

Ideas⁶

⁶Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

Spinoza, vida secreta

DIEGO TATIÁN

La primera Elegía de Duino, proclama de una estética de lo siniestro

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

¿Qué es un hábito?

ESTEBAN A. GARCÍA

Hacia una problematización de la crítica arqueológica del saber dentro del marco de la configuración actual del "archivo Foucault"

IVÁN GABRIEL DALMAU

Los límites del pensamiento conceptual

RUDOLF BERNET

márgenes

El otro como límite de la interpretación

FLORENCIA ABADI

Jan Patočka: la disidencia filosófica

JORGE NICOLÁS LUCERO

crónicas

I Jornada de Debate RAGIF

¿Qué es hacer filosofía hoy?

Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze

debates

El sujeto que retorna

en su fisura

FRÉDÉRIC RAMBEAU

reseñas

Sobre la técnica

Diccionario de la filosofía

crítica kantiana

Ideas y perspectivas

filosóficas

Cuerpo, intuición y

diferencia en el pensamiento

de Gilles Deleuze

Spinoza



Ideas⁶

Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en *The Philosopher's Index*

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 3 - Número 6

noviembre de 2017 - abril de 2018

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

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 – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Mariano Gaudio

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Verónica Kretschel

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

Natalia Lerussi

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Rafael Mc Namara

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Matanza – Argentina)

Andrés Osswald

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

Sandra Viviana Palermo

(Universidad Nacional de Río Cuarto, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina)

Matías Soich

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

María Jimena Solé

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

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



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.

GRUPO COLABORADOR

Lucía Gerszenzon

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Alejandro Lumerman

(Universidad Nacional de Lomas de Zamora – Argentina)

Laura Martín

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Pablo Moscón

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Pablo Pachilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires, Paris VIII)

Gonzalo Santaya

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Alan Savignano

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

Micaela Szeftel

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel/ Universiteit Gent – Bélgica)

Fernando Bahr

(Universidad Nacional del Litoral – Argentina)

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)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia – España)

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)

Vicente Serrano Marín

(Universidad Austral de Chile – Chile)

Diego Tatián

(Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)

Roberto Walton

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Jason Wirth

(University of Seattle – Estados Unidos)

editorial PÁGINA 6**artículos** PÁGINA 11

1. Spinoza, vida secreta
DIEGO TATIÁN PÁGINA 12
2. La primera *Elegía de Duino*, proclama de una estética de lo siniestro
VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ PÁGINA 26
3. ¿Qué es un hábito?
ESTEBAN A. GARCÍA PÁGINA 40
4. Hacia una problematización de la crítica arqueológica del saber dentro del marco de la configuración actual del “archivo Foucault”
IVÁN GABRIEL DALMAU PÁGINA 72
5. Los límites del pensamiento conceptual
RUDOLF BERNET PÁGINA 92

márgenes PÁGINA 121

1. El otro como límite de la interpretación
FLORENCIA ABADI PÁGINA 122
2. Jan Patočka: la disidencia filosófica
JORGE NICOLÁS LUCERO PÁGINA 128

crónicas PÁGINA 137

1. I Jornada de Debate RAGIF ¿Qué es hacer filosofía hoy?
ANABELLA SCHOENLE PÁGINA 138
2. Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 143

debates PÁGINA 147

1. El sujeto que retorna en su fisura
FRÉDÉRIC RAMBEAU PÁGINA 148

reseñas PÁGINA 157

1. Más allá del principio hipertélico. La técnica como estética ampliada
NOELIA BILLI, GUADALUPE LUCERO PÁGINA 158
Reseña de Simondon, Gilbert, *Sobre la técnica (1953-1983)*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Cactus, Buenos Aires, 2017, 448 pp.
2. Diccionario Kant en castellano
NATALIA LERUSSI PÁGINA 163
Reseña de Caimi, Mario, Beade, Ileana (y otras/os), *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires, Colihue, 2017, 507 pp.
3. Los senderos de la filosofía y el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento
NICOLÁS SAN MARCO PÁGINA 167
Reseña de Busdygan, Daniel y Ginnobili, Santiago (compiladores), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes, 2017, 380 pp.
4. Diferencia y creación: la filosofía entre el cuerpo y la libertad
IVÁN PAZ PÁGINA 175
Reseña de Ezcurdia, José, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Ciudad de México, Editorial Itaca, 2016, 128 pp.
5. Siguiendo los pasos del hombre spinozista
NATALIA SABATER PÁGINA 185
Reseña de Cherniavsky, Axel, *Spinoza*, Buenos Aires, Galerna, 2017, 280 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 191

Normas para el envío de contribuciones PÁGINA 192
Políticas Editoriales PÁGINA 197

editorial

La posverdad está en el aire de los tiempos. Nos interpela desde la trama mediática y los más siniestros relatos del poder político. Nos fuerza a pensar, como se vio en el número pasado de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, cuando fue uno de los ejes del debate en torno a *Los espantos*. No es, por cierto, un concepto reciente. No surgió como un rayo en este tramo del siglo XXI. Podríamos rastrear fácilmente su génesis por lo menos hasta los sofistas de la antigüedad. La sentimos resonar en la célebre fórmula nietzscheana “no hay hechos, sólo interpretaciones”. La vemos latir en los mejores logros de la filosofía del siglo XX. Hay indudablemente algo de verdad en la posverdad, como hubo falsedad en los relatos de lo verdadero.

La cuestión se ha vuelto sin embargo urgente y actual. A nivel global, la posverdad es uno de los elementos que horadan sin cesar y hacen crujir el modelo hegemónico de legitimidad política: la democracia. En el griterío de los medios, en las redes sociales y en el discurso de la mayoría de los políticos, se equiparan interpretaciones del más desequilibrado nivel epistemológico. El reino de las pasiones (sobre todo esperanza y temor) constituye el ariete de batalla de todos los partidos políticos –o casi todos– y nadie duda de que son un elemento indispensable para cualquier éxito electoral. Las urnas reflejan este estado de confusión. Cualquier resultado puede surgir a la hora del escrutinio. Resultados que a veces nos aterran, como el triunfo de las derechas liberales, los nacionalismos y las ultra-derechas. Pero también algunos que nos alegran, o supieron alegrarnos, como el surgimiento de los gobiernos populares en América latina.

Los votos –a veces sólo por un puñado– definen en un comicio el destino de países, y quizás de la humanidad toda. Lo cuantitativo se hace cualitativo. ¿Cuáles son las causas que operan detrás de estos fenómenos? ¿De qué son síntomas estos resultados? ¿Hay hechos concretos o solo interpretaciones?

A nivel local, en la Argentina donde se edita esta revista, la posverdad articuló claramente el discurso oficialista en torno a la desaparición forzada de Santiago Maldonado. Se buscó deliberadamente diluir el accionar de la gendarmería entre una miríada de interpretaciones posibles (más allá de su falta de verosimilitud, sus rasgos delirantes y la falta de respeto al dolor de sus familiares y gran parte de la ciudadanía). La desaparición de Santiago Maldonado marcó el punto en el cual la violencia –que, señalábamos en el número pasado, es uno de los rasgos constitutivos de este trágico proceso político– cruzó un umbral irreversible. El proceso político se reveló como un proyecto férreo de disciplinamiento y homogeneización, que intenta sellar las fisuras y tornarse hegemónico de modo unilateral y despótico. La pregunta *¿dónde está Santiago Maldonado?* buscó silenciarse por todos los medios. La violencia física (la represión, las balas, los gritos) y la discursiva (el encubrimiento, las calumnias, tanto por parte de *trolls* anónimos como de figuras centrales del equipo de gobierno) fueron salvajes. El efecto es claro: las fuerzas de seguridad y los individuos de a pie se encuentran empoderados para dar rienda suelta a las acciones y palabras más violentas. En esta alianza entre la posverdad y la violencia, la célebre sentencia nietzscheana parece legitimar una realidad ominosa.

Se trata entonces de pensar los *límites de la posverdad*. Hacen falta criterios para que el estado de derecho se mantenga. Es decir, que la justicia no sea un privilegio de los ricos y poderosos, y que la seguridad esté garantizada para todos los argentinos: también para los jubilados que protestan, los docentes que quieren sueldos dignos, los desocupados que luchan por su pellejo, los mapuches que reclaman por sus tierras, los jóvenes que protegen su derecho a educarse y las lesbianas que se besan en la vía pública. Nos negamos a admitir que esos *derechos* tienen el mismo estatus ontológico que las fantasías nocturnas de los empleados del *call center* donde se construyen las realidades virtuales, como nos negamos a admitir que 30.000 sea sólo un número de disputa cuantitativa, como nos negamos a admi-

tir que la desaparición y posterior aparición sin vida de Santiago Maldonado sea una cuestión de interpretación. Tal es nuestra responsabilidad, como filósofos y ciudadanos.

La cuestión es plenamente filosófica y, por ello, dista de ser sencilla. Si la posverdad es vieja como los sofistas, la lucha contra ella es antigua como Platón. Parece, es cierto, poco factible seguir sosteniendo la verdad como algo que existe de manera eterna e inmutable en un ámbito inteligible. Sin embargo, entre la posverdad como negación de un núcleo último de verdad y superposición infinita de capas de apariencia, y la verdad como instancia objetiva, pasible de ser descubierta y verificada por un presunto sujeto universal, se abren una infinidad de matices. Es sin duda posible construir una noción de verdad a partir de criterios no dogmáticos, que no existen en el cielo imperturbable, sino como resultado de un proceso racional encarnado. Una verdad que sea el producto de la actividad de pensar. Que atienda a lo real, pero sea capaz de fundar el valor y tener una relación privilegiada con lo que acontece. La coherencia, la consistencia con las huellas, podrían ser sus rasgos característicos.

Esta verdad que postulamos no es ajena a la *crítica* de la verdad. Sabemos que “verdad” ha sido el modo en el cual los fuertes llaman a la interpretación que imponen con su violencia. La crítica al relativismo como indiferentismo no implica ignorar la *relativización*. No es cierto que nada vale, que *nuestro* valor no necesita valer. Los valores se construyen, pero no por ello nos son indiferentes. Existen valores *inmanentes*. Las interpretaciones no son *hechos*, pero tienen potencia, efectos y habilitan determinados modos de vida. Con cada relato, cambia nuestro modo de vida. Y eso es lo que se trata de evaluar. ¿Cómo es mi vida ahora? ¿Cuál era mi capacidad de actuar en el seno de aquel otro relato? Hay formas de vida en disputa, y por eso el conflicto permanece siempre viviente: el *polemos* es el sentido de la política y quizás, incluso, el alma misma de la cultura occidental. El marketing vende un fin del conflicto, cuando el *drama* de la existencia es la vida misma. No es extraño entonces que la lucha ensañada por eliminar el conflicto decante una y otra vez en violencia, persecución y estigmatización.

La *posverdad* es hoy el modo en el cual los poderosos imponen su interpretación (sin perjuicio de sostener, al mismo tiempo, una fe positivista en la verdad de las teorías económicas liberales y la legitimación última del valor por el mercado). El *desfondamiento*

los favorece, como alguna vez las tiranías se pararon en un *fundamento*. El efecto de la continua producción de interpretaciones sin sustento es el olvido y el desgano. Pero no podemos dejarnos arrastrar por ellos, ni por la violencia con la que se sostiene la supuesta eliminación del conflicto. Tenemos que sostener la memoria y el derecho a vivir mejor. Las Ideas son armas indispensables en esta larga batalla por el sentido. Producirlas es una tarea estratégica. Ponerlas a circular y darles consistencia como aperturas a otros modos de vida, una lucha incesante. Se trata de tejer, de urdir las tensiones en aras de unidades y movimientos, de ideas que generen nuevas realidades a partir de reivindicaciones básicas que creíamos aseguradas. Hacen falta Ideas que enamoren, que imanten, que amalgamen, que enciendan la potencia de obrar del pueblo, para enfrentar el marketing y la violencia del poder económico global. Tal es la tarea urgente que anima la labor cotidiana de quienes hacemos esta revista.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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

Spinoza, vida secreta

DIEGO TATIÁN

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

Recibido el 10 de febrero de 2017 - Aceptado el 10 de marzo de 2017

RESUMEN: En la saga que Pascal Quignard llama "Dernier royaume", el nombre de Spinoza se halla disperso en una profusión de menciones incidentales, e interviene asimismo en algunos pasajes fundamentales. El de Quignard es un Spinoza solitario, "lector", inactual, que concebía la vida buena como "vida secreta" orientada por la cautela, en contramano del Spinoza político y teórico del materialismo democrático de la multitud que ocupa el centro de buena parte de la crítica actual. Más que productos de la sociedad, las "rarezas" spinozistas que motivan la lectura quignardiana se asientan en la soledad, la amistad y la vida del pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Secreto – Cautela – Libertad de pensar

ABSTRACT: In the saga that Pascal Quignard calls "*Dernier royaume*", Spinoza's name is scattered in a profusion of incidental mentions, and also intervenes in some fundamental passages. Quignard's Spinoza is a solitary man, a "reader", untimely, who conceived the good life as a "secret life" oriented by caution, in opposition to the political and theoretical Spinoza of the democratic materialism of the multitude that occupies the center of much of the current criticism. More than products of society, the Spinozistic "rarities" that motivate the Quignardian reading are based on solitude, friendship and the life of thought.

KEY WORDS: Spinoza – Secret – Prudence – Freedom of thought

Diego Tatián es Doctor en filosofía (UNC), Doctor en ciencias de la cultura (Scuola di Altì Studi di Modena), Investigador independiente del CONICET y Profesor de Filosofía Política. Es autor de libros de filosofía y literatura. Fue director de la editorial de la Universidad Nacional de Córdoba y decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad.



En los escritos de Pascal Quignard el nombre de Spinoza aparece con frecuencia vinculado al paraíso. También al pensamiento solitario (que por pensar arriesga la muerte), a la felicidad y la beatitud viviente, a la alegría, la claridad, la *generatio*, la libido, el eros, la *pulsio*, la *libertas*, las rarezas, el alud, la debacle, lo anterior indomesticable, lo indeclinable, la lectura, la lucidez, la prudencia, el secreto...

Quignard es esencialmente un coleccionista y un recolector. El proyecto literario que desde 2002 lleva el nombre de *Último reino* consta hasta el momento de nueve volúmenes¹ que se proponen

¹ Las obras de Pascal Quignard son: *Les Ombres errantes (Dernier Royaume I)*, Paris, Éditions Grasset, 2002; *Sur le jadis (Dernier Royaume II)*, Paris, Éditions Grasset, 2002; *Abîmes (Dernier Royaume III)*, Paris, Éditions Grasset, 2002; *Les Paradisiaques (Dernier Royaume IV)*, Paris, Éditions Grasset, 2005; *Sordidissimes (Dernier Royaume V)*, Paris, Éditions Grasset, 2005; *La Barque silencieuse (Dernier Royaume VI)*, Paris, Le Seuil, 2009; *Les désarçonnés (Dernier Royaume VII)*, Paris, Éditions Grasset, 2012; *Vie secrète (Dernier Royaume VIII)*, Paris, Gallimard, 1997; *Mourir de penser (Dernier Royaume IX)*,

recoger “todo aquello que ha caído”, lo que fue aplastado por los poderes victoriosos, lo que se descentra de lo que había que hacer, lo que aspira a la sustracción, a no ser parte, a detenerse en lo que pierde y se pierde bajo el principio de que “el enemigo nunca dejará de triunfar. Ni la muerte de incrementarse. Lo que debe transmitirse es lo Perdido”.² El trabajo quignardiano es una obra de memoria paradójica (“lo que hemos olvidado no nos olvida”)³ y restitución de experiencias donde prorrumpen la condición “anterior” que vulnera al tiempo secuencial.

Mi maestro escribió en Voorburg: Estamos incluidos en la felicidad. Nuestra vida consume algo de antaño que era alegría. Todos hemos estado asociados en nuestro origen con una explosión de beatitud viviente... Reabrió la puerta del jardín. Fue excomulgado. A partir de ese día pasó a la lengua latina; a la lengua de los muertos; no escribió más que en ella; no habló más que en ella.⁴

Lo que la lengua spinozista procura nombrar es eso “que nunca termina de surgir”, lo que brota, lo que irrumpe incondicional –lo “anterior” (*le jadis*). “Spinoza: lo que nos precede es actual en nosotros. No somos más que generados por la *generatio*. Todos somos hijos e hijas del Otro anterior. *Alter invisibilis per generationem*”.⁵

Lo indeclinable que retorna –o que siempre yace y está ahí– es una *pulsio*, una “*virtus imperecedera*” –en griego: una *physis*. En términos spinozistas: una *potentia*, un *conatus*, una *vis existendi* que produce infinitas cosas en infinitos modos; *pulsio* de cada cuerpo, *potentia* de cada cosa, que nunca es suya sino abismo, “explosión de beatitud viviente” y *goce*: “La meditación de Ovidio se parece a la de

Paris, Éditions Grasset, 2014. Existen traducciones de los nueve volúmenes publicados hasta ahora: *Las sombras errantes*, versión de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014; *Sobre lo anterior*, versión de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016; *Abismos*, versión de Carlos Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2015; *Las paradisíacas*, versión de Carlos Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016; *Sordidísimos*, versión de Carlos Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017; *La barca silenciosa*, versión de Margarita Martínez, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010; *Los desarzonados*, versión de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2013; *Vida secreta*, versión de Encarna Castejón, Madrid, Espasa, 2004; *Morir por pensar*, versión de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2015.

² *Abismos*, op. cit., p. 63.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ “El paraíso”, en *Sobre lo anterior*, op. cit., 84.

⁵ *Sobre lo anterior*, op. cit., p. 194.

Spinoza que pensaba que el placer sexual no es el goce directo sino el reflejo de un goce más vasto. De un goce ontológico, volcánico. Goce del ser por ser”.⁶

Una equivalencia siempre a punto de producirse y vislumbrada –que Quignard apenas sugiere y nunca explícita en su recurrente evocación de Spinoza– lleva a vincular lo anterior y la sustancia. Aorista, indeterminada, inagotable y sin comienzo, la sustancia es fuerza que acompaña todas las cosas, inmanente a lo que existe sin para qué, con inminencia de novedad y nacimiento. Quignard usa con frecuencia la palabra “ola”, como en los *Petits traités*: “Nuestra vida consume algo eterno. El placer es un mismo estremecimiento para todos y para siempre... [Spinoza] Creía que al nacer quedábamos asociados al presente y a la beatitud activa. Decía: estamos comprendidos en la felicidad, en la actualidad eterna. Usen las palabras que quieran. Todo es de una materia efervescente y responde al mismo oleaje”.⁷

Experiencia súbita de una inherencia en la felicidad, el hallazgo fundamental en el spinozismo quignardiano es un intenso deseo de paraíso que deja orientarse por una *claritas*. Entre los “momentos de paraíso” que recaban *Las paradisíacas* se narra la historia de Leenhoff, un pastor de Zwolle quien al día siguiente de la muerte de Spinoza en el invierno de 1677 escribió *El paraíso que estaba en la tierra* (allí el pastor anotó: “sólo dos cosas son valiosas: *Laetitia*, *Libertas*, aún cuando no sean estados, como pensaba el maestro”).⁸ Pero nunca se mencionan los versos del poeta menonita Dirck R. Camphuysen que en 1896 permitieron detectar la casita de Rijnsburg en la que Spinoza le alquiló dos habitaciones al cirujano Herman Hooman entre 1661 y 1663 –sita en el número 29 de la calleja que desde ese descubrimiento se llama Spinozalaan, aunque en el curso de los años la gente la había llamado siempre “calle del filósofo”. Cuando en 1896 la casa estuvo en venta, Wilhelm Meijer descubrió en el frente, apenas legible, la piedra con los versos de Camphuysen que una vieja anotación de Johannes Monnikhof situaba en la casa donde había vivido Spinoza. En esa piedra se lee: “*Si los hombres fueran sabios / y buenos / el mundo sería un paraíso, / pero ahora*

⁶ *Abismos*, op. cit., p. 16.

⁷ *Petits traités* I (Second traité: “Dieu”), Paris, Gallimard, 1990, p. 38 [Existe traducción castellana: *Pequeños tratados*, Madrid, Sexto Piso, 2016].

⁸ *Las paradisíacas*, op. cit., p. 140.

es un infierno”. Cuando estos versos fueron escritos en una obra de teatro, Spinoza aún no había nacido. Trasvasado a la más delicada trama filosófica, el perdido *Paradijs* de esa antigua inscripción colegiante anima la *claritas* spinozista, y quizá también su oficio de pulidor (“en cada pieza que producía, usando su diamante del disco de vidrio, había un rayo de luz”).⁹

Gozo de la luz, alegría por la manifestación de lo que hay, deseo de ver... Quignard aproxima ese gozo, esa alegría y ese deseo al conocimiento del tercer género: la exactitud de lo singular, la comprensión de cada cosa, una por una, alojada *in Deo*.

Ni el efecto de lupa ni la visión borrosa del presbita ni la comba de la miopía ni la impresión lejana de un telescopio son acompañadas de semejante alegría. El buen funcionamiento del órgano, esa es la primera alegría. Nitidez de la visión, panorama del acecho, la lucidez es como el cielo azul, aorístico, sin nubes... Esa imagen de lo diáfano, de la claridad luminosa, baña las obras de Aristóteles y Spinoza. Es la alegría que Spinoza llama *laetitia*. Es el conocimiento del tercer género. Como la cabra que salta de piedra en piedra, todo pasa bajo sus pies con exactitud; el animal no titubea, sus cascos no buscan su apoyo, salta, encuentra.¹⁰

O también:

Es como una bruma que se eleva sobre un paisaje latino –sobre las colinas azules del Latium, de la vieja Etruria–, al comenzar la mañana, a medida que el astro blanco cubierto por la niebla que surge de su propio calor se alza en el cielo... Es el conocimiento del tercer género según Baruch Spinoza. Es la *laetitia* que acompaña, según él, la *claritas*.¹¹

Si no acompañada a su vez por un materialismo del solitario, la alegría de pensar arriesga “morir por pensar”. Las cabras, las colinas del Latium, inmemoriales rocas terrestres de “claridad incandescentes”¹²... la *scientia intuitiva* trata con las cosas dadas, no con conceptos; es un saber del don en la “inasible transparencia”. La afirmación de la idea verdadera como *index sui* (que le gustaba tanto a Marx, tanto a Althusser...) es traducida por Quignard en esta línea: “En lo profundo del cielo la luz se ilumina a sí misma (*Ethica*,

⁹ *Petits traités I, op. cit.*, p. 38.

¹⁰ *Morir por pensar, op. cit.*, p. 37.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibidem*.

II, 43)”.¹³ Lo que Spinoza escribe en el escolio de esa proposición es que “la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas” (*lux seipsam, et tenebras manifestat*). No habla del cielo profundo ni de las mañanas etrurias, pero es allí donde Quignard conduce a la filosofía spinozista para envolverla en un encantamiento lucreciano y revelar su intimidad mundana –su aspiración no iluminista de claridad. La potencia de pensar, el desencadenamiento de las demostraciones –“los ojos del espíritu” en medio de la diáfana claridad de Dios– son las cosas mismas en cuanto generosidad de la materia que revela la infinita fuerza generativa de Dios.

La conjunción de *rarus* y *praeclarus* en la última línea de la *Ética* (*omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt* [“todo lo excelso es tan difícil como raro”, traduce Vidal Peña]) permite a Quignard apartarse de las versiones corrientes (“sublime”, “excellent”, “précieux”, “excelso”...) y restituir a *praeclarus* el significado de “muy claro”, “resplandeciente” –en tanto que *rarus* es comprendido como “disperso por la tierra... distante en el espacio, poco frecuente en el tiempo”.¹⁴ El pensamiento es distante, esparcido e infrecuente debido a su luminosidad. No es tanto –sugiere Quignard– precioso debido a su rareza sino debido a su luminosidad. Más aún, es raro debido a la *claritas*, que impone así su infrecuencia dispersa en la tierra.

Las dificultades y las resistencias que acosan a las cosas *praeclara* no son únicamente de orden intelectual o filosófico, sino también social y político. Un muy antiguo odio al pensamiento del que deben precaverse es denunciado por los filósofos de todas las épocas, y ha motivado de su parte discursos sobre la ignorancia voluntaria, sobre la necedad elegida y sobre un paradójico deseo de servir que nunca prescinde de la persecución. No podrán encontrarse discursos de esta naturaleza en Spinoza; sí la tentativa desesperanzada de poner en común la rareza del pensamiento por una paciente adecuación de la lengua filosófica a la lengua de todos, o una simple prudencia cuando arrecia la adversidad –es decir, la mayor parte del tiempo.

La claridad no iluminista del Spinoza quignardiano dirige el núcleo óptico del pensamiento “hacia la felicidad que anima la tierra bajo el mundo humano y contemplar el mayor tiempo posible la

¹³ *Abismos, op. cit.*, p. 199.

¹⁴ *Petits traités, op. cit.*, p. 3.

explosión original que prosigue en el fondo de la bóveda celeste”,¹⁵ para ver ese fondo cada vez desde más cerca. El realismo de la *multitudo* del Spinoza político –que impregna la crítica y las militancias spinozistas desde hace más de cincuenta años– no es otra cosa que el registro donde se toma nota de las condiciones en medio de las cuales es preciso construir una vida secreta –en efecto: “Spinoza oponía a la multitud, al *vulgus*, el amigo, el *carus*, como dos polos contradictorios”.¹⁶ Radicalmente impolítico, se trata de un pensamiento del “repliegue” y un *ethos de la lectura*:

En la plegaria la lengua se convierte en extranjera. Es lo que yo llamo lectura y toda lectura es soledad social. Benedictus Spinoza: “El hombre solo es feliz en la soledad, en donde sólo se obedece a sí mismo”. Marx: “No tenemos otra cosa que perder más que nuestras cadenas”.¹⁷

La presunta cita de Spinoza sobre la felicidad del solitario es inexistente, en tanto que la invocación de la última línea del *Manifiesto comunista* adopta aquí un estatuto antimarxista: las cadenas a perder son las cadenas de lo social. Es la pulsión libertaria lo que interesa preservar en odres nuevos –que en verdad son los más arcaicos.

En busca de Spinoza lector,¹⁸ escribe Quignard que a Baruch “le gustaba leer tanto porque esta actividad hacía palpitar o estremecerse el espíritu, cuanto porque ponía al cuerpo en una posición más recogida y antigua que lo reposaba”,¹⁹ y que en su casa de La Haya disponía de un jardín protegido por muros cubiertos de hierbas. En

esa casa concluyó la *Ética*, cuyo manuscrito escondió en su pequeño escritorio “para que nadie lo viese”, pues “la obra es la interlocución inhallable del pensamiento”.²⁰ Estrechamente vinculado al secreto, el *ethos* de la lectura es la jibia atesorada en las noches de los días consagrados al oficio de pulir: “Sufría de un insomnio crónico que transformó en felicidad leyendo. Amaba hasta ese punto la alegría. Encendía la mecha a las tres de la mañana y descansaba mientras esperaba el alba. Cuando indicaba esto, Kortholt cita la expresión de Séneca: ‘Vatia está enterrado aquí’”.²¹ En el pasaje del horrorizado relato al que remite Quignard, el joven Kortholt hallaba en la noche y en el gusto por la noche la clave de tan monstruosa filosofía y tan pernicioso filósofo:

Demasiado diligente [Spinoza] se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros fueron elucubrados entre las diez de la noche y las tres de la madrugada (...) [Así] comenzó a ponerse enfermo, agotado por el trabajo nocturno. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y ni le venía en mente la muerte inminente (...).²²

Iluminada por una lámpara solitaria en medio de la noche en la que todos duermen, la habitación de Spinoza –la misma en la que durante el día pulía con sus instrumentos de óptica– es aquí pensada como una “isla”. En una página de *La barca silenciosa* se enuncia una pequeña teoría de la isla: Kronstadt, Islandia, Japón. En el sudeste de la isla de Kotlin se levanta la fortaleza de Kronstadt, en la que durante marzo de 1921 tuvo origen la rebelión anarquista de marinos soviéticos que reclamaban el fin del “comunismo de gue-

¹⁵ *Los desarzonados, op. cit.*, pp. 256-257.

¹⁶ *Las sombras errantes, op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁷ *La barca silenciosa, op. cit.*, p. 60.

