen: la inmanencia de la Vida misma. Con esta tesis, Kühn quiere desdibujar la problemática línea divisoria entre naturaleza y cultura, entre naturaleza y humanidad, para proponer que no sólo la generación natural de los seres vivientes, sino también la acción humana y su "poder transformador" son "el despliegue de la naturaleza como fulguración de la vida" (p. 60).

En una profunda relación con el ensayo de Kühn, está "Husserl ante el enigma del dolor físico", donde Serrano de Haro ofrece el análisis de tres leyes de la experiencia dolorosa tomando como marco teórico la fenomenología de Husserl. Su tesis hermenéutica es que ideas de madurez del pensamiento de Husserl tales como la que dicta que "a la base de la vida subjetiva hay un plano de conciencia que es previo a la representación" (p. 71), son las que permiten una aproximación radical al fenómeno del dolor. Pero esto no impide reconocer en su primera gran obra, *Investigaciones lógicas*, descubrimientos fundamentales y difíciles para la descripción de ese fenómeno: que el dolor es una sensación del sentimiento (*Gefühlsempfindung*) y que el dolor es vivencia sin intencionalidad.

En el ensayo, Serrano de Haro va hilando a su análisis del dolor los descubrimientos que Husserl desarrollaría en la formulación de su fenomenología trascendental madura y que permiten hacer luz en torno a la difícil tesis de *Investigaciones lógicas*. Tales descubrimientos son: a) la estructura yoica

de la conciencia: "la corriente de conciencia cuenta con un yo-centro que es interno, inmanente al río de los fenómenos" (p. 75); b) la primordialidad de la tactilidad en la constitución del cuerpo propio frente a los otros dominios de sensaciones; y c) la estructura genética, es decir, histórica, de la sensibilidad, que revela que el dolor es una situación originaria afectiva e impulsiva sin objetivación (p. 83).

Este, junto con los otros últimos estudios publicados por el español, y mencionados en sus referencias, conforman un conjunto muy completo que expresa las posibilidades que ofrece la fenomenología para la descripción del dolor; ellos son uno de los tantos servicios que la fenomenología puede ofrecer a las otras ciencias de la subjetividad para elaborar una teoría integral del dolor.

Con el ensayo "Max Scheler y la estratificación de la vida emocional", de Saulius Geniusas y traducido por Axel Rivera, se abre un apartado en el libro dedicado a las teorías de la afectividad de los clásicos de la fenomenología: Husserl y Scheler. En este texto el autor defiende que para comprender la estratificación de la vida emocional de Scheler hay que tener en cuenta la íntima relación que esta guarda con los objetivos de la ética scheleriana, y que este criterio interpretativo evita afirmar que dicha estratificación está en contraposición con la experiencia concreta, como ha sido sostenido por muchos de sus intérpretes.

Para el desarrollo de su idea y para comprender correctamente los cuatro niveles en los que Scheler divide a los sentimientos, Geniusas plantea siete preguntas que guían el análisis de la obra del muniqués. Tomándolas como criterio de análisis, el pensador descubre problemas en las clasificaciones que Scheler hace de los sentimientos a lo largo de sus obras y muestra, de una manera muy original, que la clásica estratificación exige matices que sí permiten dar cuenta de la variedad de sentimientos de los que es capaz la vida humana.

Con ese propósito, Geniusas recorre el contexto teórico, las motivaciones y los criterios que permiten comprender la principal aportación de Scheler a la teoría de las emociones, a saber, que "los sentimientos difieren unos de otros no solo en términos de cualidad e intensidad, sino también en términos de profundidad" (p. 92). En relación con esto, lo que permitirá apuntalar la muy original interpretación que hace el artículo es que el sentido que descubre en la noción de "estrato" se encuentra directamente relacionado con la *profundidad* de los sentimientos. En cada uno de los apartados, Geniusas mostrará cómo la estratificación de los sentimientos requiere la consideración de la profundidad y de la relación que tiene tal o cual sentimiento con el cuerpo y con la persona. Con ello muestra que los cuatro estratos del sentimiento no son monolitos independientes, sino que los sentimientos de cada estrato están en relación con los de los estratos superior e inferior.

En profunda relación con este estudio, le sigue el texto "El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl" del mexicano Ignacio Quepons. Este hace una contribución al estudio de uno de los temas que más

importancia está tomando en la actualidad: se trata del tema del valor y los actos sentimentales en la fenomenología de Husserl y, en concreto, el tema de la formación de los actos valorativos. A partir de una descripción en clave de fenomenología genética, el autor ofrece elementos para la aclaración del origen y desarrollo de la conciencia del valor mediante la explicitación de los horizontes implicados en esa experiencia. Desde la perspectiva de la fenomenología genética, se pone el foco de la descripción en los horizontes temporales e intersubjetivos que permiten la formación de esos actos.

En la primera parte del ensayo, el mexicano se centra en exponer el surgimiento del problema del correlato intencional en la perspectiva de la fenomenología estática. Expone la tesis husserliana de la constitución de los valores en las vivencias sentimentales, y conduce su explicación a través de los distintos pasajes claves de *Ideas I* y *II*, a partir de lo cual sugiere que la noción de constitución requiere una ampliación conceptual que evite reducirla a ser una actividad objetivante. Asimismo, introduce el análisis de las nociones de *aprobación* y *resolución* como actividades de la vida de conciencia que posibilitan el cumplimiento de los actos valorativos.

En la segunda parte del análisis, la que propiamente se desarrolla en clave de fenomenología genética, Quepons elabora un paralelismo entre el proceso pre-reflexivo del juicio perceptivo y el proceso pre-reflexivo del juicio valiceptivo, o propiamente axiológico, con el fin de aventurar una sistematización de cuáles son los horizontes que permiten la constitución del valor en actos valorativos. Profundiza en los dos tipos de horizontes implicados en la valicepción, por un lado, los horizontes anticipativos y, por otro, las habitualidades como sedimentos de experiencia determinantes de las formas específicas de valorar; en este segundo horizonte es donde se introduce la intersubjetividad trascendental para explicitar: a) la posibilidad de la objetividad del valor, y b) la referencia de formas concretas de sentir y valorar a las habitualidades sedimentadas en contextos de relación interpersonal.