¹⁸ En las antípodas del spinozismo de Quignard (también en este caso ubicuo y diseminado pero decisivamente alojado en la filigrana de toda su obra), Althusser invoca un Spinoza lector, y lo convoca en las primeras páginas de *Lire Le capital* a propósito de la pregunta “¿qué es leer?”, que se torna fundamental habida cuenta de la opacidad de lo inmediato. “Por primera vez en el mundo”, en efecto, Spinoza vincula “la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero...”. El Spinoza lector de Althusser no es el solitario frente al libro abierto bajo la lámpara encendida en una noche de invierno, sino alguien que ejerce su práctica lectora (alguien que –dice Althusser– enseña a leer, y por tanto a escribir, como Freud enseñó a escuchar, y por tanto a hablar) en el (del) opaco libro del mundo común, pero –como Marx– liberado del mito religioso de la lectura (Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1977, p. 21).

¹⁹ *Petits traités, op. cit.*, pp. 40-41.

²⁰ *Morir por pensar, op. cit.*, p. 186.

²¹ *Petits traités, op. cit.*, p. 41.

²² Sebastian Kortholt había viajado a La Haya en 1695 para obtener noticias de primera mano acerca de la vida del célebre filósofo Baruch Spinoza, que hacía algunos años había muerto en la ciudad. Seguramente, la curiosidad tuvo origen en un libro que su padre, Christian Kortholt, teólogo renombrado de la universidad de Kiel, había publicado en 1680 bajo el título *De tribus impostoribus* –donde los impostores no son, como sostiene la tradición libertina en libros homónimos, Moisés, Cristo y Mahoma, sino Hobbes, Herbert de Chersbury y Spinoza. Entre otras personas, el intrigado viajero entrevistó al pintor Van der Spyck, último hospedero del filósofo, en cuya casa lo encontró la muerte. El Spinoza que resulta de esas notas de viaje es un “ateo malvado”, un “hombre ávido de gloria y ambicioso”, “padre de monstruosísimas opiniones”, y sus obras son descritas como “engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las inextinguibles llamas”. Junto a las biografías antiguas de Jelles, Bayle, Colerus y Lucas, el relato de Kortholt se recoge en Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 91-95.

rra”, un aumento de las raciones de pan y mayores libertades para los obreros y campesinos. Días después del *ultimátum* de Trotski, la rebelión fue aplastada por 50.000 soldados del Ejército Rojo y los rebeldes, civiles y militares, masacrados. “Kronstadt es la libertad insurreccional convertida en isla”, “la isla por excelencia”.²³ Islandia y Japón, en tanto, serán evocadas como islas que aman a los libros, todo para llegar a la idea de seres islas: lectores, “seres libresco”, “ateos”, “literatos”, “anacoretas”... Sus habitaciones son grutas, ellas mismas islas, últimos reinos donde tienen lugar raras experiencias de libertad más allá de la familia, las normas sociales, la educación, el lenguaje, la repetición, lo siempre visto, lo siempre oído... habitaciones como selvas. “Rara” –dice Quignard– llamaba Spinoza a esa primavera tras lo domesticado –a esa “debacle”.²⁴ (En *L’avenir dure longtemps* Althusser hablaba de “islotos de comunismo”. Y hablaba, también allí, de América Latina como una isla).

Otro pasaje de *La barca silenciosa* recuerda que “libertad”, *eleutheria*, era una palabra que un griego antiguo oía ante todo como la posibilidad de ir a donde se quiera, como la posibilidad de errar y de aventurarse en lo desconocido. Hay en la experiencia de la libertad un anhelo remoto o un eco antiguo de animal salvaje (*solivagus*: que erra en soledad), una memoria de errancia salvaje, de origen incierto, que arrastra fuera del lugar, de lo familiar, de lo interpretado, y acaso del lenguaje. Libertad, así, es ante todo exposición a la fortuna –y por tanto al error, al infortunio, al despojo y la desposesión. Libertad es abandonar la casa y perderlo todo para volver a la selva.²⁵

La palabra “emancipación”, que en lengua española significa tanto como haberse liberado y es equivalente de libertad, arrastra los mismos significados. De proveniencia jurídica, el verbo latino *emancipare* presenta originariamente un significado negativo: quedar fuera de la potestad del padre (de la *patria potestad*), lo que implica pérdida de los derechos de herencia y protección; separación y exclusión. El prefijo *ex-* presente en la palabra, porta esta exclusión al exterior, en tanto que el vocablo *mancipium* resulta de la composición de *manus* (mano, lo que se posee, aquello que se tiene a la mano) y *capere* (tomar, aprehender). La *emancipatio* es la pérdida

²³ *La barca silenciosa*, op. cit., p. 103.

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ *Ibid.*, pp. 89-90.

del derecho a los bienes del padre, la incertidumbre por el sustento, pero también la sustracción de un poder y la ruptura con la Ley. Emanciparse es devenir *sui juris*. Como en la selva; recuperar el estado salvaje cuya resonancia remota toda criatura lleva consigo: la de Spinoza fue una experiencia de emancipación “salvaje” que debió protegerse con una práctica de la cautela y proteger con una “honesta disimulación” la recobrada radicalidad de vivir como filósofo tras haber roto con la Ley.

“Dada por perdida”, la lucha contra lo social elude la frontalidad desigual y elige la habitación cerrada, la insularidad, la vida secreta y, finalmente, la cautela. En toda sociedad acechan Drancy,²⁶ la Lubianka,²⁷ La Perla...; toda sociedad –para Quignard– es policial.

Mi familia, como todas las familias que han tenido relación con la policía francesa durante la última guerra, tenía una apreciación a la vez medida e inquieta de la misión que ésta cumplía. Por poco que a uno le gusten los libros, cuando uno ha proseguido un poco los estudios, la historia de la policía francesa hunde tan profundamente sus raíces en la Inquisición religiosa que inspira un espanto total. Spinoza hace grabar en el engaste de su anillo la divisa: *Caute*. (Desconfianza). La divisa de mi familia hubiera podido ser: Desconfía de la Sociedad Nacional de Ferrocarriles. Desconfía de la Comisión de Transporte Metropolitano. Desconfía de los gendarmes que tocan tu puerta. Desconfía de las agencias ‘federales’ de ‘seguridad’. Piensa sin descanso en Drancy, que sigue después de Pantin, que está antes de Roissy.²⁸

La conjunción en una misma página del nombre Spinoza con el nombre Kronstadt y con el nombre Drancy establece el contrapunto fundamental entre una filosofía de la cautela y el fascismo social en el mundo contemporáneo –o más precisamente: el núcleo de fascismo que toda sociedad, cualquiera sea la época, aloja. El spinozismo es aquí una filosofía para el peligro (tal vez precisamente por ser una filosofía de la felicidad); una filosofía de los perseguidos, de los raros, de los “lectores”, de los abiertos a un último reino que no es el

²⁶ Entre 1941 y 1944 en la comuna de Drancy, hacia el noroeste de París, un conjunto de edificios en forma de U fue utilizado como campo de concentración desde donde fueron deportados más de sesenta mil judíos a distintos lugares de Europa (sobre todo Auschwitz y Sobibor) para su exterminio.

²⁷ Llamada la “Casa de los horrores”, es un imponente edificio en el centro de Moscú en el que funcionó el cuartel general de la Checa y luego de la KGB con una prisión anexa, donde miles de prisioneros políticos fueron interrogados durante el stalinismo.

²⁸ *Los desarzonados*, op. cit., p. 101.

del mercado, el templo y el cuartel. Inactual, el Spinoza de Quignard no es el filósofo del materialismo democrático que descubre en la *potentia multitudinis* una fuerza libertaria de revuelta social; es antes bien el filósofo que enseña a precaverse de la violencia, latente o manifiesta, que se abate –o está siempre a punto de hacerlo– sobre quienes se apartan de las religiones impuestas para “complacer a los difuntos”, de las creencias adquiridas cuando “tropillas herbívoras” se convirtieron en “manadas carnívoras”; sobre quienes resguardan para sí y para otros (el “*carus*”, el “*amicus*”...) la libertad de pensar en los desfiladeros del odio que esa libertad nada liberal despierta en los poderosos de todos los tiempos y, a través del misterioso encantamiento de su nombre (el “nombre de Uno”), en los impotentes de todos los tiempos. En efecto:

Pensar a riesgo de perder la estima de los suyos, a riesgo de abandonar el aroma humano, a riesgo de alejarse del cementerio, a riesgo de ser expulsado de su ciudad, a riesgo de ser excomulgado, a riesgo de morir, asesinado por los franceses, en la soledad de una pieza de hostería. Ése es Spinoza.²⁹

La “forma implicante” en el pensamiento cuando la vida pensante es inevitable (nadie la *elige*) aloja, inextirpable, una paradoja: sólo el pensamiento, arrastrado por el riesgo, es origen de la cautela que es, así, una creación suya. Pero el pensamiento mismo, por serlo, por naturaleza, es imprudencia en cuanto expone al más grande riesgo de la vida social: morir por pensar. La prudencia para no morir por pensar que el pensamiento inventa para hacer algo consigo mismo es siempre frágil y desbordada por lo que debía proteger –de la excomuniación, el exilio, el anatema, la mazmorra, el suicidio o la dilapidación. Como también en política, la prescriptiva quignardiana de soledad es muchas veces excedida por lo inevitable y lo incalculable. Pero no siempre lo inevitable prospera –más aún, casi nunca lo hace.

¿Cuándo la obra humana produce acontecimiento? Esta pregunta no puede ser respondida. O más bien la respuesta no mitiga la incertidumbre, pues la obra humana nunca produce acontecimiento por sí sola –y debido a ello, a su desprotección de lo que no controla, sucede tantas veces *morir por actuar*–:

29 *Morir por pensar, op. cit.*, p. 13.

(...) los dioses hacen cosas que los hombres no prevén. El tiempo no está del lado de los hombres sino del surgimiento. Irrumpir temible. Pasaje de lo impensable. Las sociedades humanas no siempre consiguen garantizar el retorno de lo inesperado. Los dioses son aún más polimorfos que las estaciones. Se ignora el porvenir. Únicamente los dioses en su sin fondo (abismo), en su sin límite (aoristo), en su in-visible (Hades) procuran lo repentino.³⁰

El tiempo secuencial administrado (la pura repetición y reproducción de lo existente) vulnerado por lo impensable y lo inesperado irreductibles a cálculo prospera en acontecimiento “repentino” cuando forma una encrucijada con acciones de hombres y mujeres que no podían evitarse, incalculables.

Cuando el cruce infrecuente, raro, entre lo inesperado y lo inevitable –que quizá por muy poco no sucedió en Kronstadt; que sí sucedió en la Sierra Maestra– se produce, irrumpe el destello libertario, mitad humano mitad divino, que desde entonces será necesario *hacer durar* –a esta capacidad de durar Maquivelo llamaba “*virtù*”– tanto como sea posible. Sin jamás olvidar que

la cuestión política siempre es única. La cuestión política es prever el pasado que acecha. La cuestión nunca es: ¿Qué futuro tendrán nuestros hijos? La cuestión del terror inminente es siempre inminente. La pregunta de todos los tiempos siempre es: ¿Qué está a punto de volver?...³¹

En alguna parte de la jungla, aunque no se la vea, la bestia espera su momento.

Acaso lo que antes se nombró con la palabra “paraíso” es la ininterrumpida inherencia de lo impensable divino y lo inevitable humano –o lo que es igual: la dicha que no requiere precaución, pensar sin morir.

30 *Abismos, op. cit.*, p. 140.

31 *Las sombras errantes, op. cit.*, p. 78.

Bibliografía

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1977.
- Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
- Quignard, Pascal, *Les Ombres errantes (Dernier Royaume I)*, Paris, Éditions Grasset, 2002.
- , *Sur le jadis (Dernier Royaume II)*, Paris, Grasset, 2002.
- , *Abîmes (Dernier Royaume III)*, Paris, Éditions Grasset, 2002.
- , *Les Paradisiaques (Dernier Royaume IV)*, Paris, Éditions Grasset, 2005.
- , *Sordidissimes (Dernier Royaume V)*, Paris, Éditions Grasset, 2005.
- , *La Barque silencieuse (Dernier Royaume VI)*, Paris, Le Seuil, 2009.
- , *Les désarçonnés (Dernier Royaume VII)*, Paris, Éditions Grasset, 2012.
- , *Vie secrète (Dernier Royaume VIII)*, Paris, Gallimard, 1997.
- , *Mourir de penser (Dernier Royaume IX)*, Paris, Éditions Grasset, 2014.
- , *Petits traités I (Second traité: "Dieu")*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Las sombras errantes*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014.
- , *Sobre lo anterior*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016.
- , *Abismos*, trad. C. Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2015.
- , *Las paradisíacas*, trad. C. Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016.
- , *Sordidísimos*, trad. C. Schilling, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017.
- , *La barca silenciosa*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- , *Los desarzonados*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2013.
- , *Vida secreta*, trad. E. Castejón, Madrid, Espasa, 2004.
- , *Morir por pensar*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2015.
- , *Pequeños tratados*, Madrid, Sexto Piso, 2016.

La primera *Elegía de Duino*, proclama de una estética de lo siniestro

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

INVESTIGADORA INDEPENDIENTE

Recibido el 10 de febrero de 2017 – Aceptado el 6 de abril de 2017


RESUMEN: En este artículo se hace un análisis filosófico de la primera *Elegía de Duino* de Rainer Maria Rilke para mostrar que contiene todo un programa explicativo y propositivo del arte basado en una ontología estética, cercana a las de Schelling y del romanticismo alemán temprano. Rilke comprende el arte como reflejo de la vida misma y, por tanto, como un acto místico en el que el poeta intenta conectar con un absoluto que trasciende todo límite y medida, hasta el punto de poder aniquilar al sujeto mismo. Así, la belleza se asimila a lo sublime y se convierte en algo siniestro. Por eso, la soledad, lo oscuro, la precariedad de todo lo humano, la contingencia y la inquietud son los grandes temas de estas elegías, ya que expresan distintos aspectos de ese estado de abierto que caracteriza al hombre, de esa incompletud que lo disgrega necesariamente en el tiempo y le impone habitar sobre el estrecho margen entre dos mundos opuestos en permanente tránsito: el de lo visible y el de lo invisible, el de materia y el de la eternidad.

PALABRAS CLAVES: Rilke, Schelling, siniestro, ontología estética, abierto.

ABSTRACT: In this article we make a philosophical analysis of the first *Duino Elegie* by Rainer Maria Rilke trying to show that it contains an entire purposive and explanatory program for the other elegies. This program is based on an aesthetic ontology, similar to the proposed by Schelling and the early Romanticism. Rilke believes that art is reflection of life and, therefore, a mystic act that intends to connect the poet with the Absolute, capable of transcending all limits and all measures, capable of annihilating the subject itself. In this way, beauty is assimilated to sublime and turned into sinister (*Unheimlich*). That is the reason why the precariousness of every human things, solitude, darkness, contingency and insecurity are the most important issues in these elegies. They express different aspects of the opening state that is characteristic of human beings. The incompleteness necessarily disaggregates them through time and imposes them to live on the narrow edge between two opposite worlds in permanent transit: the visible and the invisible one, the material and the eternal one.

KEY WORDS: Rilke, Schelling, sinister, aesthetic ontology, open.

La primera *Elegía de Duino* ha sido considerada con frecuencia una especie de prólogo que antecede a las demás y resume su contenido. Creo, sin embargo, que trasciende con mucho tal interpretación, ya que contiene una proclama estética completa, es decir, todo un programa explicativo y propositivo del arte, que reposa sobre una peculiar

A large, dark, teal-tinted portrait of Virginia López Domínguez, a woman with dark hair, looking slightly to the right. The image is positioned on the right side of the page, behind the text.

Virginia López Domínguez (Buenos Aires, 1954). Estudió Letras en la Universidad del Salvador y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde fue profesora durante 30 años. En esta etapa publicó ensayos como *La concepción fichteana del amor* (premiado en Argentina, 1981); *Fichte; Schelling o Fichte: acción y libertad*, así como numerosos artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Entre sus traducciones destacan *El sistema del idealismo trascendental* y *Filosofía del arte*, ambos de Schelling, o *Antropología e Historia* de Herder. En 2008 abandonó la docencia en UCM para dedicarse a la literatura adoptando el nombre de Virginia Moratiel. Su primera novela *El tacuaral* recibió el Premio Cáceres 2009. Es autora de minirrelatos y del libro de cuentos *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos*. Sus últimos ensayos publicados (*Mirando de frente al Islam. Del harem terreno al paraíso celestial*, 2013, y *Madres. Los clanes matriarcales en la sociedad global*, 2016) abordan temas de género. Colabora en la revista “El vuelo de la lechuza” con artículos sobre literatura. Desde 2014 ha sido Profesora Visitante en la UNAM, la UBA, la Universidad Michoacana y *Visiting Scholar* en la Universidad de Harvard.

concepción ontológica, cercana a las de Schelling y del primer romanticismo alemán (la *Frühromantik*). En esta elegía se establece un paralelismo entre la vida humana y el arte, entendidos enfáticamente, como un acto místico que sirve de vehículo de expresión para lo divino. Se señala como punto de arranque de ambos la escisión (*die Entzweiung*) entre lo finito y lo infinito, el contraste radical entre el Yo y un absoluto que es poder sin medida ni definición. Como consecuencia, la belleza se asimila a lo sublime y se convierte en antesala de lo siniestro, dejando al hombre en ese estado de irremisible soledad, precariedad e inquietud, que perfila el carácter romántico y, en el caso de Rilke, conecta directamente con una situación crítica de desprotección y con el deseo de retener o salvar lo efímero. Dichos sentimientos son, precisamente, los que se exacerbaban en tiempos bélicos o turbulentos, cuando la vida humana pierde valor porque se encuentra en permanente riesgo de desaparición, como de hecho ocurrió durante la Primera Guerra Mundial, época en la que el poeta compuso esta obra.

Efectivamente, la primera *Elegía* comienza señalando ese punto de partida, la brecha que, según Schelling, Hegel, Hölderlin y los románticos como Novalis, Fr. Schlegel o Schleiermacher, caracteriza la existencia humana y que, como mostró Fichte (en cierto sentido, maestro de todos ellos), es la del Yo que, al intentar salir de sí, afirmarse, expandirse y expresarse, topa con lo radicalmente distinto a él, con el No-yo.¹ En este acto de limitación, el sujeto se descubre a sí mismo como finito. Aquello que se le opone es la totalidad de la que él mismo se excluye y se distingue: los objetos, la naturaleza en todos sus reinos, los otros seres humanos (incluidos los muertos) y, por supuesto, también lo carente de materia, sea el Dios supremo, los ángeles o cualquier instancia del mundo incorpóreo. Se trata, pues, de una infinitud, un absoluto, en principio mudo e infranqueable, dado que se resiste a la acción subjetiva, y, por tanto, también a cualquier clase de interpretación o de condicionamiento por parte de ese Yo. Sin embargo, cada autor interpreta la escisión a su manera, destacando un aspecto

¹ Sobre la recepción que de Fichte hacen tanto Schelling como algunos románticos, véanse mis artículos: “Sujeto y modernidad en la Filosofía del arte de Schelling”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* [en línea], 1, 2015, URL: <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2016/08/Ideas.Revista-de-filosof%C3%ADa-moderna-y-contempor%C3%A1nea-N%C2%BA1.pdf>. Véase también, López Domínguez, Virginia, “Der Sinn der Kunst bei Fichte und Schelling”, en *Fichte und die Kunst. Fichte-Studien*, Band 42, 2014, pp. 163-176, así como mis libros: *Fichte*. Madrid, Ediciones del Orto, 1993, *Schelling*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995 y *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

to particular de la misma. Para Schelling, por ejemplo, la separación se localiza entre espíritu y naturaleza; para Hegel, se sitúa en el campo socio-político, esto es, en el ámbito de las relaciones entre las personas.² Pero, sea cual sea el caso, toda la actividad humana es siempre concebida como un intercambio entre estas dos esferas opuestas, por lo que la existencia consiste en bordear una y otra vez un abismo, en habitar un mundo fisurado, morando precisamente en la herida, en el intersticio que divide y, sin embargo, también permite el tránsito entre los dos mundos. En definitiva, el hombre anida en el umbral donde se establece el paso -como dirían Rilke o Novalis- entre lo visible y lo invisible, o sea, entre la vida y la muerte, entre la soledad clausurada en nuestro interior y lo abierto o sin fronteras, entre lo cambiante y lo eterno. Doble encrucijada, por tanto, pues es en ese portal donde también convergen el pasado y el futuro originando el tiempo como un presente inasible que fluye sin cesar. Así, lo propiamente humano consiste en desintegrarse y dispersarse en las distintas dimensiones temporales, como resultado de su propia imperfección. La fluencia y el permanente cambio entre lo que ya fue y lo que puede llegar a ser, es decir, entre lo necesario y lo posible, resultan de esa misma herida que mutila y acota lo finito, pero a la vez expresa la distensión o descompresión requerida por aquello que aspira a completud y ansía la ocasión que la permite.³ De este modo, la brecha abre a la posibilidad de la reflexión filosófica y del arte, actividades que sólo pueden plantearse en el límite, como intentos de comprender, es decir, de unir, comunicar o sintetizar lo que aparece enfrentado o escindido.

El grito inicial al que alude la *Elegía* en su primer verso (“¿Quién, si yo clamara, me escucharía entre las jerarquías de los ángeles?”)⁴ es la

² En *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), Schelling explica que el origen de la necesidad de filosofar se encuentra en la escisión respecto de la naturaleza; cfr., Schelling, F.W.J., *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, en *Sämtliche Werke* (hrsg. von Manfred Schröter), Bd. I, Munich, C. H. Beck, 1927, pp. 663 ss. (de ahora en adelante cit. como SW, seguido por número de volumen y de página correspondiente). La misma tesis, pero referida a las relaciones humanas, es sostenida por Hegel en la *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, ya en 1801. Sobre la cuestión v. Düsing Klaus, “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, en *Hegel Studien* V, 1969, pp. 95-128.

³ En el Libro XI de las *Confesiones*, donde Agustín de Hipona expone su concepción del tiempo, explica de un modo similar que es la insuficiencia ontológica de lo creado y, por tanto, el contraste con lo divino (por completo autosuficiente), lo que justifica la existencia del tiempo.

⁴ “Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?”

invocación que precede e insta el acto poético, que clama desde la interioridad a lo radicalmente otro y solicita a lo divino para que se manifieste, del mismo modo que ocurre en la poesía griega arcaica cuando el vate llama a las musas y pide que se expresen a través de su voz. En este sentido, el poeta es -como dice Schelling- un sacerdote que abre el mundo invisible a los ojos humanos y, así, realiza un servicio divino parecido al de la filosofía, sólo que, a diferencia de ella, utiliza un lenguaje sensible, cargado de emotividad, exotérico y más accesible a una gran mayoría.⁵ El poeta eleva su clamor más íntimo y profundo desde su corazón, como totalidad organizada a partir de lo interior, por lo que no puede hacerlo sino desde la más completa soledad, que es requisito para la gestación del acto creador. Y lo es, precisamente, porque la creación refleja de manera perfecta nuestra condición existencial, nuestra situación de desamparo, de permanente tránsito entre opuestos, de oscilante deambular desde dentro hacia fuera, desde lo finito a lo infinito, de la vida a la muerte, y viceversa, ante lo cual nadie nos puede salvar. Como dice Rilke en las *Cartas a un joven poeta*, la única fórmula para la creación artística es la soledad interior, “entrar en sí y no encontrarse con nadie durante horas y horas”.⁶

Curiosamente, este ejercicio de solipsismo, de retracción hacia el interior, es algo parecido a la intuición intelectual, punto de partida para la filosofía, cuya exteriorización -según Schelling- se convierte en intuición artística y sirve de fundamento a cualquier acción humana, sea de naturaleza teórica, práctica o estética. Esta intuición constituye una experiencia religiosa, porque pone en contacto con lo absoluto, fuera del espacio y del tiempo, con lo que es pura actividad o mera

⁵ Al final del *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling considera demostrado el paralelismo y la unidad de arte y filosofía: “Si la intuición estética sólo es la trascendental objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Por eso mismo, el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde en una única llama en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar, así como en el pensar”; Schelling, Friedrich W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, en SW II, 620 s.; trad. por J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988. La primera parte del diálogo *Bruno*, dedicada a mostrar la unidad de verdad y belleza, refrenda esta idea de que la poesía es exotérica porque revela un misterio captado inconscientemente y hecho exterior, así como la filosofía es esotérica, pues permanece interiorizada como conocimiento plenamente consciente (SW IV, pp. 127 ss.).

⁶ *Cartas a un joven poeta*, Carta VI, del 23 de diciembre de 1903 (trad. mía).

energía, al margen de toda regla, más allá del bien y del mal, perpetua afirmación, poder infinito que se despliega con una libertad irrestricta y total, capaz de aniquilar todo lo que encuentra a su paso. De ahí que Schelling afirme que “despertamos de la intuición intelectual como si hubiésemos muerto” y que, para Novalis, su ejecución sea una forma de suicidio.⁷ A este absoluto podrían aplicársele las palabras que Rilke dedica a su ángel: “Y aún, si de repente [algún ángel] me estrechara contra su corazón, me suprimiría su existencia más poderosa [...] lo admiramos tanto porque sereno desdeña destruirnos”.⁸

Invocar al Ángel, hacerlo resplandecer en la poesía, dejar que su voz se adueñe del poeta, es condición para apartar su yo del juego estético, vaciarlo de la miseria de sus intereses particulares y ponerlo al servicio de esa existencia más poderosa, de un ser acorde con la altura de las grandes potencias universales. Dicho de otro modo, la intuición intelectual ayuda al poeta para que se despeje de sí y desmantele la escena egocéntrica, permitiéndole encarnarse en distintos personajes, desde múltiples perspectivas, hasta llegar a fundirse con la materia lírica de su poema y alejarse nuevamente de ella a fin de expresarla.

Este acto místico implicado en toda creación artística genera una peculiar concepción de la belleza, resumida en la famosa frase de Rilke y muy alejada de la idea de simple placer y armonía que predominó hasta el final de la Ilustración: “Lo bello es el comienzo de lo terrible que aún podemos soportar”,⁹ una definición que, por cierto, ya aparecía en la obra más romántica de Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*,¹⁰ al presentar la belleza trágica simplemente como un

⁷ Sobre la intuición intelectual en Schelling, véase la Carta VIII de sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, donde aparece el texto citado; Schelling, Friedrich W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, en SW I, 248 ss; trad. por V. Careaga, Madrid, Tecnos, 2013. Novalis, *Fragmentblatt 54* en *Novalis, Schriften: die Werke Friedrich von Hardenberg* (hrsg. von P. Kluckhohn und R. H. Samuel), tomo II Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960-88. Xavier Tilliette hace notar la huella de la influencia de Hölderlin en la segunda parte de las *Cartas* de Schelling en su obra, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1992, I, pp. 91 ss.. Una concepción semejante de la intuición intelectual aparece también en el Poema *Eleusis* del joven Hegel.

⁸ “und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein o wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören”.

⁹ “das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen”.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Hg. G. Colli und M. Montinari), Berlín, Walter de Gruyter, 1967, I, 135 ss.; traducción de Sánchez Pascual, *El nacimiento*

velo que recubre un mundo de horror, brutal y doloroso, de pasiones incontrolables y destructoras, en definitiva, una máscara, una apariencia que escamotea un abismo sin fondo cuya visión se resquebrajaría si no lo enfocásemos a través de una forma.¹¹ Esta concepción de la belleza no es otra que la idea de plasmación de lo infinito en lo finito, que propugnaron Schiller, Schelling y los románticos, y que procede del concepto kantiano de lo sublime, presentado como meta y modelo para todo arte.¹² Para estos autores, entre la belleza y lo sublime no hay una diferencia cualitativa porque toda obra artística es la síntesis de lo consciente y lo inconsciente, de lo finito y lo infinito. Quizás se trate de una diferencia de grado que atañe, sobre todo, a la presentación externa y no al contenido. Lo sublime –dice Schelling– aparece cuando la contradicción que originó la puesta en marcha de la intuición estética no se resuelve en la obra misma sino que es intensificada hasta el punto de obligar al contemplador a mover sus propias facultades para superarla. Se produce cuando el artista arroja el dolor, lo incomprensible, como una puñalada contra el que observa, implicándolo y comprometiéndolo. La empatía y la necesidad de solventar el desgarramiento hacen el resto. Sirven para completar el circuito estético con la recepción activa, al crear un arte donde el espectador tiene que rehacer el camino del artista.¹³

Según la *Crítica de la facultad de juzgar*,¹⁴ lo bello busca, a través del libre funcionamiento de la imaginación, la concordancia de las distintas facultades cognoscitivas, mientras que lo sublime genera un radical desacuerdo que, por contraste, activa la facultad moral, donde también se encuentra lo absoluto, y, gracias a ello, eleva el espíritu por encima de la inquietud que se produce en la contemplación. Por este motivo, el sentimiento de lo sublime contiene elementos contradictorios, surgidos del contacto con algo informe o caótico, que rebasa la posibilidad de ser imaginado (como en el caso de lo sublime matemático, donde se intentan captar extensiones o sucesiones inabordables

de la tragedia, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 172.

¹¹ Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Seix Barral, 1982, pp. 17-43.

¹² Cf. de Schiller, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. por J. Feijóo y J. Seca, Barcelona, Anthropos, 1990 y el ensayo *Lo sublime*, trad. por J. L. del Barco, Málaga, Agora, 1992; Schelling, Friedrich W.J., *Philosophie der Kunst*, en SW III, §§ 65 ss.; trad. por V. López Domínguez, *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, 1999.

¹³ *System des transzendentalen Idealismus*, en SW II, 620 s..

¹⁴ Kant se ocupa de lo sublime en los párrafos 23 a 29 de esta obra.

desde la sensibilidad) o que posee una fuerza desmesurada y pone en riesgo nuestra vida (como en el caso de lo sublime dinámico). Lo sublime (y especialmente el último) produce en el espectador atracción y repulsión, fascinación y miedo, como ocurre ante el fenómeno de lo numinoso, que es descrito, según la terminología de Rudolf Otto en *Das Heilige*, como *mysterium fascinans* y *mysterium tremendum*.¹⁵ Esa ambigüedad emotiva es lo que precisamente produce inquietud, el sentimiento de estar expuesto a algo incómodo, que, agazapado bajo la fachada de lo bello, amenaza con desarmar nuestra psique haciendo estallar las fronteras de la conciencia. La estética de lo sublime, en realidad, convoca a lo siniestro, a lo *Unheimlich*, a lo que ha dejado de ser íntimo, secreto, familiar, a eso que ya no tiene la capacidad de acogernos y frente a lo cual uno se encuentra desconcertado y perdido. Schelling dice que “lo siniestro es aquello que, debiendo permanecer secreto y oculto, no obstante se ha revelado”.¹⁶ Se da, pues, cuando el misterio, lo escondido, temido o prohibido, se desenmascara y hace su presencia en lo real. Pero ese esplendor de la luz desveladora sólo encubre la separación y trascendencia de lo divino con la ilusión de la cercanía, de la inmanencia. De ahí, los famosos versos:

Voces, voces. Escucha, mi corazón, como antaño sólo escuchaban los santos, de tal modo que el llamado gigantesco los alzaba del suelo; pero ellos, los imposibles, seguían ahí de rodillas, indiferentes: Así estaban escuchando. No es que tú puedas soportar la voz de Dios, ni mucho menos. Pero escucha el soplo, el mensaje incesante que se forma del silencio.¹⁷

La proclama estética que preside las *Elegías de Duino* redime lo siniestro (*Unheimlich*), el trasfondo que sostiene impertérrito todas

¹⁵ La obra de Otto, *Das Heilige* (1917), fue traducida al español tanto con el título de “Lo santo”, como con el de “Lo sagrado”. Cf. Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. por F. Vela, Madrid, Alianza, 1996.

¹⁶ Freud, Sigmund, *Das Unheimlich*, 1919. Freud cita la definición de Schelling (SW II, 2, 649) en *Gesammelte Werke: Chronologisch geordnet* (hrsg. von Anna Freud et al.), London, Imago Publishing Co. Ltd., 1991, X, p. 235. Esta definición, conectada con la idea que de lo inconsciente tiene Schelling, le sirve de base para su análisis del concepto de *Unheimlich*. En las traducciones de Freud al español el término se vierte muchas veces por “ominoso” en lugar de “siniestro”. Cf. también Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Seix Barral, 1982, p. 57.

¹⁷ “*Stimmen, Stimmen. Höre, mein Herz, wie sonst nur / Heilige hörten: daß die der riesige Ruf / aufhob vom Boden; sie aber knieten, / Unmögliche, weiter und achtetens nicht: / So waren sie hörend. Nicht, daß du Gottes erträgest / die Stimme, bei weitem. Aber das Wehende höre, / die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet*”.

las cosas, y, a la vez, anuncia su inclusión en lo que nos es familiar (*heimlich*). Precisamente por eso, rescata la noche, el silencio, el miedo, la soledad, la sexualidad, el dolor, la pérdida, el duelo, el olvido, la locura, la mentira, el desgarramiento, la muerte, todos aquellos temas que los románticos como Novalis, Friedrich Schlegel o incluso E.T.A. Hoffmann trajeron a la luz como argumentos de su literatura, y que constituyen la cara oscura, oculta, de lo divino que, justamente por ser absoluto y contener la realidad toda, rezuma a la vez tanto lo bueno como lo malo, la claridad y las tinieblas.

Tras la primera estrofa de la *Elegía*, Rilke ahonda en la radical soledad con que el humano enfrenta la caducidad de un mundo, que es permanente tránsito y se deshace inexorable en el tiempo. La escisión impera entre todos los órdenes. Primero, con la dimensión superior de los ángeles, habitantes de lo invisible, pero capaces de un saber omniabarcante donde coexisten y se relacionan de forma esencial y sutil los opuestos: la vida y la muerte, lo pasado y lo futuro, la luz y la oscuridad, lo grandioso y lo trivial, lo próximo y lo lejano, la realidad y el ensueño. Pero, además, existe también entre los humanos, que habitan en medio de la inseguridad agazapada tras las interpretaciones, cuyo doble registro siembra la sospecha y encubre el desacuerdo o la disensión. Los animales se mantienen astutamente al margen de los dobleces del pensar, en ese mundo plano ligado al instinto y a la necesidad, reiterando sus conductas para escabullirse del tiempo y del permanente tránsito entre los miembros de la escisión, situada por Hölderlin y los románticos en el mismo acto de la inteligencia (*Urteil* = partición originaria), por tanto, en la conciencia humana, que distingue al sujeto del objeto y lo enfrenta a él.¹⁸

Ante semejante estado de difracción, crece el deseo de retener lo que horada el ser y lo anquilosa, pero que, a su vez, escapa a la conciencia. Así, se anhela lo desterrado, aquello que la misma inteligencia ha convertido en extraño. Por eso, se busca nostálgicamente la unidad con eso irremisiblemente otro, por ejemplo, en la recuperación de lo pasado (“Tal vez nos queda todavía algún árbol en la ladera que podamos contemplar de nuevo cada día; nos queda la calle de ayer y la mimada fidelidad de una costumbre que se complació en

¹⁸ Cf., por ejemplo, el breve escrito de Hölderlin titulado *Urteil und Sein*; en Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, trad. por F. Martínez Marzoa, Madrid, Editorial Hiperión, 1976.

nosotros y así permaneció y ya no se fue”).¹⁹ Pero esa unidad que se ansía, que se persigue agónicamente y con desesperación, por ejemplo, en el caso de los amantes, se escurre, se deshace entre mentiras o en la ocultación mutua de la suerte de ambos, porque la soledad es, en verdad, radical. Y ello significa que en el amor no se da una verdadera comunicación, sino sólo coexistencia de dos soledades o intentos frustrados que al final se revelan como autoengaños o idealizaciones.

En suma, la búsqueda de la unidad, siempre infructuosa, forma parte de la condición humana, cuya esencia se encuentra inconclusa, resulta inestable y en constante movimiento. Por esta razón, la transfiguración de lo separado se impone como un deber que únicamente la poesía es capaz de cumplir de forma acabada. De ahí que Rilke diga: “En el pasado se levantaba, acercándose, una ola o cuando pasabas tú junto a la ventana abierta se entregaba un violín. Todo eso era misión”.²⁰ Así, sólo la poesía puede reconstruir lo ya dividido y darle una cierta permanencia, devolver lo muerto a la vida, recuperarlo para que no caiga en el olvido.

Está claro que ese proceso de retención se logra mediante la interiorización de lo que se vive como externo y su transfiguración a través del lenguaje. La palabra, entonces, se convierte en una especie de varita mágica que infunde la energía de la totalidad en las partes aisladas, descoyuntadas, y vuelve a animarlas, como ocurre en la concepción del idealismo mágico de Novalis.²¹ Y, de esta mane-

¹⁹ “*Es bleibt uns vielleicht / irgend ein Baum an dem Abhang, daß wir ihn täglich / wiedersehen; es bleibt uns die Straße von gestern / und das verzogene Treusein einer Gewohnheit, / der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht*”.

²⁰ “*Es hob / sich eine Woge heran im Vergangenen, oder / da du vorüber kamst am geöffneten Fenster, / gab eine Geige sich hin. Das alles war Auftrag*”.

²¹ La expresión “idealismo mágico”, usada para referirse a la filosofía de Novalis, se hizo conocida a través de la obra de Heinrich Simon, *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis* (1906). Sobre esta idea en el propio poeta, cf., por ejemplo, *Novalis Schriften* (hrsg. von L. Tieck und Fr. Schlegel), Berlin, Reimer, 1837-1846, Bd. II 545, 105; III, 221, 533, 587, 650. Novalis pensaba que la palabra poética es capaz de despertar a la naturaleza dormida y devolverle su potencial creador, paralizado en las concepciones mecanicistas. Precisamente, la física especulativa, totalmente a priori, pone a la naturaleza otra vez en movimiento rescatándola de su sueño, porque ella utiliza también esta palabra creadora. En 1838 Joseph von Eichendorff publicaba en el *Deutscher Musenalmanach* un poema titulado “Varita Mágica” que recoge perfectamente el sentido que esta idea tiene para Novalis: “Duerme una canción en todas las cosas/ que sueñan y soñando siguen,/ y el mundo comienza a cantar/ en cuanto tú das con la palabra mágica”.

ra, volvemos otra vez en este punto a la imagen del vate tal y como se concibe en la Grecia arcaica, quien canta para recordar, poetiza para conservar lo pasado en un tiempo arquetípico al margen de todo tiempo, simplemente para retener lo que transita y hacerlo inmortal, eterno.

La interiorización poética de lo separado del Yo y por el Yo es una vivencia por la cual lo escindido pasa a formar parte del que canta, quien se convierte en una especie de instrumento transparente. De esta manera, el poeta se hace capaz de vivir la existencia de otros y expresar por su propia boca las emociones y pensamientos de los demás seres, incluso de los más extraños o alejados respecto de lo humano, como los ángeles o los muertos. En el fondo, la capacidad de metamorfosis del poeta es el efecto de esa intuición primera que preside toda creación y aniquila su ego, lo deja vacío precisamente para poder transmitir las voces que lo trascienden.

En el flujo entre lo visible y lo invisible, en el solapamiento entre lo temporal y las dimensiones de la eternidad, se manifiesta la unidad cambiante de lo real. Con ello, la existencia humana, sin dejar de ser frágil y menesterosa, queda inexorablemente conectada con la universalidad y la plenitud, liberándose y enaltecándose ante sus carencias. De este modo, la poesía consuela y redime. En primer lugar, rescata al propio poeta, que experimenta el proceso de liberación de sí en su interior y se ve obligado a transmitirlo, por lo cual, a pesar de que su canto resulte doloroso y angustiante, su ejercicio le proporciona una profunda satisfacción. En segundo lugar, salva a los que escuchan su canto y rehacen con él el proceso de desasimiento y entrega al flujo universal. En este sentido, la poesía se vuelve una necesidad para los hombres, pero no sólo para ellos. La realidad tiene dos caras que, de una forma sutil, se unen y se separan recíprocamente tanto en su identidad como en su diferencia: “Pero los vivos cometen todo el error de distinguir con demasiada vehemencia. Los ángeles (se dice) no sabrían a menudo si andan entre los vivos o los muertos. A través de ambas regiones el eterno fluir siempre arrastra consigo a todas las edades, acallándolas”.²² Y precisamente por eso, la poesía no sólo redime a los poetas o a los

²² “Aber Lebendige machen / alle den Fehler, daß sie zu stark unterscheiden. / Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter / Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung / reißt durch beide Bereiche alle Alter / immer mit sich und übertönt sie in beiden”.

humanos en general, sino que salva al universo entero, cuyos seres también piden ser partícipes de esta transmutación. Así puede decir Rilke: “Sí, al parecer las primaveras te necesitaban. Algunas estrellas te exigían que las percibieras”.²³

Idéntica concepción salvífica y, por ende, terapéutica, del arte aparece en Schelling y los románticos, tanto en relación al sujeto que lo realiza como al que lo recibe, y, por supuesto, respecto del universo todo, porque de lo que aquí se trata es de una ontología estética.²⁴ La vida es como la obra de arte: una constante creación de uno mismo y de todo lo que nos rodea. La heroicidad no consiste tanto en resistir, impertérritos e inquebrantables, porque, en su infinitud, lo otro terminaría por doblegar nuestra dureza. La intrepidez y la valentía están más bien en permanecer en nuestro sitio, es decir, en el umbral, dejándonos traspasar: permeables, flexibles, hechos uno con lo que anida en el mismo límite entre las dimensiones opuestas del ser. En esa batalla de energías opuestas está el riesgo y lo que hace de la vida un hecho grandioso y memorable.

²³ “Ja, die Frühlinge brauchten dich wohl. Es muteten manche Sterne dir zu, daß du sie spürtest”.

²⁴ Cf., por ejemplo, Schelling, Friedrich, W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, en SW II, 627 (trad. por J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988) y *Philosophie der Kunst*, en SW III, 368 (trad. por V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999).

Bibliografía

- Düsing Klaus, “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, en *Hegel Studien* V, 1969, pp. 95-128.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke: Chronologisch geordnet*, Hg. Anna Freud *et al.*, London, Imago Publishing Co. Ltd., 1991.
- Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, trad. por F. Martínez Marzoa, Madrid, Editorial Hiperión, 1976.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. por M. García Morente, Madrid, Espasa, 1989, 4^a.
- López Domínguez, Virginia, “Sujeto y modernidad en la Filosofía del arte de Schelling”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* [en línea], 1, 2015, (<http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2016/08/Ideas.Revista-de-filosof%C3%ADa-moderna-y-contempor%C3%A1nea-N%C2%BA1.pdf>).
- , “Der Sinn der Kunst bei Fichte und Schelling”, en *Fichte und die Kunst. Fichte-Studien*, Band 42, 2014, pp. 163-176.
- , *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- , *Fichte: acción y libertad*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
- , *Fichte*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1967.
- , *El nacimiento de la tragedia*, trad. por Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988.
- Novalis, *Novalis Schriften: die Werke Friedrich von Hardenberg*, Hg. P. Kluckhohn und R. H. Samuel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960-88.
- , *Novalis Schriften*, Hg. L. Tieck und Fr. Schlegel, Berlin, Reimer, 1837-1846.
- Otto, Rudolf: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. por F. Vela, Madrid, Alianza, 1996.
- Prater, Donald, *A Ringing Glass: The Life of Rainer Maria Rilke*. Oxford, Oxford University Press, 1994.

- Rilke, Rainer Maria, *Sämtliche Werke in 12 Bänden*, Hg. Rilke Archiv und Ruth Sieber-Rilke, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1976.
- , *Elegías de Duino*, trad. por E. Barjau, Madrid, Cátedra, 1987.
- Schelling, Friedrich, W.J., *Sämtliche Werke*, Hg. Manfred Schröter, München, C. H. Beck, 1927.
- , *Sistema del idealismo transcendental*, trad. por V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , *Filosofía del arte*, trad. por V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.
- Schiller, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. por J. Feijoo y J. Seca, Barcelona, Anthropos, 1990.
- , *Lo sublime*, trad. por J. L. del Barco, Málaga, Ágora, 1992.
- Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1992.
- Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Seix Barral, 1982.

¿Qué es un hábito?

Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana

ESTEBAN A. GARCÍA

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

Recibido el 03 octubre de 2016- Aceptado el 23 de noviembre de 2016

Esteban A. García es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de la Cátedra de Gnoseología. Es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, autor de *Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (Buenos Aires, Rthesis, 2012) y de numerosos artículos relativos a la fenomenología, las teorías modernas del conocimiento y el pensamiento contemporáneo acerca de la corporalidad.

RESUMEN: La noción de hábito, pieza clave en el redescubrimiento de la experiencia corporal que se propone llevar a cabo la *Phénoménologie de la perception*, es abordada por Merleau-Ponty por medio del análisis de una variedad muy heterogénea de fenómenos, comportando así un sentido aparentemente ambiguo e indeterminado. El propósito de este trabajo es elucidar su función en el contexto de la propuesta filosófica general de la obra, confrontando además la noción merleau-pontiana con algunos antecedentes filosóficos célebres (R. Descartes, D. Hume, E. Husserl, H. Bergson).

PALABRAS CLAVE: Merleau-Ponty - Hábito - Corporalidad - Ambigüedad

ABSTRACT: The notion of habit, a key piece in the rediscovery of corporeal experience that *Phénoménologie de la perception* carries out, is approached by Merleau-Ponty by means of an analysis of a heterogeneous variety of phenomena, a procedure which endows it with a seemingly ambiguous and indeterminate sense. This paper intends to elucidate its function in the context of the general conceptual economy of the book, and to confront the merleau-pontyan notion with some well-known philosophical precedents (R. Descartes, D. Hume, E. Husserl, H. Bergson).

KEY WORDS: Merleau-Ponty - Habit - Corporeality - Ambiguity

1. Formulación del problema: el dudoso prontuario de una noción ambigua.

La noción de hábito ocupa un lugar clave en la propuesta filosófica desarrollada por Merleau-Ponty en su obra capital, *Phénoménologie de la perception* (1945). El redescubrimiento de la experiencia corporal que la obra promete llevar a cabo desde sus primeras páginas conduce a la definición del cuerpo tal como es vivido en términos de un “cuerpo habitual”. De acuerdo con el filósofo, no nos vivimos corporalmente en función de las características actualmente observables de nuestro cuerpo, ni tampoco como ese conglomerado de órganos y procesos fisiológicos que describen las ciencias naturales, sino como un repertorio de capacidades de comportamiento configurado por los hábitos motrices sedimentados en nuestra experiencia. En estos últimos se cifra la conformación de nuestro “esquema corporal”, el cual organiza no sólo nuestra propiocepción integrada y la sinergia de nuestros movimientos sino también y correlativamente la percepción del mundo.¹ Sin embargo, puede resultar llamativo que una noción como la de hábito, que juega un rol manifiestamente cardinal en la teoría del cuerpo y de la percepción propuesta por la *Phénoménologie*, reciba en la obra un tratamiento más bien disperso y elíptico.

¹ Acerca de la noción de “esquema corporal”, cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 114-117.

Observando la distinción trazada por E. Fink entre conceptos filosóficos temáticos y operativos, podría pensarse que en la primera referencia extensa de la obra al hábito, precisamente en el primer capítulo de la primera parte, el concepto aparece como meramente operativo, interviniendo en la caracterización del concepto temático del “cuerpo vivido” como un “cuerpo habitual”, sin ser él mismo tematizado.² Dos capítulos más adelante, en la segunda y última mención medianamente extensa de la obra a la cuestión, Merleau-Ponty parece abordarlo frontalmente concediéndole el estatuto de un concepto temático. Sin embargo, al avanzar en la lectura de las tres páginas dedicadas focalmente al tema no se encuentran definiciones positivas ni análisis conceptuales sistemáticos sino más bien indicaciones acerca de lo que *no es* un hábito -no es un automatismo reflejo ni el producto de una comprensión intelectual-, acompañadas de reflexiones acerca de numerosos ejemplos concretos de comportamientos considerados habituales. Estos análisis puntuales abarcan situaciones tan dispares como las de caminar, percibir colores, manejar un vehículo, dactilografiar o usar un sombrero, y los casos son a su vez tomados de marcos teóricos tan heterogéneos como los propios de varios neurólogos, un psicólogo gestáltico y un filósofo espiritualista católico.³ Tras abordar estas páginas, el lector puede tener la impresión de que una noción clave en la nueva definición del cuerpo propuesta por la obra no alcanza a ser nunca caracterizada en términos positivos e inequívocos: la noción de hábito, de la que la bibliografía citada por Merleau-Ponty atestigua ya una dudosa y promiscua ascendencia científico-natural, psicológica y/o metafísica, continúa portando tras los análisis del autor un sentido cuanto menos ambiguo y elusivo, tal como si fuera, en suma, más que un concepto, el título de una serie de problemas confusamente planteados.

² De acuerdo con E. Fink, los “conceptos operativos” de una filosofía son “esquemas intelectuales que en circunstancia alguna acceden a una determinación objetiva, representaciones mentales abstractas que favorecen la aproximación a los conceptos temáticos, y que forman un horizonte que permanece opaco para el propio autor de la doctrina” (“Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 11, N° 3, 1957, p. 325).

³ Head, Henry, *Studies in Neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920; Lhermitte, J., *L'image de notre corps*, París, Éd. de la Nouvelle Critique, 1939; Grümbaum, A. A., “Aphasie und Motorik”, en *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930; Guillaume, P., *La formation des habitudes*, París, Librairie Félix Alcan, 1936; Chevalier, J., *L'habitude*, París, Boivin, 1929.

J.-P. Sartre advertía ya en un temprano escrito que “de manera general es necesario desconfiar de las explicaciones por el hábito”, una noción confusa y vacía o una explicación psicológica perezosa surgida del desconocimiento de ciertas distinciones conceptuales necesarias, tales como la que él mismo se propuso trazar entre la conciencia reflexiva y la conciencia prerreflexiva.⁴ De acuerdo con su visión, no tendría utilidad ni sentido alguno apelar al hábito para explicar, por ejemplo, que al escribir no pensemos en nuestros movimientos -tal es el único ejemplo que considera Sartre-: no hay nada singular en tal destreza sólo aparentemente inconsciente, puesto que se trata simplemente de una forma más de conciencia. La vaguedad de la noción de hábito puede dar pie no solamente a su recusación, como en Sartre, sino a un esfuerzo de desambiguación, delimitación y clasificación conceptual precisa, como sucede por ejemplo en la reflexión de P. Ricoeur o, más recientemente, de C. Romano sobre este punto. Ricoeur parte de la observación de que “es bastante difícil delimitar el dominio del hábito; no tenemos la impresión de saber, desde el comienzo y a partir de algunos ejemplos bien elegidos, lo que significa el hábito, como cuando hablamos de percepción, imaginación, sentimiento, etc. [...] Parece no designar ninguna función particular”.⁵ A partir de esta constatación, el autor propone una definición suficientemente general como para aspirar a cubrir buena parte de “aquello que uno tiene en mente” al aludir al hábito, a tres rasgos característicos de la noción, a saber, el aprendizaje, la contracción y el contar con un poder o saber: “cuando digo: tengo el hábito de ..., 1º designo un carácter de la historia de mis actos: he «aprendido»; 2º aparezco ante mí mismo afectado por dicha historia: he «contraído» el hábito; 3º significo el valor de uso del acto aprendido y contraído: yo «sé», yo «puedo»”.⁶ Esta definición general le resulta a su vez lo suficientemente precisa como para distinguir el hábito de los “comportamientos preformados” (llamados usualmente “innatos”) y los reflejos, dando paso así a un análisis que apela a una clasificación interior de los hábitos en “inferiores” y “superiores”, naturales y culturales, formados involuntariamente (por ensayo y error) y formados voluntariamente, animales y hu-

⁴ Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1995, p. 73.

⁵ Ricoeur, Paul, *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. por J. Gorlier, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1988, p. 307.

⁶ *Ibidem*.

manos, mentales o intelectuales y corporales, hábito-automatismo y hábito-espontaneidad, etc.⁷ La estrategia reflexiva de Ricoeur para disolver la incómoda ambigüedad del concepto y la variedad de fenómenos que reúne consiste así, aparentemente, en desglosar sus variedades y sus componentes logrando clasificarlos en categorías clásicas cuya claridad es dada por descontado (naturaleza/cultura, animalidad/humanidad, mente/cuerpo, necesidad/libertad, etc.).

También C. Romano identifica en la línea francesa de reflexión sobre el hábito -“de Descartes a Ricoeur, pasando por Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Guillaume, Merleau-Ponty y hasta investigaciones fenomenológicas contemporáneas”-⁸ un equívoco o ambivalencia que atraviesa el concepto, por un lado ligado a la repetición y la esclerosis, y por otro a la plasticidad y el perfeccionamiento. Distingue al menos tres sentidos principales del “hábito” entre los que oscilarían o que confundirían los análisis de múltiples filósofos: el acostumbamiento (e.g. el estar habituado al frío), la rutina (e.g. el tener determinados hábitos alimenticios) y la aptitud (e.g. las destrezas deportivas o artísticas). En función de este diagnóstico, el autor se pregunta directamente si es posible afirmar que existe un fenómeno tal como el hábito o si se trata en cambio meramente de un título para referirse a tipos diversos de fenómenos irreductibles entre sí. Su conclusión de que el hábito “en uno de sus sentidos principales”⁹ o más propios, el de aptitud, refiere más bien a la libertad y no al automatismo resulta cuanto menos difícil de justificar, en vista de la ambigüedad inicialmente reconocida como inherente a la noción. Particularmente en relación con Merleau-Ponty, su interpretación adquiere la siguiente forma: siguiendo a ciertos psicólogos gestálticos tales como P. Guillaume, Merleau-Ponty habría subrayado la acepción del hábito como aptitud o “saber-hacer”, en la que prima el carácter de variabilidad, innovación, transposición y transferencia no mecánica de ciertos comportamientos. Sin embargo, el fenomenólogo francés habría equiparado en sus análisis del

⁷ Para una precisa recensión de los análisis ricoeurianos acerca del hábito en sus relaciones con los propios de M. Merleau-Ponty y de P. Bourdieu cf. Ralón de Walton, G., “La lógica práctica y la noción de hábito”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 2010, pp. 243-261.

⁸ Romano, Claude, “L'équivoque de l'habitude”, en *Revue germanique internationale*, N° 13, 2011, p. 187.

⁹ *Ibid.*, p. 204.

hábito, por ejemplo, el acostumbamiento al uso de un sombrero con las destrezas progresivas y creativas del bailarín, de tal modo que, según Romano, finalmente “es un concepto indiferenciado de hábito el que aún subyace en las descripciones de Merleau-Ponty”.¹⁰ El propósito que anima este trabajo es el de examinar y sopesar esta interpretación aparentemente justificada del análisis merleau-pontiano del hábito como un caso más de cierta indeterminación conceptual característica de la reflexión sobre el tema, y evaluar la posibilidad y el provecho de una desambiguación de la noción en el uso particular que el filósofo hace de ella. Para tal fin resultará de utilidad no solamente reconstruir, en la segunda sección de este trabajo, los análisis del filósofo acerca de la cuestión -particularmente concentrados en su *Phénoménologie de la perception*- sino también, en la tercera sección, contrastar sus desarrollos en torno al hábito con algunos conocidos antecedentes filosóficos modernos y contemporáneos como los que se hallan en R. Descartes, D. Hume, E. Husserl o H. Bergson.¹¹

En favor de aquella tesis sostenida por diversos autores acerca del extendido equívoco o vaguedad ínsita en la noción es posible recordar algunos ejemplos de la literatura filosófica decimonónica que son sintomáticos de esta situación. Uno de los más curiosos es quizás el de Samuel Butler, quien en su ensayo biológico-filosófico *Life and Habit* (1878) encontró en la labilidad de la noción de hábito la ocasión para comparar la ejecución de una difícil pieza de música en el piano con los procesos digestivos o circulatorios, y el trabajo minucioso, complejo pero automático de un contador con el modo en que un embrión de pollo desarrolla plumas y huesos.¹² William James consideró en su compendio filosófico-psicológico de 1890 que

¹⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹¹ Omitimos en esta sesgada genealogía ciertos antecedentes clásicos tales como la célebre tematización aristotélica de la *héxis* como clave de la acción moral (cf. por ejemplo *Ética Nicomaquea*, Libro II, 1106 b), considerando que la dimensión ética de la cuestión es ajena a los análisis merleau-pontianos, a los que resulta igualmente extraña la acepción escolástica del *habitus*. En la modernidad filosófica la noción de hábito adquirió un sentido más llanamente “psicológico” ligado a la costumbre, tal como puede reconocérselo en Hume, acepción a partir de la cual pudo luego cargarse en ocasiones de rasgos metafísicos, como en M. de Biran, F. Ravaisson o J. Chevalier, ser retomada desde el s. XIX por diversas ciencias humanas -la psicología, la sociología o la antropología- y recibir una atención dispersa por parte de las investigaciones científico-naturales.