Ahora bien, es importante señalar que el análisis de Quepons no se reduce a una mera descripción de la formación de los actos que permiten la constitución de valores, sino que un elemento central de su argumento es la intrínseca relación entre fenomenología y filosofía. Afirma que la crítica filosófica de la racionalidad de las valoraciones recibidas es una radicalización de la fenomenología genética.

En íntima relación con los sentimientos y su vínculo con el fenómeno de la valoración, tratado en los dos ensayos anteriores y en el diálogo de Geiger y Husserl, Andrea Scanziani nos ofrece su ensayo: "Interés y sentimiento: los análisis husserlianos sobre el interés en relación con el placer, el instinto y la afección". Allí analiza la naturaleza afectiva e intencional de la vivencia del interés y muestra que, en cierto sentido, ella manifiesta la unidad estructural de todas las vivencias de conciencia. Esta exposición la lleva a cabo a través de una síntesis bien ordenada de las distintas posiciones que Husserl expone en sus obras sobre ese fenómeno.

Scanziani muestra que el interés es objeto de análisis desde las obras más tempranas de Husserl y conduce al

lector en un recorrido por los momentos centrales de la obra del moravo dónde se trata el interés como tema. Divide el estudio en tres apartados, en el primero, "Interés y placer", analiza cómo el interés es entendido por Husserl como una vivencia que se mueve en dos niveles: interés como disposición e interés como función, y cómo ya desde este momento el interés se comprende como una vivencia afectiva que se caracteriza por el "placer en el percatarse". Con ello, afirma el italiano, se entiende el interés como "una capacidad que pre-delinea un nivel más originario de participación en la experiencia" (p. 149).

En el segundo apartado, titulado "Interés e instinto", Scanziani expone cómo, en el marco de la fenomenología propiamente trascendental, el descubrimiento de la estructura noético-noemática permite a Husserl colocar el interés dentro del esquema de las vivencias intencionales, en específico, dentro de los sentimientos. En ese momento de la obra de Husserl, el interés es considerado un acto sentimental que, como todos los sentimientos, permite la captación de las cualidades axiológicas de las cosas y, por ende, el interés se analiza como un acto con su respectivo correlato intencional y como un acto fundado no objetivante.

Finalmente, en la tercer parte, "Interés y afección", se expone el análisis sobre el interés que Husserl realiza con las herramientas de la fenomenología genética, gracias a las cuales se descubre que la afección es anterior a toda apercepción. Ese "proto-nivel de la experiencia", tiene el estatuto de un instinto originario que está conectado con el placer y la curiosidad instintivos y que hasta en los comportamientos más elementales, como el disfrute, se revela la capacidad de intereses instintivos.

A partir de esto, el italiano sostiene que el análisis de las vivencias de interés da cuenta de que ellas son un "estrato primigenio de motivación de la constitución trascendental de la experiencia" (p. 164). En otras palabras, el interés, tanto como situación y como función, y en su relación con el instinto y el placer, es una vivencia que permite el nexo entre la dimensión puramente pasiva de la experiencia y la conciencia propiamente activa. En ese sentido, en este texto se muestra la primordialidad de las vivencias del interés en todos los niveles de la experiencia: son vivencias pre-reflexivas que originan los actos dóxicos básicos, son vivencias que se fundan sobre las representaciones más elementales y también son las que permiten la fundación de actos de nivel superior.

"La afectividad de la Vida como fenomenología en el espejo apagógico de M. Henry" es un ensayo en el que Mario Lipsitz presenta las ideas centrales del pensamiento henriano: su comprensión de la verdad como una estructura de inmanencia en que la Vida se entrega inmediatamente, de la vida como Revelación pática del absoluto; y de la afectividad como esencia de la manifestación. En el texto, Lipsitz expone cómo el proyecto fenomenológico de Henry afronta el problema de la disociación entre pensamiento y vida, razón por la cual el francés plantea una fenomenología del fundamento que no está bajo el régimen de la intuición, sino en el registro de la crítica de *toda revelación*.

Lipsitz se da así a la tarea de mostrar el sentido de una fenomenología que no sólo se presenta como paradójica sino contradictoria.

"Vergüenza y autonomía" es un ensayo magnífico, traducido del alemán por Celia Cabrera, que muestra los recursos que ofrece la descripción fenomenológica de los sentimientos a la comprensión de los problemas clásicos de la ética. Allí, Sonja Rinofner-Kreidl aborda la aparente relación dialéctica entre la experiencia de la vergüenza y la puesta en práctica de la autonomía personal. Con la finalidad de mostrar que, aunque la vivencia de la vergüenza conlleva una específica relación de dependencia entre los actores morales, esto no supone ni el sometimiento a esas relaciones o a las normas derivadas de estas relaciones, ni mucho menos la anulación de la autonomía personal.

A través de dos ejemplos contrarios, y vitalmente muy sugerentes, en los que se experimenta la vergüenza, la autora austríaca explora con agudeza las ambivalencias y las estructuras fundamentales que yacen en esa vivencia. Con su análisis se muestra que la vergüenza no es una reacción a un estímulo. Tampoco se puede decir que en todos los casos en que se actúa para evitar avergonzarse o como consecuencia de la vergüenza, se actúe irreflexivamente o bajo la sujeción a normas. Al contrario, Rinofner-Kreidl sostiene que el ejercicio de la autonomía surge con la participación ineludible de vivencias de reconocimiento interpersonal, cuya experiencia no se justifica suficientemente como la apropiación irreflexiva de normas, pues el reconocimiento es una vivencia puramente espiritual. La autora concluye que son justamente esas vivencias de reconocimiento las que permiten que las personas experimenten vergüenza. De este modo, su ensayo sostiene la intrínseca relación entre autonomía individual y socialidad; es decir, para la autora, la relación de interdependencia con otros actores morales es una de las condiciones de la ejecución de la autodeterminación, en tanto que esa ejecución está *envuelta* en valoraciones constituidas intersubjetivamente, sin que ello implique marginar toda posibilidad de reflexión racional.