¹² Butler, Samuel, *Life and Habit*, London, Trübner & Co., 1878, pp. 47 ss.

“la filosofía del hábito es [...] en primer término un capítulo de Física más que de Fisiología o Psicología”, tras observar que cuesta menos trabajo doblar un papel que ya fue doblado por el mismo sitio que uno que no sufrió tal doblez.¹³ A partir de tales constataciones sus análisis del hábito pudieron extenderse hasta abarcar las habilidades del violinista y el hábito de los opiómanos. En su célebre tesis de 1838 acerca del hábito, Felix Ravaisson había partido en cambio de una definición más que de un estudio de casos: “el hábito es una disposición respecto de un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio”.¹⁴ La generalidad de tal definición le permitió basar en el hábito una entera filosofía de la naturaleza y una metafísica, según las cuales “entre el hábito y el instinto, el hábito y la naturaleza, la diferencia es sólo de grado y puede ser reducida y disminuida hasta el infinito”.¹⁵ Más aún, “la forma más elemental de existencia [...] es como el último momento del hábito, realizado y sustancializado en el espacio bajo una figura sensible. [...] Toda la serie de los seres no es más que la progresión continua de las potencias sucesivas de un solo principio. [...] El hábito desciende de una [punta] a la otra”.¹⁶

Frente a aquellas consideraciones filosóficas acerca del hábito que parecen haber hallado en él las dotes metamorfoseantes de Proteo o los poderes alquímicos de la piedra filosofal, se muestra razonable apelar al rigor metódico de las investigaciones científico-naturales en busca de claridad y precisión. Sin embargo, las discusiones entabladas al interior de las actuales indagaciones neurocientíficas dedicadas a la cuestión se basan en buena medida en la gran diversidad de tipos de comportamientos que se tiene en mente al referirse al hábito. Recientes estudios neurocientíficos acerca del hábito parecen incurrir en esta ambigüedad conceptual de base al estudiar las estructuras y funciones neuronales que subyacen a la vez al cepillado cotidiano de dientes, los rituales religiosos comunitarios, las adicciones y los comportamientos típicos del trastorno

¹³ James, William, *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Henry Holt and Company, 1931, p. 105.

¹⁴ Ravaisson, Felix, “De l’habitude” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, 2 (1), p. 2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

obsesivo-compulsivo.¹⁷ Si, como lo ha señalado G. Canguilhem, un “concepto científico” supone la triple articulación ajustada de ciertos términos con ciertas definiciones y con ciertas experiencias u observaciones, podría decirse que la noción de hábito no alcanzó aún ese estatuto, no sólo al considerar sus muy heterogéneos abordajes sociológicos, antropológicos o psicológicos sino incluso su exploración neurocientífica.¹⁸ En “Phénoménologie et robotique: l’automaticité à l’épreuve de la surprise”, N. Depraz sostiene que los estudios neurocientíficos acerca del hábito, junto con las investigaciones de la inteligencia artificial, la cibernética, la computación y la robótica, podrían aportar materiales claves para la elucidación fenomenológica del hábito.¹⁹ Pero tal aserto, así como las analogías, isomorfismos y modelos que autoriza, resulta abstracto y sólo sostenible a condición de omitir sistemáticamente, tal como hace la autora, cualquier precisión respecto de *qué es un hábito*, excepto algo que tiene que ver con el aprendizaje y la repetición en el más amplio sentido de los términos. El único ejemplo provisto en su trabajo que permite lejanamente atisbar lo que Depraz tiene en mente al hablar de “hábitos” en animales, humanos y máquinas es, más bien extrañamente, la adquisición de la visión estereoscópica.

¹⁷ Puede consultarse un resumen no técnico de las investigaciones neurocientíficas actuales acerca del hábito por parte de investigadores del M.I.T. y diversos centros neurocientíficos universitarios en Graybiel, A. M.-Smith, K. S., “How the Brain Makes and Breaks Habits”, en *Scientific American*, vol. 310, N° 6, junio de 2014. En estudios como Smith, K. S.-Graybiel, A. M., “Investigating habits: strategies, technologies and models”, en *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, vol. 8, 39, 2014 puede observarse una notable disparidad entre el grado de precisión en el análisis de las estructuras neuroanatómicas estudiadas *presumiblemente ligadas al hábito*, la escasa especificidad de los experimentos comportamentales *presumiblemente ligados al hábito* -a saber, experimentos con animales que accionan palancas de gratificación o recorren laberintos- y la ausencia de una definición o un marco teórico preciso respecto de *qué es un hábito*, lo que garantiza la vastísima aplicabilidad de estos estudios, cuyos resultados pueden generalizarse tan ampliamente como amplia sea la gama de fenómenos que comprenda lo que se considere “habitual”.

¹⁸ Acerca de la concepción de G. Canguilhem de un concepto científico, cf. *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 38 ss. Además de los ya mencionados abordajes psicológicos y científico-naturales, la noción de hábito fue recurrentemente tematizada por estudios sociológicos, antropológicos e históricos contemporáneos, desde Max Weber a Pierre Bourdieu, pasando por Alfred Schütz, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss o Norbert Elias.

¹⁹ En *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 217-231.

2. El hábito en los análisis de la *Phénoménologie de la perception*.

Los desarrollos merleau-pontianos en torno al hábito, situados especialmente en su *Phénoménologie de la perception*, ciertamente no incurren en este déficit de ejemplos concretos que es a veces propio de los estudios sobre la noción: ella es abordada a partir de una reflexión directa acerca del caminar, el escribir, el dactilografiar, el usar un bastón, el manejar un vehículo, el tocar un instrumento musical, el usar una cierta vestimenta, el bailar, el aprender a ver colores o el aprender un lenguaje nuevo.²⁰ También aparecen referencias al sonarse la nariz, el encender un fósforo y con él una lámpara, y el fabricar carteras (o en general competencias manuales propias de un oficio) como comportamientos habituales.²¹ En cambio, es difícil encontrar en la *Phénoménologie* una definición positiva y unívoca del hábito, e indudablemente los casos analizados manifiestan ser bastante heterogéneos. Por lo demás, como ha observado E. de Saint Aubert, las páginas que Merleau-Ponty dedica al hábito acusan “una sorprendente tensión entre un tratamiento muy *concreto*, mediante el recurso a descripciones de situaciones precisas, y la audacia del *alcance general* que él otorga al análisis de estos mismos ejemplos”.²²

Precisemos primeramente en qué momento del desarrollo de la obra hace su aparición la noción para elucidar así el lugar que ocupa en el conjunto de su propuesta filosófica. Uno de los propósitos centrales de la *Phénoménologie* es mostrar, contra las gnoseologías modernas “intelectualistas” -generalmente asociadas al cartesianismo o al kantismo-, que es posible dar cuenta de funciones perceptivas sin recurrir a procesos intelectuales, conceptos, categorías o juicios. En cambio, “mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas «representaciones», sin subordinarse a una «función simbólica» u «objetivante»”.²³ Esto no significa reducir la percepción a un conjunto de procesos fisiológicos

nerviosos y cerebrales que sólo pueden ser la condición necesaria pero no suficiente del espectáculo sensible: mi cuerpo puede ser promovido a sujeto de la percepción sólo a condición de ser redescubierto más allá de sus reductivas definiciones y análisis objetivos y científico-naturales.²⁴ Es por ello que la primera parte de la obra (“El cuerpo”) acomete esta tarea de redescubrimiento del cuerpo para poder luego, en la segunda parte, titulada “El mundo percibido”, reconsiderar desde este nuevo punto de partida “corporal” algunos problemas clásicos de teorías de la percepción tales como los relativos a las cualidades sensibles, las constancias perceptivas, la espacialidad o la alucinación. Enriquecer nuestra consideración de la corporalidad yendo más allá de su investigación exterior y objetiva significa develar sus dimensiones subjetivas, es decir, volver la atención hacia la experiencia corporal tal como es vivida o, dicho de otro modo, dar cuenta de la corporalidad tal como consta en mi experiencia. Para sacar a la luz este cariz subjetivo de la experiencia corporal resulta evidentemente útil analizar situaciones en las que la propia experiencia corporal se desliga y desborda la apariencia exterior del cuerpo, tal como es el caso del “miembro fantasma” que Merleau-Ponty analiza al comienzo del primer capítulo de la primera parte de la obra. La conclusión que tal análisis arroja es que nuestra experiencia corporal no es una experiencia de partes ubicadas espacialmente de modo contiguo a otras partes y objetos, sino la experiencia de ciertas capacidades de acción coordinadas con el entorno percibido: “poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación”.²⁵ Un brazo, un pie o una rodilla tal como son experimentados subjetivamente no son ideas, objetos ni partes, sino “punto[s] de paso de mi movimiento perpetuo hacia el mundo”.²⁶ Es justamente aquí donde hace su aparición la cuestión del hábito, cuando Merleau-Ponty propone que nuestro cuerpo “comporta como dos estratos distintos: el del cuerpo actual y el del cuerpo habitual”, y “la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale,

²⁰ Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, pp. 166-172.

²¹ *Ibid.*, p. 120.

²² De Saint Aubert, Emmanuel, “«C’est le corps qui comprend». Le sens de l’habitude chez Merleau-Ponty”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, p. 124.

²³ Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. 164.

²⁴ “Este conjunto [de hechos nerviosos] no puede ser más que la *condición de existencia* de tal espectáculo sensible; da cuenta del *hecho de que* percibo, pero no de *lo que* percibo” (Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1967, p. 222).

²⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 97.

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual”.²⁷ Se advierte así que la cuestión del hábito no es un tema marginal en el proyecto filosófico merleau-pontiano, si el cuerpo vivido que la obra se propone redescubrir, aquel que desborda y prima por sobre la tradicional consideración objetiva del cuerpo y aquel a partir del cual se pretenderá dar cuenta de la percepción del mundo, es definido precisamente como un “cuerpo habitual”.²⁸ El “cuerpo habitual” no es simplemente el cuerpo objetivo o físico al que estoy acostumbrado (el cuerpo que incluía el miembro perdido, en el caso del miembro fantasma), ni es un cuerpo que puedo recordar como habiendo sido actual en la mayor parte de mi pasado. Es la dimensión subjetiva o vivida del cuerpo, que consta en mi experiencia por sobre las características actual y exteriormente percibidas del cuerpo, correspondientes al “cuerpo actual”. Se trata del sistema o repertorio de capacidades de comportamiento o de “qué-haceres” que siento como posibles, un sistema de latencias que ha sido conformado, según Merleau-Ponty, mediante la adquisición de hábitos prácticos.

Esta primera presentación de la noción no se detiene en especificidades pero esboza algunos rasgos generales de interés. Por ejemplo y en primer lugar, la noción de hábito aparece aplicándose no sólo al “cuerpo-sujeto” como portador de “gestos de manejo” habituales sino a la vez al mundo donde correlativamente hay “unos objetos como manejables”, “lo que puede manejarse”, una “zona de operaciones posibles”.²⁹ Si el cuerpo objetivo puede ser descrito por sí mismo como algo independiente, el “cuerpo habitual” es en cambio un término inseparable del sistema práctico que conforma con un “mundo habitual”, el cual comporta cierta fisionomía familiar. Así, Merleau-Ponty se refiere correlativamente al “cuerpo humano, con sus hábitos (*habitus*) que dibujan a su alrededor una circundancia humana” y a “mi mundo consuetudinario (*coutumier*) que hace levantar en mí unas intenciones habituales”.³⁰ En segundo lugar, la

²⁷ *Ibid.*, pp. 97-98.

²⁸ La noción de “cuerpo habitual” propia de la *Phénoménologie* puede verse esbozada ya en la siguiente fórmula de *La structure du comportement*: “todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante” (*op. cit.*, p. 227).

²⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 98, 95.

³⁰ *Ibid.*, pp. 97, 377.

noción de hábito permite a Merleau-Ponty pensar la temporalidad del cuerpo vivido como distinta de la temporalidad objetiva, donde los momentos se suceden unos tras otros. La experiencia corporal pasada no queda atrás al ser sucedida por la actual, sino que “sedimenta” y subsiste en el presente. Esta “sedimentación” y persistencia del hábito se distingue de lo recordado, en la medida en que el pasado habitual está *siempre* presente de modo latente -no se actualiza de modo intermitente- proporcionando al presente “un estilo de ser” con “una cierta generalidad” o “una forma típica”.³¹ Tanto lo recordable como lo habitual pueden ser descriptos como algo que tenemos “a disposición” y con lo que “contamos”, como recursos “latentes”.³² Sin embargo, se distinguen porque el pasado que podemos recordar sólo despunta en ciertos momentos y no siempre incide sobre nuestro presente -puedo recordar haber tenido la ilusión de un oasis sin que ello afecte mi actual percepción del desierto-, mientras que el pasado habitual opera constantemente en el presente configurando “el horizonte de nuestra vida”.³³

La segunda referencia extensa a la cuestión del hábito aparece en el capítulo 3 de la Parte I y alude al problema de su adquisición en términos de “remanipulación y renovación del esquema corpóreo”,³⁴ entendido este último como aquel repertorio o sistema de capacidades de comportamiento al que ya hicimos referencia, el mismo que organiza simultáneamente nuestra integración propioceptiva, nuestra sinergia motriz y la percepción de nuestro entorno. En este caso, Merleau-Ponty retoma el análisis de casos que ya había considerado más brevemente en *La structure du comportement* (1942), su obra anterior (a la que remite a pie de página) y agrega otros nuevos para mostrar que ciertos comportamientos hábiles o diestros -como el seguir los pasos de un baile, caminar con un sombrero alto, manejar un vehículo, usar un bastón de ciego, dactilografiar o tocar un instrumento musical- no son aprendidos como automatismos reflejos ni tampoco como conocimientos intelectuales. A diferencia de los

³¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

³² *Ibid.*, p. 96. A ese “tener a disposición” se refería precisamente el uso platónico del término *héxis* en *Teeteto* 197 b: “el saber es un tener (*héxis*)” (trad. por M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 211).

³³ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 166.

primeros, estas pericias no conectan unos “movimientos individuales con unos estímulos individuales” sino que consisten más bien en la capacidad de “responder mediante cierto tipo de soluciones a una cierta forma de situaciones”, lo que se manifiesta patentemente en su plasticidad, es decir, en su posibilidad de ser transferidos.³⁵ P. Guillaume, cuya obra acerca de *La formation des habitudes* es una de las fuentes de la reflexión merleau-pontiana, define la “transferencia” como “el caso en que el viejo hábito facilita la adquisición de uno nuevo más o menos distinto del primero [...] [e.g.] el caso de hábitos motrices transportados de un miembro al otro”,³⁶ mientras que la “transposición” alude a la posibilidad de adaptar inmediatamente un determinado hábito a un nuevo contexto: “nuestra escritura posee características constantes, ya escribamos sobre una hoja de papel con los solos músculos de los dedos o sobre el pizarrón con los músculos de todo el brazo”.³⁷ Sin embargo, la capacidad de “generalización” que muestran estos comportamientos no supone una “abstracción” de lo particular y sensible, ni deriva de una mediación intelectual o representacional. En relación a lo primero, Merleau-Ponty caracteriza el hábito como un “estilo” de movimiento,³⁸ en la medida en que un “estilo” como el “estilo Cézanne” de pintar sobrevuela todas sus obras pero no puede separarse de la materialidad sensible de cada una de ellas para ser abstraída en un concepto.³⁹ Respecto del segundo aspecto -la adquisición y la generalización sin concepto propias del hábito-, puede observarse que el aprendizaje de los pasos de una danza, así como el de un deporte, el de andar en bicicleta o el de tocar el piano pueden ser acompañados de indicaciones, consignas o diagramas pero éstos solo funcionan como ocasiones para un aprendizaje que debe ser realizado en última instancia por el cuerpo mismo moviéndose. En palabras de Merleau-Ponty, es necesaria una “consagración motriz”: “Es el cuer-

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Guillaume, P., *op. cit.*, p. 171.

³⁷ Merleau-Ponty, M., *La structure, op. cit.*, p. 66.

³⁸ Así se refiere a “cierto estilo de respuestas motrices” (*Phénoménologie, op. cit.*, p. 169), “un cierto estilo de los gestos de mi mano, que implica cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otro lado, a una cierta «andadura» (*allure*) de mi cuerpo” (*ibid.*, p. 176), “cierto estilo de visión” (*ibid.*, p. 179), etc.

³⁹ *Cf. ibid.*, p. 176.

po [...] el que «capta» (*kapiert*) y «comprende» el movimiento”.⁴⁰ Por lo demás, en el curso de la ejecución de una pieza musical o de un partido de tenis, no sólo es imposible que la conciencia intelectual acompañe la velocidad y la multiplicidad simultánea de todos los movimientos, sino que incluso en ciertos casos la intromisión de representaciones resulta un obstáculo para su fluidez: es necesario en estos casos confiar en el saber de nuestro cuerpo y dejarlo hacer. En *La structure du comportement*, donde ya se aludía a los casos del organista y el dactilógrafo, Merleau-Ponty agregaba la observación relativa a este último de que ni siquiera es posible representarse fácilmente la ubicación de las letras en el teclado de una máquina de escribir, mientras que los dedos mismos no tienen dificultad en encontrarlas.⁴¹

Las conclusiones parciales de estas nuevas referencias a la cuestión pueden resumirse en observaciones como las siguientes: “Si el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será pues? Se trata de un saber que está en las manos”; “El hábito no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo”.⁴² Como es manifiesto, de modo semejante a los pasajes del primer capítulo antes mencionados, estas nuevas consideraciones contienen en buena medida caracterizaciones negativas del hábito. Si previamente se observaba que lo habitual no es lo actual ni tampoco el pasado recordado, ahora se repara en que lo habitual no es un reflejo o un automatismo orgánico, ni tampoco la expresión de una conciencia intelectual o representacional. El análisis merleau-pontiano del hábito preten-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁴¹ Merleau-Ponty, M., *La structure, op. cit.*, p. 131.

⁴² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie, op. cit.*, pp. 168 s. Ciertamente, reconoce Merleau-Ponty, los comportamientos instintivos muestran también ser “generales” y no responder a estímulos definidos por sus detalles, pero esta generalización es “abstracta” respecto de las particularidades sensibles, lo que motiva los “errores absurdos” observados en muchos comportamientos animales, a diferencia de la generalización inteligente presente en la transposición y flexibilidad (*souplesse*) de los hábitos (*Cf. La structure, op. cit.*, pp. 139 s). Curiosamente, la misma flexibilidad del hábito es referida en uno de sus últimos cursos, ya no para marcar una diferencia entre lo humano y lo animal sino ahora entre seres vivientes y máquinas: “La adquisición de un hábito verdadero para el viviente es la incorporación de una forma susceptible de transformarse. La máquina, por su parte, ejecuta un montaje previsto para un número finito de casos. [...] La máquina funciona, el animal vive, es decir que reestructura su mundo y su cuerpo” (*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, p. 215). Si bien la cuestión excede el tema de este trabajo, apuntamos que esto parece indicar un cierto viraje entre las primeras y las últimas concepciones merleau-pontianas acerca de la relación y diferencia entre animales humanos y no humanos.

dería abrir, en fin, una dimensión *entre* la acción voluntaria y los automatismos orgánicos involuntarios, *entre* el presente y el pasado, *entre* la conciencia intelectual y la inconsciencia refleja. A estos “entres” reconocidos expresamente por Merleau-Ponty podrían agregarse otros que sus mismas reflexiones conllevan, ya que estos análisis despejan también una “interzona” entre lo individual y lo colectivo, así como entre la naturaleza y la cultura. En efecto, una gran parte de los comportamientos –si bien no todos– analizados por Merleau-Ponty bajo el título de hábitos corresponde a habilidades, destrezas o aptitudes que suponen el manejo de instrumentos o máquinas. Si nuestro cuerpo es vivido como un sistema de posibilidades sensoriales y motrices configurado habitualmente, el hábito modifica los “límites” de este cuerpo vivido: “habituarse a un sombrero, un coche o un bastón, es instalarse en ellos, o inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos”.⁴³ Una consecuencia directa de estos análisis es que el cuerpo vivido definido como cuerpo habitual está constituido por las posibilidades prácticas no sólo de brazos o piernas, sino de lapiceras, zapatos o automóviles, difiriendo así en su configuración en sociedades de distintas épocas y lugares. Los hábitos en el sentido merleau-pontiano son entonces individuales en la medida en que sólo son adquiridos y ejercitados en cada cuerpo, y a la vez sociales en tanto son propios de comunidades particulares situadas geográfica e históricamente. Son, además, a la vez naturales y culturales, en la medida en que si los instrumentos u objetos culturales son, por medio del hábito, vividos como partes de mi cuerpo –en el sentido de potencias senso-motrices–, también mi cuerpo mismo en tanto está configurado habitualmente en contextos culturales particulares debe ser considerado “el primer objeto cultural”.⁴⁴

El análisis merleau-pontiano de los comportamientos habituales en la primera parte de la *Phénoménologie* persigue el objetivo general de repensar el cuerpo más allá de la anátomo-fisiología

⁴³ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 168.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 401. De modo concordante, afirmará luego que “es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural” (*ibid.*, p. 221).

como consciente e inteligente, y concebir modos de conciencia o de comprensión diferentes de los intelectuales. Estas redefiniciones del cuerpo y de la conciencia son las que harán posible, en la segunda parte de la obra, abordar de un modo alternativo los problemas clásicos de la percepción del mundo: “percibo con mi cuerpo o mis sentidos [...] siendo [ellos] precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada”.⁴⁵ Sin embargo, como observamos, los análisis reseñados comportan un carácter reconocidamente ambiguo e indeterminado. En la siguiente sección recurriremos a otros desarrollos filosóficos célebres acerca de la cuestión, para considerar si acaso por medio de esta vía comparativa y confrontativa se hace posible precisar en mayor medida el sentido de la noción merleau-pontiana y reducir al menos parcialmente sus aparentes vaivenes. Ciertamente, el parco derrotero del recorrido histórico que escogimos seguir y que pasa por Husserl, Hume, Descartes y Bergson no halla siempre su justificación en las referencias explícitas de Merleau-Ponty a estos autores, al menos en el contexto de sus análisis del hábito. Sin embargo, se trata de pensadores medulares en la conformación del horizonte intelectual que subtiende las discusiones de la *Phénoménologie*, además de representar célebres mojones de la historia filosófica del hábito a los que ulteriores reflexiones acerca de la cuestión no dejan de remitirse implícita o explícitamente, como se pondrá de manifiesto en las sugerentes concurrencias terminológicas y casuísticas que examinaremos.

3. El hábito merleau-pontiano frente a algunos ascendientes filosóficos célebres.

Sólo con reparar en la terminología utilizada por Merleau-Ponty en torno al hábito, la que alude a “sedimentaciones”, “estilos” u “horizontes”, puede advertirse que varios de los rasgos generales del hábito enumerados en primera instancia vinculables con la fenomenología genética de Husserl.⁴⁶ Incluso la distinción del “cuerpo

⁴⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁶ Ciertamente se advierten también en el capítulo I.1 resonancias heideggerianas, en la medida en que Merleau-Ponty afirma que el cuerpo “es en el mundo” y M. Heidegger definía precisamente el “ser en” como “estar habituado a” o “estar familiarizado con” (cf. *Sein und Zeit*, §12). Sin embargo, el marcado interés merleau-pontiano por las cuestiones propiamente husserlianas de la percepción y la corporalidad, así como la

actual” y el “cuerpo habitual” -como repertorio de potencialidades, habilidades o capacidades- mediante la cual Merleau-Ponty introduce la cuestión del hábito tiene su paralelo en Husserl: “Yo no soy sólo un ego actual sino también un ego habitual, y la habitualidad significa una cierta posibilidad egoica, un «yo puedo» o «yo podría». [...] En suma, yo soy [...] un ego de capacidades”.⁴⁷ Si bien cuando Husserl presenta su concepción del “yo como sustrato de habitualidades” en el §32 de *Meditaciones Cartesianas* los ejemplos privilegiados de sedimentación son los actos de juicio, opiniones o resoluciones, alude luego a habitualidades perceptivas bajo los títulos de “asociación” -en referencia explícita a Hume- y de “transferencia aperceptiva analogizante”: el que nuestra experiencia de algo haya seguido ciertos desarrollos típicos en el pasado -ciertos escorzos que aparecen frecuentemente sucediendo a ciertos otros en correspondencia con ciertas cinestesis y cierta serie usual de movimientos de manejo- hace que, en el ejemplo de Husserl, podamos reconocer unas tijeras “del primer golpe de vista”.⁴⁸ Como se ve, el doble cariz subjetivo y objetivo del hábito que reconocimos en Merleau-Ponty está también ya presente en Husserl. El yo como sustrato de habitualidades es correlativo de un mundo familiar “tipificado” empíricamente: “Las cosas en el mundo intuitivo a nuestro alrededor [...] tienen, por así decir, sus «hábitos» (*Gewohnheiten*) -se comportan similarmente bajo circunstancias típicamente similares. Si tomamos el mundo intuitivo como totalidad [...] él también tiene como conjunto su «hábito», [...] un *estilo empírico general*”.⁴⁹ Asimismo, la distinción merleau-pont-

terminología empleada por el autor, nos llevan a priorizar aquí esta última línea de análisis.

⁴⁷ Hua XIV 378. Cit. por Moran, D., “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus” en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 42, N° 1, 2011, p. 61. Para una exposición minuciosa de la concepción husserliana del hábito cf. Richir, M., “Le statut des habitus chez Husserl” en *L’expérience de penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Millon, Grenoble, 1996, pp. 47-52; Kokoska, V., “Habitualité et genèse: le devenir de la monade”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 57-77. Un interesante análisis y aplicación de esta concepción fenomenológica del hábito -con su peculiar carácter de latencia que enlaza el pasado, el presente y el futuro y su rol clave en la conformación del yo- puede hallarse en Serrano de Haro, A., *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 36 ss., 54-62.

⁴⁸ Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. por J. Gaos-M. García Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. por J. Muñoz-S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p. 30.

tiana entre lo habitual y lo recordado se encuentra en Husserl: “Esta experiencia vivida misma [...] puede tornarse «olvidada», pero aún así de ningún modo desaparece sin una huella (*spurlos*); se ha tornado meramente latente. Respecto de lo que en ella se ha constituido, es una posesión en la forma de un hábito (*ein habitueller Besitz*)”.⁵⁰

Sin embargo, más allá de estos rasgos comunes a los desarrollos de ambos autores en torno al hábito es claro que los análisis merleau-pontianos de la cuestión comportan el sesgo distintivo de focalizarse en habilidades corporales de movimiento. Aparentemente, entonces, aquella peculiar persistencia latente pero operante del pasado que ya para Husserl designa el hábito se comprueba para Merleau-Ponty especialmente a nivel del cuerpo.⁵¹ Este otro tipo de “memoria” singular que no recuerda nada en particular pero nos hace saber todo el tiempo quiénes somos y dónde estamos es una “memoria del cuerpo”, dice Merleau-Ponty citando a Proust. Se trata, en las palabras del novelista, de la “memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros”: “y antes de que mi pensamiento [...] hubiese identificado, enlazado las diversas circunstancias que se le ofrecían, el lugar de que se trataba, el otro, mi cuerpo, se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de adónde daban las ventanas”.⁵² La memoria y la comprensión intelectuales -el recordar un evento, el entender un concepto- suponen y se fundan para Merleau-Ponty en estas modalidades corporales más básicas de las mismas funciones: “La memoria intelectual [...] se contenta con un señalamiento del pasado, de un pasado en idea [...] pero no sería memoria si el objeto que ella construye no se man-

⁵⁰ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Darmstadt, §25 (cit. por Moran, D., *op.cit.*, p. 65).

⁵¹ Dermot Moran, sin embargo, considera injustificado exagerar las pretendidas distancias existentes entre la noción merleau-pontiana de hábito y la propia de Husserl, como lo habrían hecho de distintos modos P. Bourdieu (*Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980) o H. Dreyfus (*Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991). Según Moran, estos autores consideran al hábito corporal merleau-pontiano como una superación de la noción intelectualista husserliana sin tener en cuenta que “el Husserl maduro reconoce la complejidad de la «intencionalidad operante» que funciona anónimamente, y ha descrito el tipo de *habitus* encarnado (*leiblicher Habitus*) que fue luego desarrollado con más detalle por Merleau-Ponty” (Moran, D., *op.cit.*, p. 71).

⁵² Proust, Marcel, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 15-16 (cit. por Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 211). También escribiría Proust: “parece existir una memoria involuntaria de los miembros. [...] Las piernas y los brazos están llenos de recuerdos embotados” (Proust, M., *El tiempo recobrado*, trad. por C. Manzano, Buenos Aires, Debolsillo, 2010, p. 11).

tuviese aún por medio de algunos hilos intencionales en el horizonte del pasado vivido”.⁵³ Y así como hay una comprensión corporal tácita y pragmática que hace que al desplazarme en un entorno habitual “sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda”,⁵⁴ así también “se da un «mundo de los pensamientos», esto es, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y con nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y que se dan de forma global, sin que necesitemos rehacer a cada momento su síntesis” -un “panorama mental” habitual-.⁵⁵ La concepción merleau-pontiana del hábito, como es visible, no excluye estas variedades intelectuales del hábito relativas a juicios u opiniones acaso privilegiadas por Husserl, pero no se reduce a ellas sino que las aborda a partir del modelo de modalidades característicamente corporales de la habitualidad.

El énfasis diferencial de Merleau-Ponty en el carácter primariamente corporal y motriz de lo habitual se hace explícito en un párrafo que parece marcar una distancia a la vez con cierta concepción fenomenológica de la conciencia y con la idea empirista de asociación. Afirma Merleau-Ponty:

La palabra “sedimentación” no debería engañarnos: este saber contraído no es una masa inerte en el fondo de nuestra conciencia. Mi piso no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no es entorno mío como un dominio familiar, más que si tengo “en las manos” o “en las piernas” las distancias y las direcciones principales del mismo y si, de mi cuerpo, parten hacia él una multitud de hilos intencionales.⁵⁶

La interpretación de la “sedimentación” husserliana aquí favorecida por Merleau-Ponty enfatiza, por una parte, la necesidad de repensar la conciencia perceptiva como un cuerpo que cuenta con habitualidades de movimiento, y este énfasis corporal y anti-intelectualista es acompañado en el párrafo por una toma de distancia

⁵³ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 101.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 150 ss.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁶ *Ibidem.*

respecto del asociacionismo. Es conocido que la crítica al rol de la asociación en la percepción es desarrollada profusamente en los capítulos introductorios a la *Phénoménologie*, en paralelo a una crítica de las sensaciones simples y desde una concepción gestáltica de lo percibido. Sin embargo, ¿en qué se diferencia particularmente la concepción merleau-pontiana del hábito de la noción empirista? En principio, podría admitirse alguna afinidad conceptual de recordar que Hume alude precisamente al caso del miembro fantasma y a la “semi-presencia” de una persona cercana recientemente fallecida para ilustrar “la influencia del hábito”,⁵⁷ justamente dos de los ejemplos que utiliza Merleau-Ponty para presentar la noción. Resulta cuanto menos llamativo el aparente parentesco entre los siguientes párrafos del *Treatise* y de la *Phénoménologie*. Afirma Hume:

La persona a quien se ha amputado una pierna o un brazo sigue intentando servirse de ese miembro mucho tiempo después. Tras la muerte de una persona, toda su familia [...] suele notar que sólo con gran esfuerzo pueden hacerse a la idea de que está muerta; por el contrario, siguen imaginándosela en su habitación o en cualquier otro sitio en que estaban acostumbrados a encontrarla.⁵⁸

Merleau-Ponty afirma, en sugerente paralelo, que “el amputado siente su pierna como yo puedo sentir vivamente la existencia de un amigo que, sin embargo, no está ante mi vista; no la ha perdido porque continúa contando con ella, como Proust puede constatar la muerte de su abuela sin perderla mientras la retenga en el horizonte de su vida”.⁵⁹

De acuerdo con Hume, el hábito produce la creencia en la necesidad propia de la idea de causalidad, idea esta última que, lejos de ser para el empirista escocés solamente un concepto científico, es el cemento que da sentido a nuestra experiencia cotidiana tanto perceptiva como social. La idea de causalidad originada en el hábito nos permite contar con un mundo de objetos a los que atribuimos propiedades y relaciones constantes, y da forma a nuestra

⁵⁷ Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, I, III, 116 (p. 232). (Las referencias a la obra de Hume corresponden respectivamente al libro, parte y paginación de la edición Selby-Bigge adoptada universalmente. El número indicado entre paréntesis corresponde a la traducción de F. Duque.: *Tratado de la Naturaleza Humana I*, Barcelona, Folio, 2000).

⁵⁸ Hume, D., op. cit., I, III, 117 (p. 232).

⁵⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 96.

vida familiar, económica y política: “La costumbre, pues, es una gran guía de la vida humana. Es ese solo principio el que torna nuestra experiencia útil para nosotros, y hace que esperemos para el futuro un curso similar de eventos que aquellos que aparecieron en el pasado”.⁶⁰ Ahora bien, el hábito (*habit*) es en Hume equivalente a la costumbre (*custom*) de observar involuntariamente ciertas conjunciones constantes: “luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual”.⁶¹ El carácter pasivo e involuntario de la noción humeana de hábito se hace patente, por ejemplo, en la afirmación de que “si alguien repitiera *voluntariamente* una idea cualquiera en su mente no estaría inclinado a creer en la existencia de un objeto [...] más de lo que estaría si se hubiera conformado con un solo examen del objeto”.⁶² El hábito del que habla Hume es entonces, por ejemplo, el propio de “haberse habituado a oír el ruido del tren tras oír la campana sonar”, mientras que el hábito merleau-pontiano incluye también los casos del tipo “haber adquirido la habilidad de tocar el piano”. Si bien en ambos análisis el hábito es puesto en un lugar clave de nuestra experiencia del mundo, en el primero se trata de un mero registro mental pasivo y repetido -que Hume reconoce compatible con la hipótesis de la formación material de huellas cerebrales-⁶³ mientras que en el segundo se trata de la capacidad corporal adquirida de realizar ciertos comportamientos complejos, plásticos, perfeccionables y aun creativos. Si bien los ejemplos de hábitos que constan en la *Phénoménologie* no excluyen la repetición, la pasividad y la costumbre⁶⁴, los casos que prioriza Merleau-Ponty en

⁶⁰ Hume, D., *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975, Sección 5, Parte I.

⁶¹ Hume, D., *A Treatise*, *op. cit.*, I, III, XIV (p. 279).

⁶² *Ibid.*, I, III, XII (p. 261).

⁶³ *Cf. ibid.*, I, II, V (p. 160).

⁶⁴ Por ello puede afirmar Merleau-Ponty, por ejemplo, que “mi mundo consuetudinario (*coutumier*) hace levantar en mí unas intenciones habituales” (*Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 97). Este mismo sentido afín al hábito-costumbre humeano se advierte en las referencias merleau-pontianas a la inserción del cuerpo en “nuestros horizontes familiares” (*ibidem*), “unas inmediaciones familiares” (*ibid.*, p. 121), “un saber de familiaridad” o “una fisonomía típica o familiar” de lo percibido (*ibid.*, p. 168), “un medio contextual ya familiar” (*ibid.*, p. 319) o “una manera familiar de tratar el mundo” (*ibid.*, p. 406).

su examen son aquellos que muestran también actividad corporal, complejidad y variación.

En busca de un sentido semejante del hábito como memoria y destreza práctica corporal es posible remitirse un poco más atrás, hacia Descartes. Es además en el *corpus* cartesiano donde constan varios de los ejemplos de hábitos más referidos por Merleau-Ponty, tales como el de la lectura de un texto, el manejo de un bastón y la ejecución de un instrumento musical. Escribe Descartes:

Un ejecutante de lute tiene una parte de su memoria en sus manos, pues la facilidad de doblar y disponer sus dedos de muchas formas, que ha adquirido por hábito, ayuda a hacerlo recordar pasajes para la ejecución para los que debe disponerlos así. Ustedes se convencerán de esto si les place considerar que todo lo que se denomina memoria local está fuera de nosotros [...]. Pero además de esta memoria que depende del cuerpo, yo reconozco otra enteramente intelectual, que no depende más que del alma.⁶⁵

Si bien el hábito introduce una cierta plasticidad en el cuerpo-máquina cartesiano, que puede ser así moldeado por la educación o la experiencia -e incluso disponer que ciertos movimientos de la glándula se unan a ciertas ideas, como al aprender a leer-⁶⁶ esta “memoria que está en las manos” no puede significar para Descartes, como sí para Merleau-Ponty, un verdadero “saber que está en las manos”.⁶⁷ El cuerpo sigue siendo un mecanismo sin conciencia, aún si es posible “cambiar, con un poco de maña, los movimientos del cerebro”⁶⁸ tal como se podría cambiar el recorrido del cauce de una fuente o la conexión de tal tecla con tal tubo en un órgano. La adquisición de ciertas habilidades, por sorprendentes que sean, no significa para Descartes como lo hace para Merleau-Ponty, que el cuerpo deje de ser un mecanismo ciego y se torne sujeto percipiente, puesto que definitivamente es “el alma la que ve, y no el ojo”.⁶⁹

⁶⁵ Descartes, René, “Lettre à Mersenne du 1er avril 1640”, en A.-T. III, p. 48 (A.-T. se refiere a *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam-Tannery), París, Vrin, 1996).

⁶⁶ Descartes, R., A.-T. XI, pp. 368-369.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁸ Descartes, R., A.-T. XI, p. 370.

⁶⁹ Descartes, R., *Dioptrique*, VI, éd. Cousin, p. 64 (cit. en Merleau-Ponty, M., *La structure*, *op. cit.*, p. 207).

Sucede algo semejante con el lugar concedido al hábito en el pensamiento de H. Bergson. El capítulo II de *Matière et mémoire* (1939) reconoce ciertamente la singularidad de una memoria corporal o habitual que permite un reconocimiento motriz del entorno, distinta de la memoria de “imágenes-recuerdo”, pero esta singularidad es enseguida reducida explicativamente a un funcionamiento mecánico único atribuible al cuerpo, en lugar de dar pie a una revisión de las concepciones clásicas del cuerpo y de la conciencia como en Merleau-Ponty. La memoria-hábito es aquella “que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos completamente montados” que tienen su base “en un mecanismo cerebral, medular o bulbario”.⁷⁰ Por eso afirma Merleau-Ponty que “la alternativa bergsoniana de la memoria-hábito y del recuerdo puro”, es decir, montajes nerviosos o representaciones, no puede dar cuenta del modo en que contamos con un horizonte habitual.⁷¹

En paralelo con el análisis cartesiano referido *supra*, al considerar el caso de la ejecución de un instrumento musical, Merleau-Ponty resalta el hecho de que estas complejas destrezas residen sorprendentemente en el cuerpo mismo, escapando a la conciencia intelectual. Ahora bien, estas competencias corporales no son sólo complejas -como observaba Descartes sin tener por ello que renunciar a pensar el cuerpo como un mecanismo singularmente complejo- sino también plásticas y flexibles, transponibles y transferibles. Si, como ya advertimos, esta plasticidad no puede ser atribuida a una inteligencia y conciencia representacionales, es entonces el cuerpo mismo el que se revela como consciente e inteligente en un sentido singular, diferenciándose así de cualquier mecanismo. El cuerpo que ha aprendido a moverse es consciente de sí mismo⁷² y simultáneamente del mundo: “el análisis del hábito motor -concluye Merleau-Ponty- [...] se prolonga, pues, en un análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo

⁷⁰ Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 56, 62.

⁷¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 210. Una crítica semejante a la concepción bergsoniana ya era esbozada en *La structure*, op. cit., p. 215. En definitiva, Merleau-Ponty considera que a pesar de sus valiosas intuiciones Bergson “no ha intentado desarrollar una teoría del cuerpo percipiente” (*Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes*, 1953, Genève, MetisPresses, 2011, p. 92).

⁷² El cuerpo “se interpreta a sí mismo” (*Phénoménologie*, op. cit., p. 175).

hábito perceptivo es también un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo”.⁷³ Este tipo de conciencia corporal, cuya clave Merleau-Ponty sitúa en los hábitos motrices, no sólo difiere de la inteligencia representacional sino que constituye para el filósofo el modo de conciencia más fundamental que tenemos de nosotros mismos y del mundo: “La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una «practognosia» que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria”.⁷⁴

La recortada genealogía filosófica de la noción de hábito esbozada en esta sección es útil para mostrar, en principio, que la acepción merleau-pontiana del hábito pretende ser lo suficientemente general como para abarcar la sedimentación de juicios, opiniones o resoluciones al modo de Husserl, las costumbres al modo de Hume o las destrezas manuales del instrumentista a las que ya se refería Descartes. Sin embargo, aun cuando Merleau-Ponty se refiere a los mismos casos a los que estos autores aluden, su análisis comporta ciertas particularidades distintivas: la conformación de un “panorama mental” a la Husserl tiene su primer modelo, en el análisis de Merleau-Ponty, en el montaje de un recorrido motriz cotidiano como el de ir desde la cama hasta el baño, mientras que las destrezas corporales revelan en su examen características tradicionalmente atribuidas a la conciencia intelectual tales como la generalización, la flexibilidad o la innovación. Si resulta relativamente más fácil caracterizar o definir las nociones husserliana, humeana o cartesiana del hábito que la propia de Merleau-Ponty es precisamente porque en aquellos autores la noción tiene un uso más circunscripto, ligado primariamente a lo intelectual en Husserl, a la pasividad de la costumbre en Hume o al registro anatómo-fisiológico en Descartes. Los ejemplos y los usos merleau-pontianos de la noción, en cambio, incluyen la sedimentación “mental” pero la abordan en continuidad con las habitualidades de comportamiento corporal, comprenden la pasividad de la costumbre pero considerada en continuidad con la actividad y la innovación, abarcan las destrezas corporales sin intervención del concepto pero atribuyen a las primeras funciones

⁷³ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 164.

de comprensión y generalización típicamente características del segundo. En suma, el recurso a algunos abordajes célebres de la noción y su confrontación con los desarrollos merleau-pontianos no arrojan resultados conducentes a una desambiguación de la noción merleau-pontiana, sino que más bien destacan su carácter manifiesta y enfáticamente ambiguo en contraste con otros desarrollos precedentes.

4. Consideraciones finales: lo indeterminado como fenómeno positivo.

Tras haber recordado esquemáticamente los análisis merleau-pontianos de la noción de hábito en su *Phénoménologie* y haberlos examinado en paralelo con algunas fuentes filosóficas clásicas acerca del tema podemos volver a formular nuestras inquietudes iniciales. ¿No manifiestan los análisis del filósofo aquella vaguedad y aquel equívoco característicos de la reflexión sobre el problema? ¿No sería, en consecuencia, útil y aun necesario reducir la ambigüedad de la noción proponiendo, por ejemplo, definiciones comprensivas y distinguiendo subsecuentemente los diversos tipos de comportamientos en ella amalgamados, o quizá identificar definitivamente su sentido más propio, como hacen de diversos modos P. Ricoeur o C. Romano? Y si una tal desambiguación se demostrara imposible, ¿no debería la noción ser dejada de lado como confusa o acaso vacía de sentido o de eficacia explicativa, como indicaba Sartre? La respuesta a la primera pregunta es claramente afirmativa: el hábito en los análisis merleau-pontianos alude a una gama muy extensa y dispar de comportamientos sin recibir *per se* una definición positiva precisa. Sin embargo -segunda cuestión- es también claro que los intentos de analizar y definir los fenómenos en juego a partir de los términos y categorías disponibles se topan con dificultades aparentemente insuperables. Es posible desglosarlos o subcategorizarlos -tal como lo hace Romano distinguiendo acostumbramientos, rutinas y aptitudes- y proveer luego algunos ejemplos modélicos -la sensación de frío para el acostumbramiento, el sueño o la alimentación para la rutina, la danza o los deportes para la aptitud-. Pero al partir, en sentido inverso, de la enumeración y el análisis de fenómenos concretos manifiestamente asociados con la noción de hábito, tal como prefiere hacer Merleau-Ponty, aparecen obstáculos que impiden en-

cajarlos en aquellos moldes, lo que nos conduce en sentido inverso a cuestionar la clasificación misma y las definiciones propuestas. En la taxonomía de Romano, por ejemplo, no encuentran lugar los hábitos en el conocido sentido del empirismo clásico, como acostumbramiento no fisiológico sino de observación usual de cierta sucesión de eventos. Asimismo, las habilidades prácticas definidas por Romano a partir del paradigma de la danza y el deporte son caracterizadas por el autor por su indefinido perfeccionamiento, dejando así de lado el importante número de habilidades muy comunes que no necesariamente se perfeccionan una vez adquiridas, como las de caminar, escribir o atarse los zapatos. Los análisis de Ricoeur pueden suscitar una similar suspicacia: hábitos como los de leer y escribir encuentran un lugar incómodo en la clasificación ricoeuriana de los hábitos en intelectuales -como puro “saber”- y corporales -como “saber-hacer”- y son explicados como una yuxtaposición de ambos: “en un ser que habla, el propio hábito motriz está impregnado de discurso; el gesto aprendido siempre se encuentra unido y subordinado a técnicas de pensamiento”.⁷⁵ ¿Y puede distinguirse siempre en el aprendizaje de los hábitos calificados por Ricoeur como “superiores” o “humanos” el componente consciente, libre y voluntario que para el autor los define, si pensamos por ejemplo en el aprendizaje cultural temprano de nuestros modos de caminar, de sentarnos, de comer o de hablar?⁷⁶

Los muy diversos fenómenos y comportamientos concretos considerados por Merleau-Ponty muestran en sus análisis ser a la vez de un tipo y de otro, “tanto... como...”: subjetivos y objetivos, presentes y pasados, esquemáticos y variables, naturales y culturales, individuales y sociales, corporales e intelectuales, resistiéndose así a una clasificación neta. Ahora bien, si este “y... y...” revela la ambigüedad de estos fenómenos, no denota una simple hibridación o mixtura, puesto que el “y... y...” es acompañado en el examen del filósofo por un “ni... ni...” que evidencia la irreductibilidad de estos fenómenos ambiguos a las categorías tradicionales: no son ni puramente fisiológicos ni puramente inteligentes, ni puramente mecánicos ni puramente libres, por lo que no pueden ser considerados simplemente como un subtipo de automatismos, como finalmente

⁷⁵ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 319.

⁷⁶ *Cf. ibid.*, pp. 308 ss.

habrían hecho Descartes o Bergson, o como un modo más de una conciencia pura y libre, como propone Sartre. La ambigüedad del hábito se muestra así como irreductible o inevitable, pero ello, para Merleau-Ponty, no es razón para negarle a ciertos comportamientos su singularidad y rechazar la noción que los señala por su amplitud y vaguedad, sino, en sentido inverso, para poner en cuestión el sentido y la validez de las categorías tradicionales que no permiten dar cuenta de estos fenómenos que cotidianamente nos interpelan. Cuando Merleau-Ponty afirma, por ejemplo, que “la adquisición del hábito [...] presenta grandes dificultades para las filosofías clásicas [porque son] siempre llevadas a concebir la síntesis como una síntesis intelectual”,⁷⁷ está subrayando que los fenómenos ambiguos sobre los que llama la atención no solamente se resisten a su reducción a términos o categorías tradicionales de análisis, sino que revelan las limitaciones de estos últimos e invitan a pensar en nuevos términos. Sin duda, Merleau-Ponty recurre a una noción “menor” y mal definida -sospechada incluso de ser un “artilugio psicológico perezoso”- para desarticular algunos de los grandes conceptos que dan forma a la filosofía moderna, y desafía a sus lectores a hacer valer su titubeante oscuridad por sobre la descontada claridad y dignidad de ciertas grandes ideas. Y más aun: antes que echar mano de ejemplos bien elegidos para ilustrar los conceptos que los contienen, Merleau-Ponty despliega una casuística menor y dispersa -casi un anecdotario- para delatar la estrechez de ciertas categorías consagradas: evaluemos la eficacia de nuestras afianzadas concepciones de la conciencia intelectual y el automatismo orgánico, la libertad y la necesidad, la naturaleza y la cultura -parece decir Merleau-Ponty- a la hora de dar cuenta de la memoria de los dedos del dactilógrafo, de la inteligencia de las piernas del bailarín, de la senso-motricidad *quasi*-orgánica del sombrero y el automóvil, o incluso del más simple sonarse la nariz.

En sus lecciones de psicología Merleau-Ponty distingue el concepto de *ambigüedad* del de *ambivalencia*, ligando este último a la “personalidad rígida” a la que repugna el reconocimiento de los “fe-

⁷⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 166. *La structure du comportement* ya adelantaba estas consideraciones: “Estos hechos son esenciales para nosotros ya que ponen en evidencia, entre el mecanismo ciego y el comportamiento inteligente, una actividad orientada de la que el mecanicismo y el intelectualismo clásicos no dan cuenta” (*ibid.*, p. 41).

nómenos de transición”.⁷⁸ La ambivalencia consiste en tener para un mismo objeto o ser dos imágenes alternativas, sin esforzarse por unirlos o por apercibirse de que en realidad corresponden al mismo objeto o ser. La ambigüedad, en cambio, es definida como la ambivalencia a la cual se atreve uno a mirar de frente, y consiste en admitir que un mismo ser puede ser a la vez una cosa y su contraria, o incluso ninguna de las dos exactamente sino algo más “entre” ellas.⁷⁹ El propósito de hacer encajar en categorías preexistentes un “fenómeno de transición” que les escapa por principio es característico, en este sentido, de una modalidad ambivalente de pensamiento. El estilo de la filosofía merleau-pontiana tal como se expresa en el abordaje de muy diversos problemas apunta en cambio, en sus palabras, a “reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo”.⁸⁰ La caracterización del cuerpo vivido como cuerpo habitual redundante en la constatación de que “la experiencia del propio cuerpo nos revela [...] un modo de existencia ambiguo” frente a la existencia en primera y en tercera persona, cósmica o consciente, subjetiva u objetiva.⁸¹ ¿Acaso no consiste la entera filosofía de Merleau-Ponty en este mismo intento de fijar la mirada en fenómenos de transición, y de forjar nuevos conceptos para pensar en lo que no es “ni... ni...”, otorgando a la ambigüedad del “entre” un estatuto positivo? Así lo manifiesta el autor frecuentemente a lo largo de su *Phénoménologie* al esgrimir, paradójicamente, una defensa rotunda y taxativa de los créditos de la vacilación y la ambigüedad: “El idealismo (como el pensamiento objetivo) pasa de largo ante la verdadera intencionalidad la cual, más que pro-ponerlo, está abierta a su objeto. Ignora el interrogativo, el subjuntivo, el deseo, la espera, la indeterminación positiva de esos mundos de conciencia”;⁸² “Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición”;⁸³ “La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructu-

⁷⁸ Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, París, Cynara, 1988, pp. 305-306.

⁷⁹ Cf. *ibídem*.

⁸⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 12.

⁸¹ *Ibid.*, p. 231.

⁸² *Ibid.*, p. 509.

⁸³ *Ibid.*, p. 383.

ra fundamental”.⁸⁴ Las caracterizaciones negativas del hábito antes mencionadas no resultan, en fin, de una insuficiencia o un fracaso del análisis, sino que apuntan positivamente a desarrollar nuevos modos de pensar desde los intersticios de las categorías tradicionales y mediante las torsiones de los términos que las expresan: “Se dice que el cuerpo ha comprendido o que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo. Lo que hemos descubierto mediante el estudio de la motricidad es, en definitiva, un nuevo sentido del vocablo «sentido»”.⁸⁵

⁸⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 171, 172.

Bibliografía

- Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, París, Presses Universitaires de France, 1965.
- Bourdieu, P., *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Butler, S., *Life and Habit*, London, Trübner & Co., 1878.
- Canguilhem, G., *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- Chevalier, J., *L'habitude*, París, Boivin, 1929.
- Depraz, N., “Phénoménologie et robotique: l'automaticité à l'épreuve de la surprise”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 217-231.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery (12 tomos), París, Vrin, 1996.
- Dreyfus, H., *Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Fink, E., “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 11, N° 3, 1957.
- Graybiel, A. M.-Smith, K. S., “How the Brain Makes and Breaks Habits” en *Scientific American*, vol. 310, N° 6, junio de 2014.
- Guillaume, P., *La formation des habitudes*, París, Librairie Félix Alcan, 1936.
- Grümbaum, A. A., “Aphasie und Motorik”, en *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930.
- Head, H., *Studies in Neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, I, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896.
- , *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. por J. Muñoz-S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

- , *Meditaciones Cartesianas*, trad. por J. Gaos-M. García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- James, W., *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Henry Holt and Company, 1931.
- Kokoska, V., “Habitualité et genèse: le devenir de la monade” en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 57-77.
- Lhermitte, J., *L'image de notre corps*, París, Éd. de la Nouvelle Critique, 1939.
- Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995.
- , *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1967.
- , *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011.
- , *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, París, Cynara, 1988.
- , *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- Moran, D., “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 42, 2011.
- Platón, *Teeteto*, trad. por M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Proust, M., *El tiempo recobrado*, trad. por C. Manzano, Buenos Aires, Debolsillo, 2010.
- Ralón de Walton, G., “La lógica práctica y la noción de hábito” en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 2010, pp. 243-261.
- Ravaisson, F., “De l’habitude”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1), 1894, pp. 1-35.
- Richir, M., “Le statut des habitus chez Husserl” en *L'expérience de penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Millon, Grenoble, 1996, pp. 47-52.
- Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. por J. Gorlier, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1988.
- Romano, C., “L'équivoque de l'habitude” en *Revue germanique internationale*, N° 13, 2011, pp. 187-204.
- Saint Aubert, E., “«C'est le corps qui comprend». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty” en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 105-128.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1995.

- Serrano de Haro, A., *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007.
- Smith, K. S.-Graybiel, A. M., “Investigating habits: strategies, technologies and models”, en *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, vol. 8, N° 39, 2014.

Hacia una problematización de la crítica arqueológica del saber dentro del marco de la configuración actual del “archivo Foucault”

IVÁN GABRIEL DALMAU

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 10 de enero de 2017 – Aceptado el 10 de junio de 2017

RESUMEN: El propósito de este trabajo es revisar la problematización foucaultiana del saber. Por lo tanto, en función de la configuración actual del archivo Foucault, leeremos fragmentos del clásico libro titulado *L'archéologie du savoir* junto a posteriores reflexiones realizadas por Foucault respecto de la noción de *Crítica*.

PALABRAS CLAVE: Foucault – Saber – Arqueología – Crítica

ABSTRACT: The aim of this work is to make a review of the Foucauldian problematization of knowledge. Because of that, according to the contemporary configuration of Foucault's archive we will read fragments of the classic book entitled *L'archéologie du savoir* together with later reflections made by Foucault regarding the notion of *Critique*.

KEY WORDS: Foucault – Knowledge – Archaeology – Critique

Iván Gabriel Dalmau es doctor en Ciencias Sociales (FSOC – UBA), y actualmente se desempeña como becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), radicado en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina). Docente de Epistemología de las Ciencias Sociales (UNSAM, Argentina) y de Introducción al Pensamiento Científico (UBA, Argentina). Ha realizado estancias de investigación como invitado en la Universidad Autónoma de Madrid (España) y en la Universidad de Granada (España). Principales áreas de inquietud académica: filosofía contemporánea, epistemología de las ciencias humanas y filosofía política. Tema de investigación: hacia una problematización de la densidad *epistemológico-política* que vertebra el abordaje foucaultiano del saber.



1. Presentación

En retrospectiva, los trabajos publicados aparecen como fotografías, como recortes momentáneos de un proceso [...]. Sin embargo, la lectura de las lecciones del Collège de France provee un antídoto eficiente para esto. En dichas conferencias vemos a Foucault trabajando, volviendo constantemente sobre cuestiones previas, retomándolas y reformulándolas.¹

SVEN-OLOV WALLENSTEIN

El presente artículo se enmarca en la realización de una investigación doctoral culminada recientemente respecto de la densidad *epistemo-ontológico-política* que vertebró la problematización del saber elaborada por Michel Foucault en sus trabajos genealógicos acerca de la biopolítica.² Dentro de dicha línea de investigación, en este artículo pretendemos revisar la problematización arqueológica del saber, tal como Foucault la sistematizara en *L'archéologie du savoir* de 1969, situando dichos fragmentos del discurso foucaulteano dentro del marco de la configuración actual del “archivo Foucault”.