Por su parte en "Emoción y moral: el caso de la envidia" Ingrid Vendrell Ferran explora el caso concreto del fenómeno de la envidia para aclarar las relaciones entre afectividad y moral. En la primera parte de su ensayo va recorriendo las características centrales del sentimiento, que caracteriza como una reacción de índole negativa frente a su objeto, en este caso, un sujeto que posee ciertos valores o bienes que son deseados por el que envidia. En ese sentido, la envidia surge en un horizonte de impotencia, de inseguridad y de inferioridad. Analiza las relaciones que la envidia guarda con otros sentimientos como la soberbia, el odio y los celos, por ejemplo; así como la relación que guarda con los sentimientos en los que puede transformarse, como el deseo de venganza o el resentimiento. La catalana también se ocupa en poner de relieve que la envidia, como toda vivencia afectiva, es un fenómeno corporal. De ahí que, a partir de afirmar la esencialidad corporal de la vida afectiva, dedica un breve apartado a describir los fenómenos corporales que caracterizan a la vivencia en cuestión.

Explorar su complejidad le permite distinguir la envidia de una emoción básica

y afirmar su estatuto de emoción moral que tiene como condición la existencia de valoraciones de la persona que vive la envidia hacia sí misma y hacia sus semejantes (p. 224). Vendrell Ferran dedica un apartado a explorar las condiciones intersubjetivas que permiten la vivencia, enfatizando que más que el deseo del bien que otro posee, la condición fundamental que yace a esa vivencia es una relación intersubjetiva de comparación. Su carácter moral radica justamente en que la vivencia devela un registro específico de valoraciones en el entramado de relaciones interpersonales: la comparación que efectúa el envidioso le manifiesta su condición de inferioridad frente al que envidia.

Para profundizar en el vínculo entre la vivencia y la vida moral, la autora remite a las descripciones que Scheler, Zambrano y Biemel hacen de la envidia. Luego concluye con la descripción de los criterios de comprensión de la función moral de las emociones, tomando como guía la caracterización de la envidia realizada previamente.

"El orgullo como disimulación de sí mismo y rechazo del mundo" es un ensayo, traducido del inglés por Alan Savignano, donde Anthony Steinbock muestra los rendimientos de la fenomenología trascendental para el análisis de la vivencia concreta del orgullo, así como todas las implicaciones subjetivas e intersubjetivas que conlleva esa experiencia. La idea central es que, aunque la vivencia del orgullo tiene como condición *sine qua non* el carácter esencialmente interpersonal de la vida, esta vivencia es una resistencia al vínculo interpersonal que lo posibilita y, en ese sentido, es una vivencia que tiende a rechazar la contribución de los otros al surgimiento del sentido en el horizonte del mundo y en el horizonte del tiempo. Es decir, el orgullo es un intento de negación del rol de los otros en el propio proceso de autoconstitución personal. Pero paradójicamente, aunque el orgullo es una vivencia que conlleva cierta auto-referencialidad, también es incapaz de revelar auténticamente la subjetividad de quien lo experimenta.

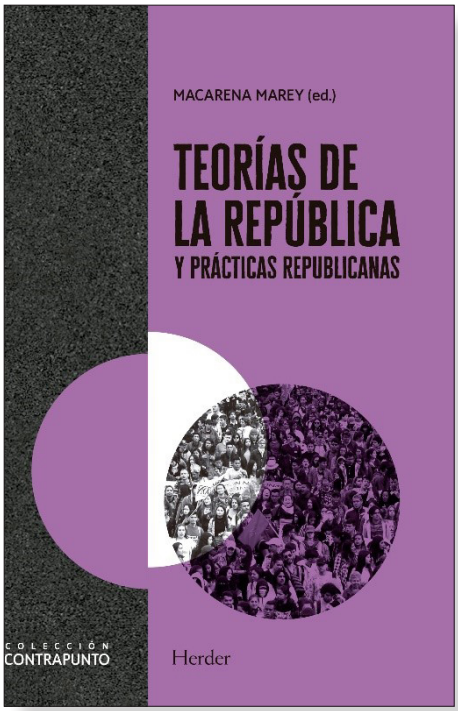
En su análisis, Steinbock coloca en una relación análoga la vivencia del orgullo con las vivencias típicas de la actitud natural. Mientras que quien vive las segundas es incapaz de indagar en el surgimiento del sentido de la realidad en general, es decir, es incapaz de *notar* que, en el proceso de constitución, su propia subjetividad es *fuente* de sentido. El orgullo es una vivencia incapacitante también puesto que viviendo en él y en presencia del mundo y de los otros, la subjetividad que lo experimenta se vive como la principal, única o predominante fuente de sentido. El autor estadounidense, pone énfasis en el sentido de la reflexión fenomenológica sobre esta vivencia concreta, pues aquella no sólo pone de relieve el fatal error epistémico-ontológico en el que se funda la pretensión del orgullo, sino que también permite señalar que la vivencia de la *representación* es insuficiente para superarlo: reconocer mi orgullo no significa la posibilidad de salir de él.