Básicamente, nos proponemos entonces revisar algunos aspectos centrales del citado clásico libro foucaulteano, tomando como punto de partida –en íntima sintonía con la cita que hemos colocado como epígrafe– el característico gesto foucaulteano consistente en la recuperación y reelaboración recurrentes de las herramientas fraguadas en sus investigaciones precedentes. Gesto que se ha tornado patente tras la publicación en formato libro de sus cursos dictados en el *Collège de France*, lo cual ha introducido una transformación fundamental en el “archivo Foucault”, tornándose cada vez más endebles las lecturas “etapistas” que se realizaron tempranamente respecto de su producción filosófica.

¹ Wallenstein, Sven-Olov, “Introduction: Foucault, Biopolitics and Governmentality”, en NILSSON, Jakob, Wallenstein, Sven-Olov (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Estocolmo, Södertörn University The Library, 2013, p.10.

² Dalmau, Iván Gabriel, *(BIO)SABER – (BIO)PODER. Reflexiones en torno a la densidad epistemo-ontológico-política que vertebró a la problematización del saber elaborada por Michel Foucault en el marco de su genealogía de la biopolítica*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.

Ahora bien, retomando lo señalado en el párrafo precedente, lo que buscaremos en este artículo es revisar la problematización arqueológica del saber desde la perspectiva del modo en que Foucault buscó inscribir sus trabajos, hacia el final de su vida, en una de las posteridades erigidas en torno al legado crítico kantiano. Por lo tanto, en lo que respecta a la organización formal del presente escrito, dividiremos el mismo en dos párrafos y un breve apartado de reflexión final. En el primero, revisaremos la inflexión foucaultea de la *Crítica*, para luego detenernos en la problematización arqueológica del saber.

Por último, querríamos cerrar esta introducción remarcando que pretendemos llevar a cabo una lectura arqueológica y problemática de la caja de herramientas foucaultea. En ese sentido, en tanto pretendemos indagar acerca de la potencia *ontológico-política* que encierra su problematización del saber, no nos ocuparemos de problematizar sus referencias a otros filósofos u otras corrientes filosóficas en términos de su plausibilidad filológica; sino que, más bien, nos valdremos de las mismas en función del modo en que se inscriben en la economía del discurso foucaulteano.

2. Breve revisión de la inflexión foucaultea de la *Crítica*

Múltiples son los ejes que se podrían tomar en consideración para brindar un perfil de la manera en que Michel Foucault concibió la práctica filosófica, por lo tanto, este breve párrafo no parte de un intento de “unilateralización” del problema, sino más bien de un recorte realizado en función de los objetivos previamente explicitados. Por otra parte, sin desconocer que Foucault problematizó la lectura kantiana de la *Aufklärung* en varias oportunidades, sería pertinente destacar que la revisión de las modificaciones, y de los matices, que podrían encontrarse entre dichas lecturas que tuvieron lugar entre 1978 y 1984³ requeriría cuanto menos de la escritura de un artículo

³ Nos referimos fundamentalmente a los siguientes trabajos: Foucault, Michel, “Qu'est-ce que la Critique ? (Critique et *Aufklärung*)”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, París, Année 84 N° 2, 1990, pp. 35-63. Foucault, Michel, “Qu'est-ce que les Lumières ?”, en *Dits et écrits. 1954-1988. IV. 1980-1988*, París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 562-578. Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Éditions Gallimard SEUIL, 2008, pp. 3-39.

de mediana extensión, lo cual escapa tanto de las posibilidades como del foco de problematización del presente apartado. Someramente, en tanto antesala de la lectura que propondremos a continuación, querríamos detenernos en la primera clase del curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1982-1983, es decir la clase del 5 de enero de 1983 por medio de la que el filósofo francés dio inicio a su curso titulado *Le gouvernement de soi et des autres*.

En dicha clase, Foucault se vale de una presentación del modo en que Immanuel Kant respondió la pregunta “*Was ist Aufklärung?*” para inscribir su propia labor en una modulación de la *Crítica*. En sus propios términos:

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Y es esta forma de filosofía la que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado una forma de reflexión a la cual, desde luego, me vinculo en la medida en que puedo.⁴

La revisión de dicho intento foucaulteano de inscripción de su propio trabajo en una cierta modulación de la *Crítica*, es decir en una de las posteridades de la *Crítica*, resulta fundamental puesto que nos permitirá enfocarnos, en el apartado siguiente, en su problematización de los saberes partiendo de la base de que su crítica no tiene como correlato una propuesta de fundamentación alternativa. Es decir, que no pretende erigirse como una “analítica de la verdad” preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, sino que más bien se enmarca en el proyecto de dar cuenta de la constitución histórica de *focos de experiencia* para poder desentrañar *ontológico-políticamente* la actualidad y problematizar la contingencia y las posibilidades de franqueamiento de lo presuntamente “universal y necesario”.

Justamente, por *foco de experiencia* Foucault concibe la articulación entre las formas de saber, las matrices normativas de com-

⁴ Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, op. cit.*, p. 22. Hemos privilegiado el trabajo sobre las fuentes primarias y secundarias en idioma original, razón por la cual, excepto que se indique lo contrario, las traducciones son de nuestra autoría.

portamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles; imbricación cuyo desmonte constituye el blanco de la problematización respecto de la actualidad, tal como lo explicitara en sus trabajos. Puede decirse, entonces, que el modo en que las herramientas foucaulteanas permiten problematizar el saber no se articula por medio de la trama constituida por la imbricación entre “crítica del conocimiento – teleología de la verdad – normación de la forma adecuada de conocer”. Por el contrario, su reflexión *epistemológica* se encuentra jalonada por preocupaciones de índole *ontológico-políticas*, ya que la misma se configura en tanto aporte fundamental para la problematización de la constitución histórica de la actualidad.

De lo que se trata, entonces, es de una inflexión del gesto crítico, que desanclado de todo viso de universalidad se desliga a su vez de una pretensión fundadora-normativa. En lugar de configurarse como una gnoseología que dé cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento, normando las formas adecuadas de conocer, y una ética orientada por la búsqueda de imperativos categóricos, que permita normar las formas moralmente buenas de actuar, la crítica foucaulteano opera por medio del cuestionamiento del pretendido carácter necesario de las formas de pensamiento y de los modos de acción de los sujetos en sus relaciones consigo mismos y con los otros. Al respecto, en el marco de su revisión del proyecto crítico foucaulteano, el investigador Giovanni Maria Mascaretti sostuvo que:

El objetivo de las investigaciones arqueológico-genealógicas de Foucault no es solamente describir problematizaciones históricas, sino además desenmascararlas y desafiarlas por medio del cuestionamiento de la inevitabilidad y necesidad racional de prácticas, instituciones, técnicas y funciones que han sido construidas como respuestas suyas.⁵

Por otra parte, haciéndonos eco de la lectura propuesta por el reconocido especialista Frédéric Gros,⁶ consideramos que resulta susceptible de ser planteado que la clave de bóveda en torno a la que se articula la reflexión filosófica foucaulteano la constituye su imbricación con la actualidad, ya que es la inscripción del filósofo

⁵ Mascaretti, Giovanni Maria, “Michel Foucault on Problematization, *Parrhesia* and Critique”, en *Materiali Foucaultiani*, Año 3, N° 5-6, enero – diciembre, 2014, p. 139.

⁶ Cf. Gros, Frédéric, “Situation du cours”, en Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*

en su tiempo lo que lo motoriza a pensar respecto de, valga la redundancia, su presente: las preguntas por “el hoy” y “quiénes somos en nuestra actualidad” constituyen el punto de partida y el objetivo insoslayables de su labor.

Ahora bien, tras haber revisado someramente el modo en que Foucault buscó inscribirse en una determinada modulación de la *Crítica*, en torno a la que se ligan de manera indisociable la práctica filosófica y la interrogación respecto de la actualidad, y retomando la cita de Sven-Olov Wallenstein que hemos colocado como epígrafe de la presentación de estas líneas, una pregunta se nos impone de manera acuciante, a saber: ¿cómo revisar, desde la perspectiva *Crítica* de su proyecto filosófico, las clásicas reflexiones de Michel Foucault respecto del saber en tanto zócalo de interrogación arqueológica?

3. Revisitando la problematización arqueológica del saber

*En suma, el interrogante que atraviesa la etapa arqueológica podría expresarse de la siguiente manera: ¿Cómo han sido posibles determinados enunciados?, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de determinados discursos?*⁷

MARCELO RAFFIN

A lo largo de las líneas que se despliegan a continuación nos centraremos en el abordaje de ciertos enunciados que constituyen la caja de herramientas foucaulteana, específicamente pondremos el foco en las herramientas de trabajo arqueológico sobre los discursos tal como Foucault las sistematizara en su clásico libro publicado en 1969 bajo el título *L'archéologie du savoir*. Tomamos el mismo como punto de partida en tanto que, como se explicita en la propia letra foucaulteana, puede ser leído como un trabajo de corrección y recuperación críticas de los desarrollos desplegados a lo largo de sus

⁷ Raffin, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Lecciones y Ensayos*, N° 85, Buenos Aires, 2008, p. 33.

investigaciones precedentes. En dicho trabajo, respecto del análisis arqueológico de los discursos Foucault sostendrá que:

[...] de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo el signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar aquello que permanece silenciosamente más allá de él sino, al contrario, de mantenerlo en su consistencia, de hacerlo surgir en la complejidad que le es propia [...]. Sustituir el tesoro enigmático de las “cosas” anteriores al discurso, por la formación regular de los objetos que no se perfilan más que en él. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino en relación al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica.⁸

En este contexto, nos permitimos apropiarnos de una caracterización que introdujera el pensador francés Maurice Blanchot en su clásico *Michel Foucault tel que je l' imagine*,⁹ con respecto a la estrategia de la cual Foucault se vale para definir el enunciado, y que hacemos extensiva a la estrategia implementada por nuestro autor para delimitar el análisis arqueológico. En ese sentido, planteamos que tanto la definición del enunciado, como así también de la metodología arqueológica que lo toma por objeto, se constituyen en la prosa foucaulteana por medio de una suerte de “teología negativa”. De hecho, podría aseverarse que parte de la dificultad que presenta la lectura de dicho libro, así como todo intento de reconstrucción de sus aspectos fundamentales, radica en que resulta difícil desprenderse de dicha estrategia argumental puesta en práctica por Foucault. Pareciera casi imposible sustraerse a dicho juego del discurso foucaulteano, ya que se torna muy difícil la posibilidad de reponer qué entender por “arqueología” o por “enunciado” sin reproducir la mentada estrategia: “la arqueología no es..., ni esto, ni aquello, ni esto otro”, “el enunciado no es tal o cual cosa...”.

Es más, en algún punto podría plantearse que esta forma de argumentación resulta característica de la economía del discurso foucaulteano; más allá de las nociones mencionadas, podría arriesgarse la hipótesis, si bien su tratamiento sería objeto de otra investigación, de que el recurso a la “teología negativa” es estructurante del con-

⁸ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, París, Éditions Gallimard, 1969, p. 65.

⁹ Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l' imagine*, París, Éditions Fata Morgana, 1986.

junto de trabajos articulados en torno al nombre de Michel Foucault, casi como una suerte de contracara de su reticencia frente al planteamiento de teorías de alcance general; ambas cuestiones podrían ser remitidas, a su vez, al modo en que Foucault concibió el ejercicio de la *Crítica*. El recurso a la “teología negativa” podría ser pensado, entonces, como el reverso del mentado gesto foucaulteano de proposición de hipótesis, que luego son retomadas y reelaboradas en el marco del devenir de sus investigaciones. Podría decirse que la “aproximación por oposición” resulta más lábil y, por lo tanto, abierta a reactualizaciones frente al entorpecimiento con respecto a dicho estilo de trabajo que traería aparejada la utilización de precisas y cerradas definiciones “por la positiva”. ¿No podría plantearse acaso que el modo en que Foucault buscó inscribir su trabajo en una posteridad de la *Crítica*, su reticencia con respecto a la propuesta de teorías generales y acabadas, su tendencia a la recuperación y reelaboración de sus trabajos previos desde la perspectivas de sus investigaciones en curso, y el recurso a la “teología negativa”, constituyen una cadena, una trama en torno a la cual podría trazarse su perfil filosófico?

3.1 La distinción saber-conocimiento y el desanclaje de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, damos comienzo a este subapartado por medio de la caracterización foucaulteano del trabajo arqueológico en tanto trabajo de archivo realizado sobre los discursos, es decir ni las proposiciones, ni las frases, pero menos aún las ideas o creencias. En dicho marco, la problematización arqueológica de los discursos consistirá en abordarlos en tanto prácticas discursivas y se orientará hacia el dar cuenta de sus condiciones de posibilidad, logrando así el establecimiento de los modos históricos de constitución de ciertas positividades, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. En este contexto, se torna insoslayable la inclusión de la definición dada por Michel Foucault respecto de las formaciones discursivas en el capítulo segundo de la primera parte de *L'archéologie du savoir*, en donde el pensador francés planteó de manera sintética que:

En el caso en que se pudiera describir, entre un cierto número de enunciados, un semejante sistema de dispersión, en el caso en que entre los objetos, los tipos de enunciación, los concep-

tos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones y funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, –evitando así palabras demasiado cargadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por otra parte para designar una dispersión semejante, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad”. Se llamarán *reglas de formación* a las condiciones a las cuales están sometidos los elementos de esta repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas).¹⁰

Justamente, a través de la sucesión de capítulos que estructura dicha parte del libro, titulada “Les régularités discursives”,¹¹ el filósofo desgajará cada aspecto que configura la citada definición, apoyándose en los discursos que había abordado en sus trabajos precedentes, y reformulando el abordaje de los mismos desde la perspectiva del “pasaje en limpio” de la metodología arqueológica y sus supuestos epistemológicos. En ese sentido, puede plantearse en torno a la definición en cuestión, que el pasaje de los conceptos y las elecciones temáticas hacia sus reglas de formación resulta una herramienta metodológica fundamental, en tanto permite a Foucault alejarse tanto de la “historia de las ideas” como de la historia conceptual de las ciencias practicada en el marco de la epistemología de Gastón Bachelard y de la historia de las ciencias de Georges Canguilhem.¹² Por otra parte, y poniendo el acento en el blanco de indagación del presente artículo, el pasaje de la problematización de los objetos y las modalidades enunciativas hacia sus reglas de formación, resulta un aporte epistemológico fundamental, puesto que permite desanclar la reflexión epistemológica del interior de la relación sujeto-objeto, y visibilizar los términos de la relación cognoscitiva como inmanentes a dichas reglas de formación.

Si bien sobre este punto nos detendremos en la conclusión, en función de la lectura propuesta respecto de la inflexión foucaulteano de la *Crítica*, podemos empezar a entrever cómo, en torno a este desanclaje, la reflexión epistemológica se entronca con la problematización *ontológico-política* respecto de la constitución de la actualidad. Justamente, el registro arqueológico de problematización permite poner el foco de la indagación acerca de cómo, en torno a la

¹⁰ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 53.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-101.

¹² Sobre este punto volveremos en el subapartado siguiente.

formación de cierto saber, se constituyeron objetos y posiciones de sujeto. Dicho de otra manera, puede visualizarse en torno a la constitución del saber en tanto blanco de la arqueología, el hecho de que la misma contribuye a la problematización de *focos de experiencia*.

Como hemos mencionado previamente, en las citas precedentes encontramos condensadas una serie de reflexiones que Foucault sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Tras haber puesto en cuestión las presuntas unidades de discurso, como autor, tradición y obra, entre otras, Foucault se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en *Histoire de la folie à l'âge classique*,¹³ *Le naissance de la clinique*¹⁴ y *Les mots et les choses*,¹⁵ que el filósofo presentará la noción de formación discursiva, a partir de señalar –en relación a los discursos abordados en los libros mencionados– el fracaso concerniente en buscar el principio de “unidad de los discursos” en el “objeto” al que presuntamente refieren “el modo de enunciación” que monóticamente los caracterizaría, “los conceptos” y “el tema” que unitariamente les darían forma. Por el contrario, y en tanto contracara de cada una de estas alternativas fallidas, propondrá Foucault la citada noción de formación discursiva, en torno a la cual el discurso es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de prácticas que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la función enunciativa. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los enunciados efectivamente producidos.

Puede decirse, entonces, que la arqueología permite aproximarse a los discursos en tanto prácticas que forman regularmente los objetos que sólo en ella tienen lugar, al tiempo que posibilitan la constitución correlativa de formas de subjetividad. De hecho, no puede pasarse por alto que este modo de problematización de los saberes en tanto prácticas discursivas permitió a Foucault plantear la oposición entre la teoría del conocimiento, que se ocuparía de dar cuenta

¹³ Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Éditions Gallimard, segunda edición, 1972.

¹⁴ Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

¹⁵ Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Éditions Gallimard, 1966.

de la relación sujeto-objeto, y la arqueología del saber, que se coloca por fuera de dicha relación, dando cuenta de la formación de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la función enunciativa. Al respecto, sostuvo Foucault:

El enunciado no es, entonces, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorizaría un número quizás infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, por lo tanto, por medio del análisis o la intuición, si “hacen sentido” o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué suerte de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita). No hay que sorprenderse si no se han podido encontrar criterios estructurales de unidad para el enunciado; puesto que no es en sí mismo una unidad, sino una función que cruza un dominio de estructuras y unidades posibles y las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y el espacio.¹⁶

Por lo tanto, consideramos que el eje de la apuesta foucaulteaana radica en la problematización del saber como un modo alternativo a la construcción de una teoría del conocimiento; puesto que no se trata, para Foucault, de problematizar los términos de la relación cognoscitiva sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del saber en oposición a la del conocimiento, tal como lo sostuviera en un artículo publicado en 1968:

Lo que la arqueología del saber clausura, no son las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico; es más bien, el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su indisociable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida [...]. El conocimiento confía a la experiencia la responsabilidad de dar cuenta de la emergencia histórica de las formas y del sistema a los cuales obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber.¹⁷

Tras lo cual, en una abierta diatriba contra la reflexión fenomenológica, Foucault se valdrá de la contraposición entre saber y conocimiento para separar la apuesta arqueológica del triplete formado

¹⁶ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 115.

¹⁷ Foucault, Michel, “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, en *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954-1969*, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 730.

por subjetividad constituyente de la experiencia, teleología y continuidad de la historia de las ciencias:

En oposición a todos estos temas, puede decirse que el saber, como campo de historicidad en el que aparecen las ciencias, está libre de toda actividad constituyente, liberado de toda referencia a un origen o a una teleología histórico – trascendental, desprendido de todo apoyo sobre una subjetividad fundadora. [...] Era necesario que la historia fuera continua para salvaguardar la soberanía del sujeto; pero, recíprocamente era necesario que una subjetividad constituyente y una teleología trascendental atravesaran la historia para que ella pudiera ser pensada en su unidad. De esta forma era excluida del discurso y rechazada hacia lo impensable la discontinuidad anónima del saber.¹⁸

3.2 La distinción entre arqueología e historia de las ideas: breve revisión de la noción de *a priori* histórico

El archivo, en suma, es lo que torna manifiesta la manera en que los discursos coexisten en un campo determinado, permanecen y, luego, se borran.¹⁹

ALAIN BROSSAT

Retomando lo señalado a lo largo del subapartado precedente, podría decirse que de lo que se trata es de dirigir el análisis al substrato arqueológico de la constitución de las formas de subjetividad y de los objetos, para indagar la configuración del denominado *a priori histórico*. En términos del propio Foucault:

Yuxtapuestos, estos dos términos hacen un efecto un poco resonante; entiendo designar con ello un *a priori* que no sería condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de encontrar aquello que podría hacer legítima una aserción, sino de aislar las condiciones de emergencia de unos enunciados, la ley de su coexistencia con

otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales ellos subsisten, se transforman y desaparecen.²⁰

En el marco de un debate con el intelectual italiano Giulio Preti, realizado en el año 1972, Foucault se encargaría de explicitar de manera rotunda la radical incompatibilidad entre la noción de *a priori histórico*, como parte del acervo de herramientas que constituyen el método arqueológico, y una reflexión antropológico-gnoseológica de corte kantiano dirigida a la búsqueda de categorías universales constitutivas del sujeto trascendental y, por lo tanto, constituyentes de la experiencia:

Lo que he llamado “episteme” en *Las palabras y las cosas*, no tiene nada que ver con categorías históricas; es decir, en suma, con categorías que fueron creadas en un determinado momento histórico. Cuando hablo de episteme, me refiero a todas las relaciones que existieron en una determinada época entre los diferentes dominios de la ciencia. [...] Por lo tanto, para mí, la episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas [...]. No soy kantiano ni cartesiano, precisamente, porque rechazo una identificación a nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro que existen, si no estructuras, propiamente hablando, reglas de funcionamiento del conocimiento que aparecieron en el curso de la historia y al interior de las cuales se sitúan los diferentes sujetos.²¹

Para el arqueólogo, de lo que se trata, entonces, tal como lo hemos explicitado previamente, es del trabajo archivístico sobre los discursos que, al abordarlos en tanto prácticas, dé cuenta de sus condiciones de posibilidad, permitiendo establecer históricamente los modos de constitución de ciertas positividades, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. Razón por la cual, a partir de la puesta en cuestión de las unidades de discurso comúnmente aceptadas en el ámbito de la denominada “historia de las ideas” –o sea de la realización de un trabajo negativo que implica la puesta entre paréntesis de nociones tales como “tradición”, “libro”, “autor”, “mentalidad”, “espíritu de época”– el trabajo epistemológico a realizar –siguiendo el método arqueológico– se desplegará en base a la labor paciente y sistemática sobre documentos, a los que se tra-

¹⁸ *Ibid.*, p. 731.

¹⁹ Brossat, Alain, “L’archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants”, en *Materiali Foucaultiani*, Vol. 2, N° 4, 2013, pp. 2-3.

²⁰ Foucault, Michel, *L’archéologie du savoir*, op. cit., p. 167.

²¹ Foucault, Michel, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preti”, en *Dits et écrits. 1954 – 1988. II.1970-1975*, París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 371-373.

tará como monumentos.

Por lo tanto, la puesta en práctica de la arqueología trae aparejada la realización de un trabajo archivístico sobre los discursos que, al abordarlos en tanto prácticas, dé cuenta de sus condiciones de posibilidad. Por otra parte, en lo que respecta a los objetivos de la arqueología, pensada como método que permite la constitución del saber en tanto objeto de investigación, Foucault planteó en una entrevista brindada en 1968 que:

En primer lugar, lo que he intentado mostrar es que, en la historia del saber, hay ciertas regularidades y ciertas necesidades al interior de dicho saber que permanecen opacas al saber mismo y que no están presentes en la consciencia de los hombres. Hay como un inconsciente en la ciencia, por ejemplo entre los diferentes dominios científicos, entre los cuales no había sido establecido un vínculo directo. [...] Lo que he querido hacer [...], es mostrar que en la historia misma del saber humano se podría encontrar el mismo fenómeno: la historia del saber humano no permanece entre las manos del hombre. No es el hombre mismo quien conscientemente creó la historia de su saber, sino que la historia del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan.²²

En íntima ligazón con lo antedicho debe ser revisada la caracterización de la arqueología de las ciencias humanas emprendida en *Les mots et les choses*. En el prefacio de dicho libro, el filósofo explicitó el modo en que la reflexión epistemológica puesta en práctica arqueológicamente pretende prescindir de todo cariz teleológico y, por lo tanto, se ocupa de dar cuenta de la constitución de los saberes en su historicidad al remitirlos a la *episteme* en cuyo seno pudieron formarse.²³ Teniendo presente las distintas referencias a la producción arqueológica foucaulteana que hemos introducido a lo largo de este apartado, debemos revisar la manera en que Foucault contrapone la indagación arqueológica respecto de una reflexión epistemológica de carácter normativo en el último capítulo de *L'archéologie du savoir*, titulado "Science et savoir", capítulo en el que planteó que:

En este nivel la científicidad no sirve de norma: lo que se busca

dejar al desnudo, en esta *historia arqueológica*, son las prácticas discursivas en la medida en que dan lugar a un saber, y ese saber toma el estatuto y el rol de ciencia. [...] En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es el derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe.²⁴

Buscando desentrañar el discurso foucaulteano en su especificidad, consideramos que las citas relativas al método arqueológico que hemos introducido nos permiten sostener que la preocupación epistemológica respecto de los saberes se ejerce de manera desligada respecto del doblete formado por el par enfoque teleológico-pretensiones normativas. Es decir, que la arqueología se ocupa de interrogar los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual, y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia; al tiempo que dicha interrogación no se encuentra jalonada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia.²⁵ Tal como lo señaláramos previamente, la arqueología no pretende configurarse como una teoría del conocimiento alternativa, que problematizaría la relación sujeto-objeto, sino que entre sus objetivos se destaca el dar cuenta de los modos históricos de constitución de ambos términos al remitirlos a sus condiciones de posibilidad; es decir que las reflexiones *epistemológicas* del arqueólogo se encuentran jalonadas por preocupaciones de índole *ontológico-políticas*.

²² Foucault, Michel, "Interview avec Michel Foucault", en *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954-1969*, op. cit., pp- 656-659.

²³ Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, op. cit, p. 13.

²⁴ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., pp. 249-251.

²⁵ Sobre este punto, ver: Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficas de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.

4. A modo de cierre

La puesta en cuestión del documento realizada por la arqueología foucaultea se dirige, por lo tanto, en contra de un modelo de historia que aspira al reconocimiento de un pasado inscripto en los documentos y luego desvanecido. El documento no es más para la historia el rastro de las cosas pasadas, “la materia inerte de la historia”, por el contrario, es en el “tejido documentario” mismo que la historia busca definir las unidades, los conjuntos, las series, las relaciones. El documento, en su materialidad, es el objeto de la historia –sin, por lo tanto, reenviar a la existencia de las cosas, de los objetos naturales o los estados, sabiendo que, en palabras de Paul Veyne, esas entidades no son más que correlatos de las prácticas discursivas.²⁶

MARIA MUHLE

A lo largo del presente artículo, hemos revisado el modo en que el filósofo francés buscó reformular de manera recurrente sus trabajos previos desde la perspectiva de sus indagaciones en curso y, en dicho marco, el intento de inscripción de su propio trabajo en una de las posteridades de la *Crítica*. Al respecto, la caracterización foucaultea de su labor filosófica como ontología de la actualidad permite revisar la potencia *epistemo-ontológico-política* que encierra su problematización del saber que, en lugar de problematizar la relación sujeto-objeto, pretende dar cuenta de la formación de los términos de la relación cognoscitiva a partir de la indagación de la historia efectiva de las prácticas discursivas.

En ese sentido, a partir del recorrido trazado en los párrafos precedentes, consideramos que las citas relativas al método arqueológico que hemos introducido nos permiten sostener que la preocu-

pación epistemológica respecto de los saberes se ejercita de manera desligada respecto del doblete formado por el par enfoque teleológico-pretensiones normativas. Es decir, que la arqueología se ocupa de interrogar los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual, y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia; al tiempo que dicha interrogación no se encuentra motivada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia. Puede plantearse, entonces, que la arqueología no pretende configurarse como una teoría del conocimiento alternativa, que problematizaría la relación sujeto-objeto; por el contrario, entre sus objetivos se destaca el dar cuenta de los modos históricos de constitución de ambos términos al remitirlos a sus condiciones de posibilidad.

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, resulta susceptible de ser planteado, entonces, que la arqueología foucaultea del saber no se encuentra jalonada por las preguntas propias de la “analítica de la verdad en general”, o sea de las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables. Por el contrario, al brindar herramientas para la problematización de los modos históricos de constitución de sujetos y objetos, la arqueología contribuye a la realización de una ontología de la actualidad, habilitando a la puesta en cuestión de *focos de experiencia*. Por lo tanto, puede plantearse que las reflexiones *epistemológicas* del arqueólogo se encuentran motorizadas por preocupaciones de índole *ontológico-políticas*.

²⁶ Muhle, Maria, “Histoire(s) de la vie de Canguilhem à Foucault”, en A.A.V.V., *Epistemology and History from Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Berlín, Max Planck Institute for the History of Science, 2012, p. 190.