A lo largo de esta reseña se ha señalado la profundidad y el valor que los estudios fenomenológicos aquí reunidos tienen; todos ellos abonan a la tarea de comprensión integral de la vida humana en general, y la afectividad y la acción en particular. A partir del comentario de las ideas centrales de este libro es manifiesto el valor de la obra que, a mi

juicio, radica en dos cosas: en primer lugar, que en él se ha logrado mostrar la primordialidad de la afectividad de la vida humana sin que eso conlleve sucumbir al irracionalismo, pues las descripciones hechas en el libro permiten hablar de una *razón afectiva* irreductible a la *razón lógica*. En segundo lugar, el contenido del libro muestra que de hecho es posible hacer una investigación filosófica rigurosa sobre las muy variadas vivencias de la esfera afectiva de la conciencia y que la fenomenología es una disciplina que ofrece herramientas conceptuales y metodológicas insuperables para esa tarea. En ese sentido, este libro es un recurso indispensable para los interesados en la afectividad y es muy posible que sea uno de los muchos estudios en español que, en un futuro cercano, se lleven a cabo con la máxima seriedad sobre una dimensión tan enigmática y apasionante como lo es la afectividad.

¿Qué se hace en nombre de la 'República'?

MALENA MAIA ANTMANN
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Marey, Macarena (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021, 392 pp.

Recibida el 20 de Junio de 2022 - Aceptada el 20 de Julio de 2022

Uno de los méritos de *Teoría de la república y prácticas republicanas* radica en actualizar una premisa que, si bien sencilla, se ve a menudo eclipsada por las prácticas vigentes en nuestros claustros académicos: el pensamiento y las teorías políticas son indisociables de nuestras prácticas concretas. A contrapelo de la inflación que sufrió el término "república" a partir de su *revival* a finales del siglo pasado –que amenaza con volverse una abstracción en cada una de sus aplicaciones a nivel práctico e historiográfico– los textos reunidos en este volumen se proponen revisar los marcos epistémicos y las condiciones pertinentes para devolver al republicanismo su capacidad operativa. El volumen nos recuerda, de este modo, que la polisemia de los términos políticos puede hacer algo más que estancarse en la rígida disquisición de los pruritos conceptuales. En un contexto histórico signado por el avance de los neoliberalismos a nivel económico y la des-democratización en el orden social y político, el "republicanismo" pasó a ser parte del acervo de sectores conservadores. Desempolvar la histórica tradición republicana -que cabe declinar en plural- sirve para disputar el contenido normativo de dichas teorías y ponderar su capacidad explicativa en nuestro presente.

Una de las características sobresalientes del presente volumen es su capacidad para desmontar las operaciones teóricas del canon hegemónico: el diálogo crítico que María Julia Bertomeu y Elías José Palti mantienen con la teoría neorrepublicana de Phillip Pettit constituye un ejemplo virtuoso. El rechazo unánime a una metodología formalista y ahistórica vuelve complementarios ambos ensayos. Con un gesto irónico digno de atención, Palti señala que la metodología formalista de Pettit fragua la historicidad específica del republicanismo,

a la vez que reduce todo el pensamiento político a una simple cuestión de ingeniería técnica e institucional. La renuncia a toda reflexión ulterior sobre los modos de institución de la legitimidad y la determinación del sujeto de la soberanía -problemas que Palti considera fundamentales- neutraliza la dimensión conflictiva de lo político. De forma análoga, Bertomeu ataca la idea de 'libertad' republicana que construye Pettit. Este último reduce la "dominación" a móviles intencionales, subjetivos. Por ello, asegura Bertomeu, es incapaz de explicitar el carácter estructural de la opresión: omite las mismas bases materiales y morales en las que se instituye la agencia. Ambos autores coinciden en el consecuente vaciamiento del potencial normativo y crítico del republicanismo en manos de Pettit: su teoría, una simple consagración apologética de las relaciones sociales vigentes.

Se abre, con ello, un interrogante que persiste a lo largo de las páginas del libro: ¿qué sentido tiene renunciar a toda reflexión sobre la legitimidad y el sujeto de la soberanía? ¿Cuál es la pertinencia de una teoría que carece de fuerza explicativa para dar cuenta del carácter estructural de la injusticia que sirve a los intereses de clase, raza y género? La necesidad de construir una teoría normativa, enraizada en nuestras experiencias y orientada hacia la praxis abre la cuestión sobre lo que aún pueda aportar el republicanismo. En esta línea, Bertomeu apuesta por un "republicanismo radical y plebeyo", que explicite el carácter sistémico de la dominación enraizada en la propiedad. También Cristián Sucksdorf propone un análisis de cuño marxista del republicanismo. Sobre todo, buscará recuperar su potencial crítico para disputar el elemento teológico-político que subsume las relaciones sociales en nuestro presente histórico: la mercancía. El republicanismo que auguran estas páginas se quiere y se proclama socialista.

Si bien hay lecturas más moderadas del republicanismo en el libro, la actualidad de su contenido normativo es un tópico recurrente. La incompatibilidad entre desposesión material y libertad republicana sirve como punto de partida para pensar el diálogo entre el feminismo y el republicanismo que busca Aylinn Torres Santana. Por su parte, María Victoria Costa propone valorizar el contenido robusto y propositivo de la noción pettitiana de libertad, a la vez que señala los sesgos del autor para comprender el caso concreto de la migración. Santiago Ortíz Leroux, por otro lado, busca rescatar la tesis normativa del gobierno de la ley en la que destaca su vocación democrática y capacidad para la contención de elites. Este artículo, no obstante, culmina con un interrogante: ¿cómo conciliar la inadecuación entre el carácter ideal-normativo de la teoría republicana y la práctica históricamente situada?

También Laura Quintana busca pensar cuáles son las condiciones prácticas necesarias para que el republicanismo cumpla su vocación democrática. No obstante, con vistas a dicho fin, la autora reclama una perspectiva no-estadocéntrica: coloca en primer plano aquellos espacios que exceden la organización estatal y su injerencia en los mecanismos de ampliación de derechos. Su aporte se complementa, de esta forma, con uno de los argumentos del ya citado ensayo de Palti: la reducción de toda teoría política a la ingeniería institucional puede perder de vista aquellas instancias que exceden el poder instituido en el Estado y clausurar la problematicidad inherente al ámbito de lo político.

Por último, el volumen consta de interesantes aportes en el campo historiográfico.

El diálogo crítico que Luciana Cadahia y Valeria Coronel mantienen con el giro decolonial apunta precisamente en este sentido. Las autoras se preguntan por el marco epistémico pertinente para abordar los fenómenos de dominación colonial y segregación en estas latitudes. En lugar de realizar una crítica a la modernidad y al Estado -tal como hace la ontología europea y reproduce la teoría decolonial- las autoras proponen exhumar el archivo histórico y la apropiación de los republicanismos en nuestras costas. Se trata, para ellas, de alumbrar la heterogeneidad constitutiva de nuestros pueblos, en vez de replicar una representación romantizada, depurada de todo contenido político de nuestro pasado. La reconstrucción que Fernando Peycheux elabora de la obra de Bartolomé de Las Casas y Félix Guamán Poma de Ayala ilustra este punto. La lectura filológica y rigurosa muestra que estos autores no se limitaron a imitar la teoría política de sus contemporáneos. Por el contrario, en la frontera colonial, el republicanismo sirvió como arma para disputar la autonomía de los pueblos amerindios y denunciar las barbaridades e hipocresías de los colonos. También Julio César Guanche alumbra la apropiación del liberalismo y republicanismo en los albores de la independencia cubana. El historiador nos conduce por las distintas etapas del constitucionalismo en Cuba y, a través de su lente crítica, abre la pregunta acerca de cuáles son las condiciones para establecer una República 'con todos y para el bien de todos'-como quería José Martí-.

La atención pormenorizada a la historia aún puede alumbrar perspectivas inusitadas de los acontecimientos y autores más revisitados. Este es el caso de los artículos de Pablo Facundo Escalante, Eugenia Mattei Pawliw y Gabriela Rodríguez Rial. Las últimas dos autoras trazan un paralelismo entre dos tradiciones: la florentina, de Maquiavelo y Guicciardini, y la estadounidense, de Hamilton y Madison. Las convergencias que despuntan en el tratamiento de los afectos en los cuatro autores desarticulan la matriz dicotómica de la que se sirve la historia conceptual para abordar estas teorías. Muestran, con ello, que la clasificación en compartimentos estancos de los pensadores -conforme al signo político conveniente- y la polarización en la política conduce a la esclerotización del pensamiento. Las operaciones discursivas, historiográficas, no son inocentes -también nos recuerda Escalante-. Su lúcida revisión histórica de la Revolución Francesa pone en cuestión el limitado sentido que la historiografía oficial le confirió al republicanismo. La interpretación que propone de los acontecimientos que se desarrollaron a partir de 1789 alumbra la ruptura en el campo revolucionario francés con una noción fuerte de libertad -incompatible con la monarquía y la riqueza- y la posterior institución de la función regia como garante del orden y la propiedad. De esta forma, pone a la luz las distintas estrategias políticas de las que aún se sirve el liberalismo para limitar en la práctica la participación popular a la vez que se identifica discursivamente con la forma de gobierno republicana. El carácter inconcluso de los proyectos emancipatorios franceses nos recuerda que la historia no tiene por función "conservar el pasado, sino cumplir sus esperanzas" -como dijeran Adorno y Horkheimer-.

En suma, hemos esbozado sumariamente algunos de los diálogos posibles que se abren en *Teorías de la república y prácticas republicanas.* No son los únicos ni serán los últimos. Los múltiples recorridos históricos y geográficos que traza el libro -desde la Florencia renacentista, a la constitución de Estados Unidos, Cuba o Haití- son también

caminos teóricos. Los republicanismos alternativos que se esbozan -plebeyo, democrático radical, populista- abren horizontes de nuestra agencia. Se trata, en otras palabras, de hacer y deshacer la tradición para evitar la clausura de nuestra imaginación política. Después de todo, como señala Macarena Marey en su prólogo al libro: "Las disciplinas teóricas académicas que versan sobre la política y lo político son muchas veces mapas que nos orientan en las disputas por los sentidos y en los que cada concepto, idea y término son a la vez, campo de batalla, varita mágica, piedra filosofal y reliquia santa. Los territorios de esos mapas son las prácticas políticas concretas, históricas y cotidianas, dispersas a lo largo, ancho y profundo de los medios de comunicación, los pasillos de los edificios institucionales, las calles, plazas, las redes sociales, las comunidades (barriales, locales, nacionales y transnacionales), las mesas familiares y los comedores populares" (p. 23).

De la epistemología al neoliberalismo como problema.

Revisitando la filosofía francesa contemporánea

LEONELA INFANTE
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN GINO GERMANI - FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA).



Reseña de Cormick, Claudio Javier et al., *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2020, 248 pp.

Recibida el 21 de marzo de 2022 –
Aceptada el 15 de abril de 2022

El libro colectivo *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas* se estructura en ocho capítulos que abordan algunas matrices que hacen al campo de la filosofía francesa contemporánea.

El lector se encontrará con autores que ocupan un lugar preponderante en la filosofía contemporánea, como así también, en las ciencias sociales. Entre ellos se reconocerán a renombrados pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze, Lévi-Strauss, Michel Foucault, Guy Debord, Giorgio Agamben y Jacques Rancière. El libro explora sus propuestas filosóficas dando cuenta de sus núcleos comunes de pensamiento, sus coincidencias y, principalmente, sus divergencias conceptuales.

Los filósofos franceses contemporáneos cuestionaron los conceptos y las perspectivas de la filosofía moderna, elaborando conceptualizaciones que abrieron el horizonte a novedosas respuestas teóricas y metodológicas ante las inquietudes de su tiempo. La influencia de sus corrientes tendrá impacto a lo largo de todo el siglo XX, sobresaliendo particularmente a partir de la segunda posguerra. Enmarcados por regímenes totalitarios, la Guerra Fría y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, estos pensadores cuestionaron los presupuestos de la filosofía moderna, discutiendo con las tradiciones de la filosofía alemana –especialmente de tradición hegeliana y marxista. En paralelo, tanto la fenomenología trascendental como el estructuralismo se verán reformulados y llevados a desplazamientos metodológicos y ontológicos.