Bibliografía:

- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l' imagine*, Paris, Éditions Fata Morgana, 1986.
- Brossat, Alain, « L'archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants », en: *Materiali Foucaultiani*, Vol. 2 N° 4, 2013, pp. 237 – 254.
- Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficas de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.
- Dalmau, Iván Gabriel, *(BIO)SABER – (BIO)PODER. Reflexiones en torno a la densidad epistemo-ontológico-política que vertebrada a la problematización del saber elaborada por Michel Foucault en el marco de su genealogía de la biopolítica*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- , *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, deuxième édition, 1972.
- , « Qu'est-ce que la Critique ? (Critique et *Aufklärung*) », en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Année 84 N°2, 1990, pp. 35 – 63.
- , « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », en *Dits et écrits. 1954 – 1988. I.1954 - 1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 696 – 731.
- , « Interview avec Michel Foucault », en *Dits et écrits. 1954 – 1988. I.1954 - 1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 651 – 662.
- , « Les problèmes de la culture, un débat Foucault - Preti », en *Dits et écrits. 1954 – 1988. II.1970 - 1975*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 369 – 380.
- , « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Dits et écrits. 1954 – 1988. IV. 1980 - 1988*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 562 – 578.
- , *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982 – 1983*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 2008.
- Gros, Frédéric, « Situation du cours », en Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 2008, pp. 347 – 361.
- Mascaretti, Giovanni Maria, “Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique”, en *Materiali Foucaultiani*, Año 3, N° 5 – 6, Enero – Diciembre de 2014, pp. 135 – 154.
- Muhle, Maria, « Histoire(s) de la vie de Canguilhem à Foucault », en A.A.V.V., *Epistemology and History from Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Berlin Max Planck Institute for the History of Science, 2012, pp. 187 – 196.
- Raffin, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Leciones y Ensayos*, N°85, Buenos Aires, 2008, pp. 17 – 44.
- Wallenstein, Sven - Olov, “Introduction: Foucault, Biopolitics and Governmentality”, en Nilsson, Jakob, Wallenstein, Sven - Olov (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Stockholm: Södertörn, Södertörn University The Library, 2013, pp. 7 – 34.



Los límites del pensamiento conceptual¹

RUDOLF BERNET

(KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN - BÉLGICA)

TRADUCCIÓN: VERÓNICA KRETSCHSEL

Recibido el 15 de junio de 2017 - Aceptado el 2 de septiembre de 2017

RESUMEN: Este artículo enfatiza la importancia de un análisis conceptual de nuestra experiencia del mundo real, explora nuevas formas de pensamiento conceptual e investiga sus límites inherentes y persistentes. Se muestra que ambos lados del pensamiento conceptual poseen límites; tanto aquello a lo que permite acceder como aquello que se le escapa. Comienzo por resumir las objeciones de Heidegger y Deleuze en contra de que el pensamiento filosófico sea la cuestión de un sujeto que re-conoce, que se representa para sí y que conceptualiza objetos idénticos. En un segundo paso, usaré a Deleuze para explorar la posibilidad de una nueva forma de pensamiento filosófico conceptual que opera sin las presuposiciones de una "imagen del pensamiento" (kantiana). La última parte de este artículo trata de cómo Husserl, Bergson y Spinoza promueven una forma de pensamiento intuitivo que supera los límites de lo que podemos concebir conceptualmente.

PALABRAS CLAVE: concepto – intuición – representación – Heidegger - Deleuze

ABSTRACT: This article emphasizes the importance of a conceptual analysis of our experience of the real world, it explores new forms of conceptual thinking, and it investigates their inherent and persistent limits. It shows that the limits are on both sides of conceptual thinking—in what allows for it and in what possibly escapes it. I begin by summarizing Heidegger's and Deleuze's objections against making philosophical thinking a matter of a subject that re-cognizes, represents to itself, and conceptualizes identical objects. In a second step I make use of Deleuze to explore the possibility of a new form of conceptual philosophical thinking that operates without the presuppositions of the (Kantian) "image of thought". The last part of the article then deals with how Husserl, Bergson, and Spinoza promote a form of intuitive thinking that overcomes the limits of what we can conceptually conceive.

KEY WORDS: concept – intuition – representation – Heidegger - Deleuze

Los filósofos han pensado más acerca de la naturaleza del pensamiento conceptual que de cualquier otra cosa. Desde Platón y Aristóteles su preocupación central ha sido promover el buen –el correcto– pensamiento. Como el pensamiento correcto se alcanza de mejor manera en enunciados proposicionales, el pensamiento se vol-

Rudolf Bernet es Doctor en Filosofía por la KU Leuven (Bélgica) y Profesor Emérito en la misma Universidad. Su área de investigación principal es la fenomenología y se dedica a temas de antropología filosófica, historia de la filosofía y cuestiones como la subjetividad, la conciencia, el arte, la vida y el tiempo. Fue Director del Archivo Husserl de Lovaina (1997-2007) y es actualmente presidente de la misma institución. Editor de *Husserliana*, de *Edmund Husserl Collected Works* y de *Phaenomenologica*, también conforma el comité editorial de prestigiosas publicaciones como *Husserl Studies*, *Contributions to Phenomenology* y *Eugen Fink Gesamtausgabe*. Entre sus publicaciones se destacan la edición de los *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) y de los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-1918) (en colaboración con Dieter Lohmar) y las obras *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (en colaboración con Iso Kern y Rudolf Marbach), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* y numerosos artículos en revistas especializadas.

¹ Este artículo apareció por primera vez como Bernet, Rudolf, "The Limits of Conceptual Thinking", en *Journal of Speculative Philosophy*, N° 3, 2014, pp. 7-29.

vió tema de la lógica y la lógica se convirtió en una disciplina que trata acerca de la formulación de enunciados predicativos verdaderos.

En el siglo veinte muchos filósofos expresaron su insatisfacción con este punto de vista. Algunos, como Heidegger, han señalado las presuposiciones ontológicas de la lógica que hace de la verdad una cuestión de correspondencia entre enunciados predicativos y la realidad de estados de cosas. Otros, como Deleuze, han enfatizado que el arte de formar problemas filosóficos interesantes no puede ser reducido a la formulación de enunciados predicativos interrogativos que puedan conducir a una solución bajo la forma de una proposición predicativa afirmativa. Los verdaderos problemas filosóficos pueden, posiblemente, no alcanzar jamás una solución final y, tanto su formulación como su tratamiento, requieren más que el uso correcto de conceptos predados clara y distintamente. También insiste Deleuze en que, en la medida en que proposiciones lógicamente correctas pueden ser perfectamente triviales o irrelevantes, la lógica no provee ninguna garantía para el buen pensamiento filosófico. Incluso Husserl está convencido de que una lógica de la consecuencia y la no contradicción es insuficiente para alcanzar el verdadero conocimiento. Para él se requiere, por así decir, más: una lógica trascendental que se ocupe menos de la formación de enunciados correctos que de actos de pensamiento intuitivos. Bergson, finalmente, es conocido por promover la “intuición” como una alternativa al intelectualismo del pensamiento filosófico conceptual. Se inspiró, no solo en la teoría platónica de las ideas, sino también en la doctrina del “conocimiento de tercer género” de Spinoza. Para Bergson el conocimiento intuitivo, como un tipo de intuición (*insight*) sintética dentro de la unidad de multiplicidades orgánicamente articuladas y en desarrollo dinámico, está llamado a dar una alternativa a la noción kantiana de conocimiento, entendido en términos de una determinación conceptual analítica de material sensible “crudo”. La crítica al pensamiento lógico resulta, así, asociada a un escepticismo respecto al valor epistemológico, no solo de la predicación, sino también de todo el pensamiento conceptual y, especialmente, de la dialéctica como una lógica especulativa de conceptos.

La descripción deleuziana del pensamiento conceptual debe ser entendida en este contexto histórico. Es un intento de reconciliar el pensamiento intuitivo de Bergson con una forma nueva de pensamiento conceptual. Usar conceptos para formar problemas filosófi-

cos nuevos solo puede significar que los antiguos conceptos filosóficos son empujados más allá de sus límites lógicos y que son creados nuevos conceptos y nuevos órdenes filosóficos. Es bien sabido que esto permite a Deleuze rehabilitar a Kant como un pensador del exceso más que del establecimiento de límites; esto es: como un filósofo que entiende la relevancia de las ilusiones. En lugar de defender una teoría del sentido común y del consenso, Kant aparece ahora como un filósofo que ha tratado de pensar cómo y por qué cada facultad tiene una inclinación natural a trascender sus límites naturales y lógicos.² En el propio empirismo trascendental de Deleuze³ es lo invisible lo que constituye el verdadero problema de la percepción -así como es la intensidad lo que constituye la verdadera cuestión de la sensibilidad; los fantasmas y simulacros la de la imaginación; lo disimilar e inmemorial, la del recuerdo; y lo que no pensamos, la del pensamiento.

No resulta, entonces, sorprendente que en su crítica a la “imagen del pensamiento” tradicional, dominada por una lógica de la representación, y en su caracterización del pensamiento en la búsqueda de lo impensado, Deleuze se cruce en el camino con la filosofía del (último) Heidegger. Es especialmente llamativo cómo este pensamiento de lo impensado se relaciona para ambos filósofos con una forma de pensamiento que consiste en descifrar signos y en recordar un pasado que nunca ha sido presente. De modo independiente, pero con un acuerdo notable, ni Heidegger⁴ ni Deleuze⁵ ahorran elogios a la doctrina platónica de la reminiscencia como un tipo de memoria que apunta a una forma de conocimiento y pensamiento no-representacional y no-subjetiva. Leído a través de un lente deleuziano, el Heidegger tardío, del mismo modo que Kant, resulta más un pensador de la transgresión que de la finitud. Tal transgresión de los límites de nuestra manera habitual de pensar no es, ni para Deleuze ni para Heidegger, una cuestión de elección subjetiva. Se corresponde, más bien, con un tipo de respuesta a una demanda u orden que insiste y que tiene

² Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 2000, pp. 186-91.

³ *Ibid.*, pp. 180 y ss.

⁴ Heidegger, Martin, *Parmenides*, Gesamtausgabe Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 183 y ss.

⁵ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op.cit.*, pp. 183 y ss

su origen en un evento en el que nos encontramos con un misterio que trasciende, notablemente, nuestro sentido subjetivo de comprensión. La trascendencia envuelve, así, una transgresión de los límites de lo que podemos pensar por nosotros mismos y esta transgresión está hecha necesariamente de la fuerza de una presencia insistente que (nos) excede tanto como se desvanece. Más que un acto subjetivo de transgresión es un evento donde el meollo de la autonomía subjetiva es forzado a abrirse a sí mismo.

Con excepción de Husserl y Heidegger, los fenomenólogos han pensado muy poco acerca de la naturaleza del pensamiento. Estuvieron tan ansiosos, como la mayoría, por liberarse del neo-kantismo y del intelectualismo especulativo, que han explorado, sobre todo, el rol del cuerpo en la percepción, la afectividad y la vida social. Al mismo tiempo, pero de manera inversa, los filósofos analíticos han dedicado la mayor parte de sus esfuerzos al análisis conceptual. Pero las cosas han cambiado por el lado de la filosofía analítica, en la medida en que la percepción y otras formas de escenificación corporal se volvieron áreas populares de investigación. Debe hacerse más, entonces, de parte de la fenomenología, en lo que respecta a la investigación de la naturaleza y de los límites posibles del pensamiento conceptual.

Continúo en tres pasos. Comienzo por resumir las objeciones de Heidegger y Deleuze a volver el pensamiento filosófico la cuestión de un sujeto trascendente o trascendental que re-conoce, que se representa a sí mismo y conceptualiza objetos idénticos. En un segundo paso, exploro, especialmente con la ayuda de Deleuze, la posibilidad de una forma de pensamiento filosófico conceptual que opere sin las presuposiciones metafísicas de la imagen del pensamiento tradicional. La última parte de este artículo está dedicada al examen de formas de pensamiento conceptual que pretenden prescindir del uso de conceptos. Todo esto, con el fin enfatizar la importancia de un análisis conceptual de nuestra experiencia del mundo real, para explorar nuevas formas de pensamiento conceptual e investigar sus límites inherentes y persistentes. Estos límites se encuentran, en efecto, a ambos lados del pensamiento conceptual -en aquello a lo que permite acceder y en aquello que se le escapa.

¿Qué está mal con el pensamiento representacional y conceptual?

Heidegger es conocido por haber afirmado, hace ya más de medio siglo, que todavía no pensamos. Y agregó que, como tampoco la ciencia piensa, un nuevo comienzo del pensamiento filosófico no puede aprender nada de la ciencia. Con un giro típico del camino circular de muchas de sus reflexiones, Heidegger también afirma que la primera tarea de un nuevo pensamiento filosófico es pensar sobre nuestro “todavía no pensar”. En la medida en que no constituye aquello que vale la pena pensar (*das Denkwürdigste*), nuestro “todavía no pensar” es, al menos, aquello que resulta más problemático o provocador para el pensamiento (*das Bedenklichste*).⁶ Sin embargo, nuestro “todavía no pensar” solo se vuelve verdadero y provocador del pensamiento cuando nosotros somos conscientes de sus consecuencias fatales. Una conciencia aguda de los atajos de nuestra manera habitual de pensar es, entonces, necesaria para abrirnos a otro, nuevo, modo de pensar, a su génesis, necesidad y dirección.

En su consideración acerca de estos atajos, el joven Heidegger, al igual que Husserl, refiere la mayoría del tiempo a la crisis en la fundación de la ciencia moderna. En su trabajo tardío, la crítica a la tecnología moderna y a la cultura tecnocientífica globalizada se vuelve cada vez más prominente. De acuerdo con esto, la tecnología no solo obstaculiza el camino del nuevo pensamiento, sino que tampoco puede pensar su propia esencia. No es de extrañar, ya que esta esencia no es tecnológica, sino metafísica. En consecuencia, para el último Heidegger la tarea de cuestionar la esencia de la tecnología y la esencia del pensamiento metafísico están esencialmente relacionadas. El pensamiento tecnocientífico, caracterizado como un “pensamiento unidireccional” (*eingleisiges Denken*), que se basa en una “visión unilateral” (*einseitiges Meinen*)⁷ o “pensamiento representacional” (*vorstellendes Denken*), es una posición filosófica que ya presupone la apertura a otra forma de pensar. La realización de un peligro extremo sostiene la promesa de la salvación. En definitiva, para Heidegger, solo la llamada del Ser puede salvarnos, llamándonos a un nuevo modo de pensar que atienda a un modo de presencia de las cosas que surja del evento de un desocultamiento más que de

⁶ Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, Tübingen, Max Niemeyer, 1984, pp. 40, 85-86.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

una representación subjetiva. El nuevo pensamiento trata, entonces, de la verdad del Ser como el evento de un reticente presentarse a sí mismo del Ser, en su diferencia del carácter de ser (*Seiendheit*) de todos los seres.

En la lectura de Heidegger, el pensamiento moderno tradicional originado en Galileo y Descartes es una forma de pensamiento científico-filosófico, en el que las representaciones mentales vuelven a las cosas objetos para una indagación subjetiva proveedora de un conocimiento seguro fundado en una donación auto-evidente. Al criticar a Descartes en su explicación del pensamiento representacional, para el que los objetos se hacen presentes o son representados por un sujeto egológico en su ser ante los ojos (*Vorhandenheit*), Heidegger tiene en mente, obviamente, a Husserl. En sus últimos textos, Heidegger asocia este modo representacional de pensar cada vez más con la búsqueda de seguridad, control y dominación que no puede adscribirse a un sujeto individual o *cogito*. El pensamiento representacional se vuelve, entonces, un evento epocal en la historia del Ser, la marca de la civilización de la Modernidad, cuando la tecnociencia y, en especial, el cálculo tecnológico son predominantes. La tecnología proyecta la misma imagen del pensamiento del Ser en todos los seres, incluidos los seres humanos. Como consecuencia, la exigencia de que las cosas sean comprendidas en sí mismas y de acuerdo a su modo particular de ser es remplazada para volverlas objetos que simplemente espejan nuestras capacidades cognitivas y voluntad de conocer. Para Heidegger, la tecnología como fruto de la metafísica moderna ha sustituido por completo la comprensión griega inicial del Ser como naturaleza (*physis*). La tecnociencia ha transformado el dinamismo propio de la naturaleza efectivamente dada en una imagen del mundo (*Weltbild*) estática, que no es más, en definitiva, que una imagen humana del mundo (*Menschbild*). El pensamiento representacional debe, así, ser entendido como un intento por describir o cartografiar el mundo de una manera tal que las cosas resulten completamente presentes, accesibles y transparentes para nuestra inteligencia, y de una manera tal que no ofrezcan resistencia a nuestra manipulación y a la producción industrial de bienes artificiales.

Para Heidegger, una cierta imagen del sujeto humano es un ingrediente importante de esta imagen metafísica del mundo, en la que las representaciones (*Vorstellungen*) son el medio de una volun-

tad de conocer subjetiva que no es otra cosa que una voluntad de poder. La concepción de sujeto que mejor sirve a esta empresa global tecnocientífico-metafísica es el *cogito* de Descartes, en la medida en que para éste el percibir, el sentir, y todo el resto de las acciones, son un tipo de pensamiento y en que el pensamiento se adscribe a una mente representacional consciente de sí misma. Como dice Heidegger: representar (*Vorstellen*) deviene representarse a sí mismo (*sich-vorstellen*). También remite a los análisis de Nietzsche⁸ del representar (*Vorstellen*) como perseguir (*Nachstellen*); esto es, un tipo de examen persecutorio en el cual todo queda al descubierto y en el que las cosas son despojadas de su latencia y su secreto.⁹ Para Heidegger,¹⁰ este representar persecutorio (*nachstellende Vorstellen*) es una disimulación y un bloqueo (*Verstellen*), una pseudo comprensión de las cosas que crea una falsa imagen del mundo, al reducir la presencia de las cosas al modo en el que la mente humana las pone y representa para sí como fenómenos chatos (*flat*).

De esta manera, la metafísica asociada con la representación es, no solo una metafísica de la voluntad de conocer, sino también una metafísica donde la presencia de las cosas está reducida a lo que puede percibirse de ellas en el presente y con completa autoevidencia. El pensamiento representacional pertenece al reino y al reinado de la metafísica de la presencia, donde Ser significa ser-presente, donde ser-presente significa permanecer-presente, y donde las dimensiones temporales del futuro y del pasado son siempre entendidas como modificaciones de un presente estable y estático. Heidegger¹¹ reconoce nuevamente el mérito de Nietzsche por haber mostrado cómo la metafísica de la presencia que subyace al pensamiento representacional moderno está en realidad motivada por el miedo al “pasar de largo” (*Vergehen*), un temor específico a la desaparición de la presencia.

Cuando Deleuze da cuenta de lo que está mal en el modo moderno de pensar y por qué es necesario un nuevo modo de pensar, se acerca sorpresivamente a Heidegger. La oposición heideggeriana

⁸ *Ibid.*, pp. 33, 40, 85-86

⁹ Cf. Bernet, Rudolf, “The Secret According to Heidegger and the ‘Purloined Letter’ by Poe” en Vandeveld, Pol (ed.), *Phenomenology and Literature. Historical Perspectives and Systematic Accounts*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 2010, pp. 152-171.

¹⁰ Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?*, op.cit., p. 69

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

entre un pensamiento moderno, fundacional, y un pensamiento que mira el abismo (*Abgrund*) del Ser encuentra su eco más favorable en la asignación deleuziana¹² de una nueva tarea a la filosofía: pensar qué es “profundo” (*profond*) o “sin fondo” (*sans fond*).¹³ Lo mismo puede ser dicho del énfasis en un “olvido esencial” (*oubli essentiel*)¹⁴ que es anulado por el pensamiento moderno. Más en general, el análisis de Deleuze acerca de cómo el pensamiento representacional construye un sistema de presupuestos metafísicos complementa con ventajas el acento heideggeriano en los prejuicios ontológicos del subjetivismo moderno. A la luz de estos importantes acuerdos, el desacuerdo entre estos autores sobre si la ciencia piensa o no, parece ser una cuestión de mera terminología. Es más, Deleuze, al igual que Heidegger, sostiene que la filosofía debe emanciparse de la manera en que piensa la ciencia moderna. Ambos afirman, también, que es por medio de los “signos” que somos conducidos desde la ciencia hacia un nuevo pensamiento filosófico. Pero donde Heidegger¹⁵ ve en el “hombre” tal signo,¹⁶ Deleuze¹⁷ recomienda que tomemos como guía nuestro encuentro con los signos que no tienen ninguna promesa de significación—esto es: signos sensibles ininteligibles. También veremos después que Deleuze solo acuerda en parte con la afirmación de Heidegger de que lo que más merece nuestro pensamiento es cómo el pensamiento y el Ser, más allá de ser esencialmente diferentes, se pertenecen, sin embargo, mutuamente.

El concepto kantiano de un yo idéntico que acompaña todas mis representaciones es, para Deleuze, el ancla del sistema metafísico del pensamiento representacional moderno. Este yo idéntico (el que piensa) piensa por medio de conceptos idénticos y leyes lógicas eternas. Este pensamiento lógico formal se vuelve verdadero conocimiento o experiencia solo cuando es aplicado propiamente al

¹² Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit., pp. 349 y ss.

¹³ Esta es la razón por la cual hay algo profundo en la estupidez: *Ibid.*, 196 y ss

¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁵ Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, op.cit., p. 7.

¹⁶ Ver también Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, p. 131

¹⁷ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit, pp. 182.

material de la percepción sensible. Aquello que Deleuze¹⁸ llama el cuádruple grillete de la representación son las suposiciones que se hacen para asegurar un encuentro exitoso y duradero entre las categorías del entendimiento y la multiplicidad del material sensible. Estas suposiciones apoyan un pensamiento que persigue el objetivo de transformar una multiplicidad caótica de datos brutos en un orden inteligible estable. Comparado con Heidegger, el pensamiento representacional, para Deleuze, tiene más que ver con la estabilización que con la dominación, con la territorialización que con la globalización, con la homogeneización que con la objetivación, con la domesticación que con la universalización. Con todo, Deleuze acuerda con Heidegger en que el pensamiento representacional se dedica al orden y a la seguridad, que busca reducir la diferencia a la identidad, y que apunta a la determinación conceptual y a los juicios adecuados.

Estas son, entonces, las cuatro presuposiciones del sistema filosófico de la representación: primero, para ser más fácilmente subsumidas bajo un concepto, las cualidades intensivas de lo sensible deben ser homogéneas; segundo, para que los juicios se vuelvan el concepto central del pensamiento conceptual, el sentido del Ser debe ser análogo; tercero, para permitir a la lógica que gobierne sobre el pensamiento, la negatividad de aquello que es problemático debe ser cuestión de la negación, y la diferencia, cuestión de la oposición; cuarto, para impedir la fragmentación del pensamiento, éste debe ser expulsado del curso temporal de la conciencia.

Este sistema del pensamiento representativo moderno merece ser llamado una “imagen del pensamiento” porque cambia el movimiento impredecible del proceso de pensar por algo que es pensado como estable y fácil de captar en su totalidad. En la mayor parte de la filosofía moderna el pensamiento se convierte en esta imagen espejo o imagen narcisística del pensamiento. Los ocho “postulados” de Deleuze¹⁹ son “presuposiciones” asumidas por los filósofos modernos, incluso antes de empezar a pensar. Los primeros postulados implican la benevolencia de todos los que piensan y su espontáneo interés en la verdad. También se presupone que las diferentes facultades hu-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 337 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 169 y ss.

manas cooperan armoniosamente y conforman una base de sentido para la especulación filosófica. De acuerdo con esto, se afirma que las diferentes facultades subjetivas son conducidas por los mismos valores en la investigación de objetos idénticos. Como consecuencia, la diferencia y la repetición son reducidas a la identidad, y la negatividad del error se puede aprovechar para alcanzar la verdad. Finalmente, se presupone que una lógica de la proposición será capaz de garantizar la verdad y dominar la formación de todos los problemas con sentido. Sobre la base de estas ocho presuposiciones no quedan dudas de que todos los problemas pueden ser resueltos y que todo aprendizaje resultará en una forma estable de conocimiento.

A partir de las críticas deleuzianas a estas presuposiciones y a otras consecuencias de la imagen del pensamiento gobernada por la representación se puede deducir fácilmente cómo debe ser el nuevo modo del pensamiento filosófico. Es un pensamiento inspirado en problemas interesantes más que en la búsqueda de juicios verdaderos. Para este tipo de pensamiento es la necesidad (*bêtise*), más que el error, lo que conforma un problema filosófico interesante.²⁰ Lo inevitable de la necesidad enseña que un pensamiento filosófico fructífero y creativo trata acerca de lo que todavía no tiene una forma reconocible, opera sin criterios *a priori* de relevancia y carece del fundamento seguro de toda ortodoxia. A diferencia del pensamiento representacional, toma en serio las diferencias cualitativas y las intensidades sensibles. Liberado del yugo de la lógica y la dialéctica, este pensamiento filosófico conduce a una proliferación de conceptos creados y rehabilita el sentido conceptual de los eventos singulares.

En defensa del pensamiento conceptual

Se pueden resumir las críticas de Heidegger y Deleuze al pensamiento moderno refiriendo a su objetivismo, su subjetivismo, y al dominio de la lógica. Cuando la lógica domina sobre el modo en que las cosas se presentan desde el punto de vista de un sujeto egológico intercambiable, entonces la verdad se vuelve materia de juicios correctos que dependen del uso correcto de las facultades subjetivas y

²⁰ *Ibid.*, pp. 196 y ss.

de la aplicación correcta de conceptos predados al material sensible bruto. Como consecuencia, superar este modo de pensamiento parece conllevar necesariamente un despegue, no solo del cartesianismo y del kantismo, sino también de todo conocimiento conceptualmente mediado. Antes de volver a la concepción heideggeriana de un pensamiento arraigado en la verdad del Ser y a las ideas de Bergson y Spinoza acerca de un conocimiento intuitivo, me gustaría darle una chance más al pensamiento filosófico conceptual.

Cuando se objeta un modo estandarizado de pensar en el cual el pensamiento es cuestión de reconocimiento, el reconocimiento se convierte en la identificación de algo familiar y toda experiencia es dependiente de su combinación con nuestros conceptos, entonces un modo alternativo de pensamiento debe empezar por la experiencia sensible y por cómo de ella surgen los conceptos. Desde esta mirada, el sentido de los conceptos no puede nunca ser enteramente conceptual, porque los conceptos están formados sobre la base de la experiencia, cuyo sentido (o falta de sentido) todavía no es conceptual. Esta dependencia de los conceptos, en el sentido de una experiencia preconceptual, implica, además, que el pensamiento conceptual ya no puede ser considerado la cuestión de un intelecto que simplemente sigue reglas lógicas y ciegamente aplica o proyecta formas conceptuales ya listas sobre una materia carente de sentido. Bajo estas premisas, la fenomenología se presenta a sí misma como un punto de partida prometedor.

Para Husserl, el pensamiento conceptual que no está basado o, al menos, acompañado por una intuición acerca de las cuestiones afirmadas por él es pensamiento vacío (*thoughtless thinking*) o especulación metafísica vacía. Cae dentro de lo que en las *Investigaciones Lógicas* se llama “pensamiento inauténtico”, el cual comprende el cálculo matemático, las operaciones lógicas vacías y las construcciones conceptuales vacías en filosofía. “El pensamiento auténtico”, por el contrario, abarca una forma de pensamiento conceptual, cuyo verdadero valor es corroborado por una intuición categorial del estado de cosas afirmado por un juicio. Ahora bien, esto suena más kantiano de lo que realmente es. Husserl se distingue fuertemente de la visión kantiana acerca del conocimiento conceptual en, al menos, tres aspectos. Primero, para Husserl, el conocimiento conceptual está fundado en una experiencia preconceptual (en general perceptiva) que ya cons-

tituye un tipo de conocimiento. Segundo, la manera en que los conceptos articulan la experiencia sensible no es tema de una deducción trascendental. Tercero, la validez del conocimiento conceptual no depende del uso legítimo de la facultad del entendimiento, sino del pensamiento en tanto proceso intuitivo. Para Husserl, el pensamiento auténtico se vincula con el juicio plenificado intuitivamente.