Los trabajos que componen el libro recapitulan y actualizan interrogantes desarrollados por la filosofía francesa contem-

poránea. Los autores son, en su mayoría, investigadores, profesores, doctores y doctorandos en Filosofía, provenientes de diversas instituciones académicas.

En el primer capítulo, "Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico", se aborda el conflicto entre los argumentos merleaupontyanos "de principio", y los de carácter empírico de la filosofía anglosajona. Claudio Cormick parte de una recapitulación de la literatura fenomenológica de Merleau-Ponty dedicada al análisis de las capacidades y estrategias cognitivas contra los argumentos del escepticismo. La reivindicación de la confiabilidad de los *sentidos* no ignora la *falibilidad* humana; sin embargo, las fallas en las prácticas cognitivas no pueden circunscribirse al planteo de las experiencias como erróneas o falsas. Las fallas cognitivas solo pueden tener entidad dentro de nuestro propio marco de lo cognoscible. Así, quedan desautorizadas las descalificaciones de la vida cognitiva. El argumento del escepticismo resulta injustificable porque la pregunta sobre la confiabilidad de las capacidades cognitivas como "conducentes a la verdad" es un sinsentido. Las capacidades cognitivas humanas son, "de principio", fiables, independientemente de la evidencia científica; no se apoyan sobre verdades contingentes. El segundo argumento discutido es el enfoque del confiabilismo evolucionista que propone, en contraste, una fundamentación empírica de la fiabilidad de las capacidades cognitivas humanas. Filósofos como Quine y Fodor partirán de datos contingentes, lo cual presupone que nuestras facultades cognitivas *podrían* ser descritas, inteligiblemente, como *no* confiables. Las respuestas al escepticismo vuelven sobre-determinada la cuestión de por qué se puede confiar en nuestras prácticas cognitivas.

En el segundo capítulo, "La fundamentación temporal de la espacialidad en *Sein und Zeit* a partir del análisis merleaupontyano del tiempo y el espacio", Mario Martín Gómez Pedrido analiza la espacialidad específica del Dasein fundamentada en su temporalización, no explicitada por Heidegger. El autor retoma el tratamiento de Merleau Ponty sobre el tiempo en la *Fenomenología de la Percepción,* para explicitar la articulación tiempo-espacio inconclusa en la obra de Heidegger. La orientación espacial originaria del Dasein es posible por su previa temporalización. No obstante, a pesar de que el espacio no es ontológico como el tiempo, no se deriva que el espacio sea un efecto del tiempo originario extático horizontal, y que no tenga relación en la fundamentación de la estructura del ser del Dasein. Empero, Heidegger advierte que no hay un paralelismo entre tiempo y espacio, no es una relación de doble determinación. Por tanto, se vuelve central la explicación de la fundamentación temporal del espacio entendida como una relación de acoplamiento. Siguiendo este hilo, Gómez Pedrido clarifica que en la obra de Merleau-Ponty no hay una sección que relacione la particular relación entre tiempo y espacio, aunque propone cierta equivalencia. Para ello, plantea la articulación entre subjetividad-tiempo y espacio. Entender el tiempo como sujeto, al sujeto como tiempo, y reconocer que la subjetividad es orgánicamente espacial, permite comprender el específico acoplamiento entre tiempo y espacio, sin que este último resulte un fenómeno derivado del tiempo.

En "Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana", Ana Sorin propone atender a lo que tienen de fundamental de los ensamblajes filosóficos de J. Derrida

y E. Lévinas frente a las imputaciones de una suerte de amalgama de sus filosofías. El punto de inicio es las tempranas lecturas que ambos filósofos hicieron de la fenomenología de Husserl. En primer lugar recorre las críticas de Lévinas a Husserl en *La teoría fenomenológica de la intuición*. En segundo lugar, aborda *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* de Derrida. Aunque la distancia temporal entre ambas obras expresa una distancia generacional filosófica entre ambos autores, las mismas pueden leerse en diálogo y resultan esclarecedoras para dar cuenta de su desarrollo conceptual. Para la autora, la distancia que media sus pensamientos se entiende a partir de las nociones de exterioridad absoluta y de contaminación inerradicable, las cuales llevan a modos diferentes de discutir la tradición. Por tanto, a partir de sus distancias resulta posible acercarlos por sus semejanzas acerca de la alteridad.

En "El desarrollo de una contradicción. Deleuze y la sustancia de Spinoza", Rodrigo Steimberg toma como punto de partida la filosofía de Deleuze como uno de los pilares de la apropiación crítica que se hizo de Hegel a mediados del siglo XX en Francia. Para ello retoma las lecturas de Spinoza realizadas por Deleuze con el objetivo de comprender la sustancia spinozista. El concepto de distinción formal que Deleuze recupera de la filosofía de Spinoza resulta relevante porque da cuenta de la relación entre la unicidad y la infinita diferenciación de la sustancia. Deleuze vincula univocidad, inmanencia y expresión, siendo la expresión, la forma específica en la que se articulan las determinaciones de la sustancia. En su exposición, Steimberg recorre en primer lugar la categoría de univocidad, seguido por la noción de expresión. Tras los dos primeros apartados, se abre el punto central de su escrito, el cual se resume en una serie de preguntas acerca de aquello que diferencia a los seres específicos y la univocidad del ser en convivencia con la distinción de los seres. Finalmente, problematiza la categoría de distinción formal, que conlleva a develar el carácter dialéctico de la sustancia spinozista. La conceptualización de la sustancia como única y múltiple a la vez da cuenta de que su determinación es una negación, es decir, el desarrollo de una contradicción. Paradójicamente, y a pesar de los intentos de Deleuze, el carácter dialéctico de la sustancia spinozista lo aproxima a Hegel.

En "Los colores del materialismo: estructuralismo, materialismo y música en Lévi-Strauss", Oriana Secci considera que en la disputa de Lévi-Strauss con el pensamiento musical de su época habita una definición del materialismo. Como parte de la tradición materialista es en la "Obertura", la introducción al proyecto de las *Mitológicas*, donde se expone su pensamiento estructural. Lévi-Strauss encuentra en el lenguaje musical el modo de analizar los mitos: para él, ellos tienen que ser leídos como pentagramas. De este modo, se pone en evidencia la producción de sentidos al trazar la mediación entre el pensamiento lógico y la percepción estética. Una vez presentada la definición de materialismo, la autora expone algunos puntos en torno a la cuestión del sentido. En este punto, queda reforzada la oposición de Lévi-Strauss con la música serial, en tanto es una música del procedimiento que pretende prescindir del sentido.

En el sexto capítulo, "Reflexiones en torno a la arqueología foucaulteana del saber. Hacia una crítica de las formas de objetivación", Iván Gabriel Dalmau indaga en la arqueología foucaulteana de los saberes sobre "lo humano", revisitando el tipo de crítica del discurso epistemológico acerca

del problema de la objetividad cognoscitiva en las ciencias humanas. Dalmau plantea como hipótesis que Foucault no tiene como objetivo una problematización normativa de las ciencias humanas. La arqueología pretende interrogar a los saberes en su historia efectiva, dando cuenta de las condiciones de posibilidad de los discursos científicos. Busca explicitar la imbricación entre lo epistemológico y lo ontológico-político sobre la problematización del saber. Para ello, en primer lugar explora la filosofía como actividad de diagnóstico, a través de la reconstrucción del trabajo de archivo foucaulteano sobre las ciencias humanas. Entendiendo que la práctica arqueológica es un trabajo de archivo de las prácticas discursivas, la relectura del "archivo de Foucault" aborda modos históricos de constitución de la relación sujeto-objeto, es decir, las condiciones de posibilidad de su constitución como figura epistemológica. Este último planteamiento se profundiza en el segundo apartado, el cual se dedica a la consideración de las ciencias sociales en tanto saberes, retomando la arqueología de las formas de objetivación. Como resultado, por un lado, se encuentra una filosofía analítica de la verdad que se interroga por las posibilidades de una teoría del conocimiento de límites infranqueables, habilitando una crítica normativa acerca de la objetividad; por otro, la perspectiva foucaulteana de la filosofía como actividad de diagnóstico. Se propone, en lugar de partir de formas objetivas de abordar los objetos de conocimiento, problematizar las formas de objetivación que contribuyen a la constitución ontológica-política de la actualidad. Finalmente, el autor plantea un interrogante para pensar la forma que adopta actualmente el discurso neoliberal en América Latina. Con el fin de no caer en el tipo de racionalidad que se cuestiona, es necesario un trabajo arqueológico que discuta la constitución del discurso político neoliberal. Este interrogante será tratado específicamente en el siguiente capítulo.

En "Neoliberalismo y crítica social. Breve historia de una larga adversidad" Pablo Martín Méndez plantea, en sintonía con la propuesta teórica epistemológica del capítulo precedente, la necesidad de cuestionar la adversidad axiomática entre el pensamiento neoliberal y el pensamiento crítico social. Los contextos de emergencia de los enunciados, las estrategias discursivas y sus prácticas conforman una singular constelación de elementos que crean y recrean la relación adversativa entre la filosofía neoliberal y el pensamiento crítico. Son estas prácticas las que deben ser analizadas en sus formas de distinción, apreciación y valoración epistemológico-política. La propuesta del autor no es un recorrido por el pensamiento y la teorización neoliberal comprendida simplemente como una doctrina económica. Son las prácticas y las estrategias discursivas que devienen en un marco de inteligibilidad el objeto de estudio que permite deslumbrar que el neoliberalismo es, efectivamente, un proyecto social y cultural. Es este punto lo que convierte al problema del conocimiento neoliberal en una cuestión de índole filosófica. En el primer apartado se plantea el interrogante por los límites del conocimiento humano desde la filosofía neoliberal. La reconstrucción busca comprender el neoliberalismo como parte del reconocimiento de las distinciones sobre los límites legítimos del conocimiento. A través de las posturas de Friedrich Hayek, los economistas alemanes de la Escuela de Friburgo y el "ordoliberalismo", Wilhelm Röpke y Walter Eucken, que a su vez se inscriben en tradiciones del pensamiento como las de Popper, Kant, Husserl, Weber, Heidegger o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el autor da

cuenta del carácter criticista y los alcances de intervención gubernamental que tiene el neoliberalismo. En el siguiente apartado desarrolla los posibles efectos que tienen estas distinciones sobre la crítica social. Finalmente demuestra que la enemistad entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico no parte de una dicotomía abstracta sino de prácticas discursivas y no discursivas. El neoliberalismo funciona como un límite para el pensamiento al transformarse en una filosofía del poder; es allí donde el pensamiento crítico tiene la tarea de visibilizar su capacidad de producir realidad.

En el último capítulo, "Espectáculo y emancipación. Sobre los usos de la imagen", Natalia Taccetta explora algunas particularidades que hacen a la noción de espectáculo figurada en la obra de Giorgio Agamben. Vinculada a su teoría del poder soberano pensado en la acción política contemporánea, este abordaje se encuentra en diálogo directo con la idea de emancipación desde la perspectiva de Jacques Rancière. Ambos, a su vez, dialogan y confrontan con el pensamiento de Guy Debord y su identificación de la democracia actual como sociedad del espectáculo. Este concepto resulta fundamental para Agamben, dado que le permite explicar el movimiento de la democracia contemporánea. Partiendo de los supuestos foucaulteanos de su genealogía de la gubernamentalidad, Agamben analiza la articulación entre poder como gobierno y gestión eficaz, por un lado, y como majestuosidad ceremonial y litúrgica, por el otro. La autora reconstruye esta relación para explicar cómo se produce la maquinaria biopolítica occidental a partir de dos esferas onto-políticas diferenciadas. La noción de aclamación resulta predominante, ya que de ella se desprende el carácter performativo, donde se perciben los gestos y los signos del poder. El espectáculo _–definido como el régimen de la imaginación y lo sensible que se valida en las aclamaciones de la opinión pública y se transmite por los medios de comunicación– tiene en su centro la contemplación pasiva y el aislamiento de los individuos. Los caminos para pensar realidades anti-espectaculares se constituirían a partir de mostrar imágenes de "situaciones". Frente al arte contemporáneo y la función crítica, Rancière se cuestiona las posibilidades de emancipación frente al neoliberalismo a partir de la noción de espectáculo como alienación. La autora nos propone interrogar las críticas de Rancière y analizar las correspondencias, o no, que tiene con la propuesta de Debord. Finalmente, la apuesta y la propuesta del capítulo es pensar en nuevas formas, aunque sean contingentes, de emancipación.

El libro presenta a los filósofos contemporáneos de habla francesa como interlocutores de la filosofía moderna. Sin ser un libro sobre la historia de la filosofía francesa, las discusiones reunidas dan cuenta de la influencia del contexto temporal y geográfico que hacen a las principales inquietudes del pensamiento de dichos filósofos. El abordaje arqueológico del *corpus* del conocimiento generado por las distintas tradiciones filosóficas resulta un hilo conductor que acompaña todo el libro. En los ocho capítulos se desarrollan relecturas y renovaciones del debate filosófico en torno a las formas de concebir el conocimiento, la relación sujeto-sociedad, la construcción de discursos legítimos y dicursos no legítimos, de las prácticas, valoraciones y significaciones que hacen a la inteligibilidad de marcos de referencias de los sujetos. A su vez, la escritura de los autores promueve estrategias de lecturas que movilizan modos de deconstrucción de los pares conceptuales que atraviesan a la filosofía francesa contemporánea. Su originalidad

no se reduce a la ya innovadora relectura de aristas que hacen a la articulación entre autores y conceptualizaciones del contexto francés del siglo XX. Quienes consulten este libro encontrarán la invitación a reflexionar acerca de novedosos interrogantes para pensar tanto las particularidades del presente, como la complejidad de diversos contextos geográficos. El enfoque del libro pretende abordar de manera enfática los propios argumentos de validez sobre el conocimiento, resultando por ello un interesante aporte para el análisis de los clásicos debates de la filosofía francesa contemporánea.

normas y políticas editoriales

Ideas[15-16]
[15-16] Revista de filosofía moderna y contemporánea

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse acompañadas de una Declaración de originalidad y carácter inédito del trabajo, completada y firmada por el/la autor/a. La Declaración puede descargarse AQUÍ

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
5. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
6. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
7. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
8. Bibliografía.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda “AUTOR”.

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, centrado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

  Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.[1]

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, Cf. infra, "Modo de citar").

Ej.: Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

  Ej.: Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.
- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, en orden alfabético según apellido del autor, todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada. Si se menciona más de una obra del mismo autor, no se repite el nombre, sino que se lo reemplaza por tres guiones (–––).

Modo de citar:

Libros:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Capítulos de libros / Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), "Título entre comillas" en Referencia al libro (como se indicó arriba), pp. XXX-XXX.

Ej.:

Beiser, Frederick, "The Enlightenment and Idealism" en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), "Título entre comillas" en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., "Jahvé, Sion, Schmitt. Las tribulaciones del joven Strauss" en *Deus Mortalis*, Nº 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), "Título entre comillas" en *Nombre de la revista en cursiva* [en línea], volumen/número, año, pp. XXX-XXX si corresponde. Consultado el dd/mm/aaaa. URL: xxx.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, "A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia" en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], Nº 5, 2012. Consultado el 16/03/2015. URL: http://ref.revues.org/263.

Pautas específicas para reseñas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título de la reseña (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 pp.

5. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).

- No deben incluirse notas al pie.
- Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente "p.", seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.
- Se debe adjuntar foto de portada (a 300 dpi).

Pautas específicas para crónicas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título, que debe ser el nombre del evento del que trata la crónica (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
5. El primer párrafo debe ser de carácter informativo, indicando el qué, cuándo y dónde del evento cronicado.
   - No deben incluirse notas al pie.
   - Se debe adjuntar material gráfico (a 300 dpi): fotos del lugar de realización, conferencias, etc.
   - Cada imagen debe ir acompañada de un breve epígrafe.

NOTA: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

Políticas Editoriales

Sistema de arbitraje

Se someten a arbitraje los textos publicados en las secciones "Artículos" y "Reseñas". Estas contribuciones son sometidas en primer lugar a una evaluación preliminar por parte del Grupo Editor, donde se rechazan aquellas que no se ajustan a los parámetros formales y estilísticos, así como tampoco a los criterios globales necesarios para su publicación en la revista. A continuación, son sometidas a un doble referato ciego por parte de evaluadores externos a la revista y reconocidos especialistas en el área pertinente. La evaluación se realiza sobre la base de una grilla acorde a los estándares académicos vigentes. Cada contribución puede ser considerada: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones accesorias, publicable con modificaciones sustanciales o no publicable. En caso de que ambos dictámenes la consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes la consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen la considere no publicable, se envía el texto a un tercer evaluador cuyo dictamen definirá si es en efecto no publicable. En los otros casos, se solicita al autor que cumpla con las modificaciones de ambos evaluadores (o de uno sólo de ellos, en el caso de que un dictamen no considere necesarias modificaciones). En el caso de que las modificaciones fueran sustanciales, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones "Artículos" y "Reseñas" son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor CC BY-SA 4.0. Vale

decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplagios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí donde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