Dicho esto, la visión husserliana sobre el pensamiento conceptual tiene, también, sus límites. Para muchos lectores, el más notable es la dependencia de una noción de verdad que implica el modo en que los juicios se corresponden con estados de cosas reales -aunque no *in se*, sino en tanto se presentan en una intuición categorial. No solo se afirma que ésta es una noción de verdad problemática, sino que también se puede preguntar si la verdad puede ser el criterio último del pensamiento conceptual creativo y relevante. Se puede, en otras palabras, proponer una noción alternativa de verdad que legitime el pensamiento conceptual puro, o se puede contestar que el pensamiento conceptual creativo no es una cuestión de verdad. Heidegger se inclina por la primera opción; Deleuze, por la segunda.

A diferencia de Kant, Husserl se preocupa fuertemente por la *génesis de los conceptos*. Para Husserl, los conceptos predados deben haber sido formados y la intuición en el proceso de su formación es crucial en relación con el rigor de la determinación de su significado y de su uso. Los conceptos deben tener su origen en la percepción interna o externa -como uno puede ver ya en su primera publicación sobre el origen del concepto de “número”.

Superar el psicologismo aún presente en su concepción temprana sobre la formación de conceptos, también le permite a Husserl refinar su teoría de la percepción externa. El logro más decisivo en esta teoría fenomenológica de la percepción es la liberación de toda presuposición de representacionalismo. Para Husserl, no hay necesidad de mediaciones internas o pantallas mentales en la relación entre el percipiente y lo percibido. La percepción es una captación directa de la realidad -a tal punto que, como Jocelyn Benoist²¹ ha afirmado frecuentemente, toda referencia al “acceso” de la percepción a la rea-

²¹ Ver Benoist, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, París, Vrin, 2011, pp. 90 y ss.

lidad o acerca de la “donación” de la realidad al percipiente se vuelve muy problemática. La teoría husserliana de la percepción debe también atribuirse la intuición de que la percepción implica el sentido. No solo puede un percipiente reconocer algo para lo cual no tiene un nombre o un concepto, sino que también puede explorar sus cualidades sin hacer uso de significados lingüísticos. Merleau-Ponty ha llamado, acertadamente, a esta exploración de las propiedades cualitativas de las cosas un “ver-cómo”. Construida sobre la afirmación husserliana acerca de la “primacía de la percepción”, Merleau-Ponty, también, ha mostrado -parcialmente en contra del propio Husserl- que la división clásica sujeto-objeto falla en captar el verdadero sentido de la relación entre el percipiente y lo percibido -incluso cuando son tenidos en cuenta los cambios de perspectiva y las equivalencias simbólicas entre diferentes perspectivas perceptivas.

Se debe admitir, sin embargo, que Merleau-Ponty destaca de tal manera la primacía de la percepción que uno al final se pregunta para qué son buenos todavía los conceptos y el pensamiento conceptual. Por otra parte, la afirmación husserliana de que los conceptos son válidos para el razonamiento científico parece insuficiente en sintonía con la primacía de la percepción. Se inclina, entonces, a afirmar la necesidad de que los conceptos emerjan de y en la percepción, en particular cuando el sentido de lo que uno en efecto percibe es problemático, cuando la continuidad de la percepción se interrumpe por la pregunta: “¿qué es esto que percibo?”. Esta pregunta conduce, en general, no solo a una percepción más atenta o a una tematización de lo que se percibe, sino también a la búsqueda de nombres y categorías. El origen o la génesis más común de conceptos se encuentra, así, en el cuestionamiento que surge de la percepción. Una vez que se da una respuesta conceptual, el camino que sigue la experiencia puede ser tanto perceptivo como conceptual. La respuesta solo puede ser demorada cuando lo que se percibe es demasiado raro o cuando no hay un concepto apropiado a disposición y debe ser aún creado.

No tenemos necesidad de ir más allá en los detalles de cómo Husserl concibe la formación de los conceptos en términos de percepciones empíricas o categoriales, originados en la variación eidética. Podemos, también, evitar desarrollar la distinción entre conceptos *a priori* y empíricos, así como el interrogante acerca de si los conceptos deben, en efecto, como Husserl asegura, relacionarse con objetos

ideales. Lo que no podemos dejar de mencionar, con todo, (especialmente cuando volvamos a la noción de Deleuze sobre la creación de conceptos) es que la teoría husserliana de la percepción y de cómo ella da lugar a los conceptos cae aún, ocasionalmente, en el representacionalismo o en el intelectualismo.

Mientras que dar cuenta de la percepción corporal en términos de intencionalidad (especialmente en las formulaciones de Merleau-Ponty) parece bastante poco problemático, lo mismo no puede ser dicho de la teoría de Husserl en lo concerniente a cómo la percepción sensible está sujeta a un proceso de plenificación intuitiva. Si la percepción sensible posee una captación intuitiva inmediata de lo percibido, entonces puede, estrictamente hablando, contener intenciones no vacías que necesitarían una plenificación intuitiva. Las percepciones parciales o las anticipaciones perceptivas de lo que en lo percibido no se volvió completamente visible constituyen algo esencialmente diferente de las representaciones mentales vacías o de enunciados precipitados que necesitan para su validación de una plenificación intuitiva. En la medida en que no hay intenciones vacías en la percepción sensible, la manera según la cual las percepciones incompletas o meramente bosquejadas demandan más percepciones no es una cuestión de confirmación, corroboración o verificación.

Un mismo tipo de intelectualismo prevalece en la concepción husserliana de la relación entre percepción y conocimiento conceptual. Para Husserl, la percepción no solo provee un conocimiento de lo que es percibido, sino que este conocimiento es articulado bajo la forma de un sentido preconceptual o un significado. Merleau-Ponty nos ha enseñado a entender este sentido perceptivo o el sentido en tanto ver-como sensible y corporal. Sin embargo, está todavía inclinado a compartir con Husserl la convicción de que este sentido perceptivo debe ser entendido como la *fundación* de un sentido conceptual, esto es: de un conocimiento de un objeto de percepción articulado conceptualmente. Especialmente para Husserl, la demanda de la primacía de la percepción está, así, relacionada con la presuposición de que la percepción debe naturalmente conducir a un conocimiento conceptual, el cual no consiste esencialmente en nada más que una articulación categorial o explicación de aquello que ha sido previamente percibido. En esta visión husserliana, para la

que el pensamiento conceptual debe armonizar naturalmente con el conocimiento perceptivo al que solo vuelve más explícito, la percepción pierde su verdadero carácter de provocadora del pensamiento y los conceptos pierden su verdadera contribución creativa al pensamiento.

A Deleuze y Guattari les toma solo unos pocos capítulos en su corto libro *¿Qué es la filosofía?*²² dar cuenta de la especificidad de los conceptos filosóficos, de la base sobre la cual son creados, del sujeto que los crea, y de la manera en la cual el pensamiento filosófico conceptual difiere de las formas de pensamiento que pueden encontrarse en las ciencias o el arte. A diferencia de Heidegger, Deleuze y Guattari afirman que no es el pensamiento, sino los conceptos lo que separa a la filosofía de la ciencia. También afirman, a diferencia de Husserl, que el valor del pensamiento filosófico conceptual no puede ser medido a partir de una noción de verdad tomada de la ciencia. El pensamiento filosófico creativo trata, primordialmente, acerca de problemas y no, como Husserl diría, acerca de objetos ideales y estados de cosas. Trata, también, en sentido primario, acerca de la verdad del Ser. Al hacer foco en cómo Deleuze y Guattari dan cuenta del pensamiento filosófico conceptual, somos conducidos al corazón de su interés por un pensamiento que experimenta con nuevos conceptos y se libera de la tradicional “imagen del pensamiento”.

Para Deleuze y Guattari, los conceptos filosóficos son creados a medida que son necesarios y son necesarios cuando el filósofo, en una situación de desorden o “caos”, formula una pregunta filosófica. Esta falta de orden no está necesariamente relacionada con incongruencias en el mundo percibido, ni es una experiencia fuera de lo común que puede ser fácilmente superada. Para el filósofo, el desorden del mundo es, por el contrario, un hecho perdurable que ningún pensamiento conceptual puede sobrellevar por completo. Por otro lado, tener una experiencia del caos no resulta, por supuesto, suficiente para convertirse en filósofo; no es equivalente a la formulación de un problema filosófico por medio de la creación de conceptos nuevos.

Esta experiencia de un mundo fuera de sus goznes se encuentra, usualmente, velada por una red de *doxai* que se extiende sobre el

²² Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991.

encuentro abismal con el sinsentido. Como Heidegger, Deleuze piensa que hay diferentes tipos de *doxai* y que no se debe dar por hecho que el pensamiento filosófico puede empezar desde cero. Entre los *doxai* que se encuentran en el camino del pensamiento filosófico, Heidegger y Deleuze apuntan ambos a las opiniones, a la información y a las declaraciones provistas por figuras públicas, periodistas y ponencias de académicos. Otro tipo de *doxa* es aquello que Deleuze y Guattari²³ llaman “plano de inmanencia”, que subyace a cualquier creación y uso creativo de “conceptos filosóficos”.²⁴ Las preguntas filosóficas no solo deben tener una dirección y un objetivo, sino que también deben tener un plano desde el cual despegar. La investigación de Descartes sobre la naturaleza del conocimiento científico presupone que estamos de acuerdo en lo que llamamos *pensamiento, ser* y *yo* y que compartimos un deseo por la verdad. La investigación de Heidegger sobre el sentido o verdad del Ser presupone una comprensión pre-ontológica o una familiaridad con el Ser. La investigación de Merleau-Ponty sobre cómo la percepción se relaciona con el mundo presupone que compartimos una “fe perceptiva”.

Para Deleuze y Guattari, la relación entre problemas, conceptos y plano de inmanencia de una idea filosófica es de tipo circular. Es decir que el plano u horizonte que sostiene o enmarca la investigación de un problema filosófico no precede cronológicamente al planteo de un problema, como sería en caso de una condición externa o una causa. Sino que, más bien, es el problema mismo el que desfonda su propio campo de investigación y eso provoca la necesidad de crear nuevos conceptos. Esta es la razón por la cual Deleuze y Guattari llaman a este campo u horizonte plano de *inmanencia*. En la mayoría de los casos la inmanencia resulta de la internalización o transformación de un campo predado de experiencia y lenguaje conceptual a través del planteo de un nuevo problema filosófico. La experiencia común de automanifestación y el significado familiar de las palabras *pensamiento, ser* y *yo* adquieren una nueva forma en el marco de la apelación de Descartes al *cogito* en tanto respuesta a un problema filosófico nuevo planteado por él mismo. Los conceptos filosóficos creados recientemente pueden ser, así, palabras tomadas

²³ *Ibid.*, pp. 38 y ss.

²⁴ Este plano de inmanencia se dice que es (en cierta medida confusamente) una presuposición subjetiva del pensamiento filosófico que debe ser distinguida de las presuposiciones objetivas de la *doxa* ordinaria.

del lenguaje ordinario que adquieren nuevos significados. Pueden ser también viejos conceptos filosóficos cuyos significados se transforman a través del planteo de un nuevo problema. ¡Pensemos, solamente, en cuánto difiere del kantiano el uso que hace Husserl de “trascendental”!

Deleuze y Guattari²⁵ dedican especial atención a la manera en la que el pensamiento filosófico, expresado mediante el planteo de problemas, implica un intercambio dinámico entre la “elasticidad del concepto” y la “fluidez” del plano de inmanencia. El plano de inmanencia le debe parte de su fluidez a la falta de determinación conceptual. Los conceptos le deben su elasticidad tanto a sus componentes heterónomos aunque necesarios, como a la igualmente necesaria relación con otros componentes que emergen del mismo plano de inmanencia. En la medida en que las relaciones internas y externas que constituyen la “endoconsistencia” y la “exoconsistencia” de un concepto filosófico²⁶ crecen y se extienden, contribuyen a la formación de un plano nuevo, propiamente conceptual, o, para usar otra terminología, a la formación de un universo específico del discurso. Al no poseer referencia externa (i.e.: “ser auto-referencial”),²⁷ este plano *conceptual* o universo del discurso *filosófico* es inmanente. Decir que los conceptos filosóficos son inmanentes a los problemas a partir de los cuales son establecidos y que permiten plantear, significa también que su sentido, lejos de ser universal, depende de un proceso particular de pensamiento. Esta es la razón por la cual, para Deleuze y Guattari, los conceptos filosóficos se relacionan con eventos y no con esencias, con procesos de individuación y no con abstracciones generalizantes. El *cogito* cartesiano es, así, un concepto con componentes interdependientes, creado sobre la base de presuposiciones pre-filosóficas y relacionado con el planteo de un nuevo problema filosófico.

Un tercer tipo de inmanencia se pone en juego con la pregunta por el *quién* del pensamiento filosófico. Para Deleuze y Guattari, tanto como para Heidegger, el filósofo que piensa no puede ser un sujeto autónomo que libremente elige un tópico sobre el que quiere

²⁵ *Ibid.*, pp. 38-39.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

pensar. Su pensamiento depende demasiado de una pregunta que se le impone y de un plano de inmanencia sobre la base del cual se articula el problema y se crean los conceptos para ello. Un filósofo no piensa -esto es, no plantea problemas y crea conceptos- en su propio nombre. Este es el motivo por el cual Deleuze y Guattari llaman a este pensador filosófico “personaje conceptual” (*personnage conceptuel*). A diferencia del sujeto trascendental filosofante husserliano que se comporta como un observador desinteresado (*unbeteiligter Zuschauer*) de la constitución del mundo, el personaje conceptual permanece inmerso en un plano de inmanencia, está absorto por completo en un problema filosófico específico y se vuelve un actor que actúa los conceptos recientemente creados en el escenario de la inmanencia de un campo conceptual particular. El personaje conceptual no es en ningún modo trascendente al proceso de pensamiento. Al mismo tiempo, el plano de inmanencia del cual depende su pensamiento no puede, tampoco, decirse que pertenezca a la vida interna psicológica del personaje conceptual.

A la pregunta heideggeriana “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”,²⁸ la respuesta de Deleuze y Guattari debe ser: un personaje conceptual. La propia insatisfacción de Nietzsche con la metafísica ontoteológica y su voluntad de poder nihilista que ha acabado con nuestra comprensión del mundo, es solo el punto de partida del pensamiento. La idea del eterno retorno de lo mismo pertenece al pensamiento del profeta Zarathustra que viene de un sitio alejado en las montañas para enseñarnos esta nueva noción. Cito a Deleuze y Guattari: “El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía”.²⁹

El pensamiento poético de Zarathustra, ideas que vienen de otra parte, se dirige, todavía, a nuestra experiencia del mundo real. No trata, entonces, de otro mundo; no es otra forma de pensamiento hipotético o ficcional. No trata, tampoco, de hechos observables en el mundo real; trata de un problema filosófico. Esto no quiere decir,

²⁸ Heidegger, Martin, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 92-122.

²⁹ Ver Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 62. [Nota de la traductora: ¿Qué es la Filosofía?, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 65].

por supuesto, que los problemas filosóficos no tengan relevancia en nuestra vida concreta en el mundo real. Solo significa, para Deleuze, que la tarea del pensamiento filosófico no consiste en describir fielmente y articular conceptualmente nuestra experiencia de un mundo de la vida predado. El pensamiento filosófico conceptual creativo debe, también, ser distinguido del modo en que las *ciencias naturales* se relacionan con el mundo real. Solo la ciencia trata de cuestiones de hecho en el mundo real; y solo las proposiciones científicas tienen un valor de verdad que puede ser medido en términos de su correspondencia con el mundo real. La filosofía trata de conceptos cuyo sentido depende de otros conceptos y no de relaciones funcionales entre hechos empíricos.

Estas afirmaciones deleuzianas sobre la tarea del pensamiento filosófico y sobre su diferencia respecto de la ciencia se encuentran sorprendentemente cercanas a las del último Heidegger. Ambos filósofos comparten la preocupación por un modo dinámico de pensar que no puede adscribirse a un sujeto autónomo que se hace preguntas y encuentra soluciones. La insistencia y urgencia de las preguntas es lo que provoca el pensamiento y los pensadores; y no al revés. Visto a través de un lente deleuziano, el retorno heideggeriano³⁰ a la mutua pertenencia entre *einai* y *noein* puede ser entendido como una insistencia en la inmanencia, más que en la trascendencia -específicamente, en la inmanencia del pensamiento en el evento de la llamada del Ser. La propia lectura de Deleuze del fragmento de Parménides, en la que el pensamiento y el Ser resultan dos caras del mismo plano de inmanencia y en la que la diferencia de lo que esencialmente se pertenece mutuamente es entendida como pliegue³¹ no es, ciertamente, incompatible con la interpretación de Heidegger del poema de Parménides. Esto no quiere decir que no haya diferencias. Solo basta con pensar en el desacuerdo de Deleuze³² con la afirmación heideggeriana de que el pensamiento posee una afinidad u homogeneidad genuina con el Ser o en su resistencia a hacer que todos los problemas filosóficos dependan de la verdad del Ser.

³⁰ Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, op.cit., pp. 119 y ss.

³¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 41, 46.

³² Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit., p. 188n.

Podría decirse mucho más de la relación entre Deleuze y Heidegger. En nuestro contexto, donde he remarcado la crítica común acerca de cómo el representacionalismo subjetivo da cuenta del pensamiento, y he mostrado que, para Deleuze, el nuevo modo de pensamiento filosófico sigue siendo conceptual, esto debe alcanzar para preguntarse cómo ve el último Heidegger la relación entre pensamiento filosófico auténtico y el uso o la creación de conceptos.

Más allá del pensamiento conceptual

En 1952 Heidegger escribió la famosa frase: “El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión [...] Pero todo el gran pensamiento de los filósofos griegos, incluido Aristóteles, piensa sin concepto.”³³ Para Heidegger, el carácter no conceptual del pensamiento de los griegos tiene al menos dos razones: primero, que su lenguaje no era conceptual; segundo, que lo que ellos trataban de pensar no se prestaba a una captura o sujeción conceptual. Lo que los tempranos pensadores griegos trataron de pensar fue el misterioso evento de la verdad del Ser, de una presencia que tiene la forma de lo no oculto. Sin embargo, lo que los atrajo no fue un acertijo que debía ser resuelto y lo que fue atraído o convocado no era su curiosidad intelectual o inteligencia. El atractivo, más bien, que venía de donde ellos debían ir, abrió un camino laborioso para aprender a pensar. Este camino no yacía ahí fuera para ellos; sino que se encontraba meramente indicado por un signo, o mejor, por una huella de lo que debía ser pensado. La huella de lo que les fue dado a los griegos para pensar puede ser encontrada en lo que les era más familiar - es decir: su propio lenguaje. Éste tuvo su origen en aquello que debieron aprender a pensar y aquello que debieron aprender a pensar estaba ya presente y activo en su propio lenguaje. Era un lenguaje no-conceptual al que los pensadores y poetas, aun usándolo de diferente modo, le prestaban la misma atención respetuosa. Ser y pensar se pertenecen mutuamente sin ser idénticos, el decir del poeta y el pensar del pensador

³³ Ver Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, *op.cit.*, p. 128. [Nota de la traductora: Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás Pallás, Madrid, Trotta, 2005, p. 174].

pertenecen a lo mismo, aunque se mantengan diferentes.

Si bien Heidegger piensa que los alemanes tienen a través de su lenguaje mucha afinidad con los griegos, debe, con todo, asumir que siguen siendo alemanes. Según la formulación de Deleuze: son, a lo sumo, pensadores alemanes que se reterritorializan en la cultura griega temprana.³⁴ Para Heidegger, los pensadores alemanes que piensan a los griegos no se desplazan a otro territorio: viajan a través del tiempo -recuerdan. Su pensamiento y su decir tienen su origen en la repetición de un mismo regalo: en lo que los pensadores griegos tempranos han recibido de un *logos* anclado en la verdad del Ser, y en lo que *ellos* pueden recibir a través de un recuerdo de este pensamiento griego temprano. Un regalo doble merece un doble agradecimiento que se expresa en lo que Heidegger³⁵ llamó un “pensamiento evocante” (*an-denkendes Denken*). Este recordar (*an-denken*) implica una evocación meditada y gratitud por aquello que ha sido lo suficientemente preservado como para permitir la evocación. Es una forma de pensamiento poético que Hölderlin, más que ningún otro alemán, ha restituido en y en contra de la tradición del pensamiento moderno.

Este reclamo de remplazar el pensamiento conceptual moderno por una forma poética de pensar tiene en Bergson su versión francesa. Como Heidegger, contrasta una forma de pensamiento “intuitivo” con el método de la ciencia moderna. Sin embargo, lo que la ciencia moderna no puede pensar y, entonces, malinterpreta por completo, no es para Bergson la verdad del Ser, sino la naturaleza de la “duración”. Esta duración es un principio dinámico que opera cada vez que una multiplicidad cualitativamente heterogénea conforma unidades orgánicas. En este sentido, la duración bergsoniana tiene mucho en común con la noción heideggeriana de un *logos* no-lógico, entendido como reunión. Difiere, fundamentalmente, de la manera según la cual la ciencia moderna reúne elementos cuantificables -homogéneos- en totalidades omniabarcadoras. En su investigación sobre la mente humana y sobre la naturaleza, la ciencia física emplea una lógica de partes y todos que toma prestada

³⁴ Ver Bernet, Rudolf, “Was ist deutsche Philosophie?” en Fabianelli, Faustino y Luft, Sebastian (eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie-Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 13-27.

³⁵ Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, *op.cit.*, p. 92.

de la matemática. De este modo, confunde unidades dinámicas que comprenden momentos interdependientes con totalidades numeradas conformadas por elementos independientes. Como consecuencia, los procesos globales fluyentes de crecimiento e integración -tal como la tensión de una duración temporal o la movilidad dinámica de un movimiento- son separados en una multiplicidad de instantes puntuales no relacionados, esparcidos en una línea que va de un punto inicial a un punto final.

En lugar de comprender una totalidad como resultado de la suma de elementos independientes, según la duración de Bergson, el sentido de todas las partes depende del sentido de una totalidad apprehendida intuitivamente. En cuanto principio dinámico de organización -en el que las totalidades implican constituyentes heterogéneos por medio de los que se explican a sí mismas-, la estructura de la duración se aplica no solo a la conciencia humana, al tiempo y al movimiento, sino también, como Bergson gradualmente advierte, al espacio, a la materia, a la vida, a la moralidad, a la religión y a la política. En todas estas modalidades, la duración se da a sí misma una forma intuitiva de pensamiento. Esta forma de pensamiento es, ella misma también, un proceso dinámico que explora la organización compleja de totalidades móviles, compuestas de momentos fluyentes interdependientes. El pensamiento intuitivo, tal como lo entiende Bergson, no es nunca, entonces, un pensamiento a primera vista (*in one glance*).

Este método de pensamiento intuitivo opera en *Tiempo y libre albedrío* y en *Materia y memoria* como una investigación acerca de la conciencia humana, los sentimientos, las percepciones, la memoria, la temporalidad y, más en general, de la relación entre mente y cerebro. Sin embargo, es recién en su obra tardía donde Bergson explícitamente se enfoca en cuestiones metodológicas y contrasta su propio método de pensamiento intuitivo con el intelectualismo de un pensamiento conceptual (kantiano). *La evolución creadora*, más allá de la conocida polémica en contra del (neo) darwinismo, tiene la intención de demostrar que la imagen del mundo de la ciencia natural está basada en una metafísica estática de la presencia, que es, a su vez, resultado del modo intelectualista de pensar propio de la modernidad. Como se observa en la obra más importante del último Bergson, *Las dos fuentes de la moralidad y la religión*, el mismo intelectualismo, la misma naturalización y objetivación del dinamismo

de los procesos espirituales es también responsable de una mirada reduccionista sobre lo moral, lo social, la vida y la religión. Todo esto lleva a Bergson a adoptar una posición mediante la que no solo opone el pensamiento intuitivo, abierto, global, dinámico, sintético e intuitivo al pensamiento conceptual, cerrado, atomístico, estático y analítico, sino que, además, los vuelve irreconciliables. Bergson reconoce que en estas ideas sobre el pensamiento intuitivo ha tomado como inspiración el libro V de la *Ética* de Spinoza.

Las ideas de *Spinoza* acerca del pensamiento son, quizá, las más sutiles de todas con las que nos hemos encontrado hasta acá. Como mínimo es necesario afirmar que la comprensión de Spinoza del conocimiento *conceptual* escapa a muchas de las críticas que Heidegger ha atribuido a la ciencia moderna y a sus prejuicios metafísicos. No es asombroso que Heidegger haya tenido tanto que decir acerca de Descartes y tan poco sobre Spinoza. Este último es conocido por su crítica a la noción cartesiana de sustancia; es decir, a la base del sistema filosófico de Descartes. Esto conduce a Spinoza a desarrollar una concepción del conocimiento científico conceptual libre de toda presuposición subjetivista y que purifica el concepto de naturaleza de toda representación antropológica. Al tener su centro de gravedad o, mejor, su origen, en una sustancia impersonal divina, el pensamiento humano se encuentra esencialmente descentrado y es asubjetivo. El pensamiento conceptual es el resultado de *cogitationes* que, en lugar de depender de un *ego*, dependen de un cuerpo. Más aún, la naturaleza del *cogitatum* es, ahora, entendida como *natura naturata* y no como un objeto puesto por la representación para permitir una mejor inspección y dominación por parte de un sujeto autónomo. El antisubjetivismo de Spinoza, así como su oposición drástica a toda forma de antropomorfismo y antropocentrismo, lo hace, también, el primer pensador ecologista de la Modernidad.

Sin embargo, ¿cómo puede la ciencia moderna a la que Heidegger acusa de destruir la naturaleza y de olvidarse por completo de la *physis* ser respetuosa de una naturaleza misteriosa como reclama Spinoza? ¿Y cómo puede una filosofía expuesta *more geometrico* escapar al cientificismo? Esto merece ser examinado más de cerca. En la medida en que las funciones matemáticas y las proposiciones físicas son dudosas, resulta innegable que uno de los objetivos centrales de Spinoza fue establecer precisiones filosóficas acerca de Dios, la mente y el cuerpo humanos, y los cuerpos animales y materiales.

Tampoco hay dudas de que la metafísica racionalista de Spinoza sigue asumiendo posiciones, aunque diferentes de las de los físicos contemporáneos, que deben ser aún llamadas naturalistas. Con todo, el naturalismo metafísico de Spinoza transforma radicalmente la manera según la cual se comprende comúnmente el sentido de la ciencia natural y el rol del científico. Al ser él mismo parte de la *natura naturata*, el científico no puede pretender ser un sujeto autónomo que fuerce desde su punto de vista a la naturaleza a responder sus preguntas y satisfacer sus necesidades. Es una “estupidez”, escribe Spinoza, pensar que la naturaleza está hecha para el hombre, para que cumpla con su “parte principal”.³⁶ En último lugar, pero con mayor importancia, el conocimiento conceptual, científicamente riguroso, no es todo lo que el pensamiento filosófico puede alcanzar. Este conocimiento de segundo género, aunque supera los prejuicios antropológicos que pertenecen a la percepción sensible y a la imaginación (i. e.: que nos libera de las ilusiones del conocimiento de primer género), todavía no alcanza para guiar la salvación humana, que es el objetivo explícito de la *Ética* de Spinoza.

Una vida humana buena no puede ser pensada, demostrada y enseñada como la ciencia. Ella depende de una intuición genuina acerca de cómo cada ser humano y todo *conatus* humano pertenece a la totalidad omniabarcadora de la Naturaleza o Dios (*Deus sive natura*). Así, lo que conduce a la verdadera sabiduría humana no es el conocimiento conceptual general, sino un conocimiento intuitivo de uno mismo y de otras personas humanas que como individuos pertenecen a Dios. Un conocimiento intuitivo de uno mismo desde la perspectiva de Dios, un conocimiento intuitivo de la propia existencia y de la de otros compañeros humanos individuales, en tanto implicados en la existencia de Dios y que explican la naturaleza de Dios. Esta es la razón por la cual Spinoza llama, célebremente, a este tercer e intuitivo género de conocimiento *amor intellectualis Dei*.

Ahora bien, a partir de lo observado en Bergson y Spinoza, la re-

³⁶ Spinoza, Benedict, *Tractatus Theologico-Politicus*, Cap. VI, p. 125: “¿A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano, ni sobre Dios, ni sobre la Naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada que cree que el hombre es su parte principal”. Tomamos aquí la traducción al castellano de Domínguez, A. en Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 170 [Nota de la traductora]

habilitación de Deleuze del pensamiento filosófico conceptual aparece como un intento de reconciliar aquello que le interesa de cada uno. Esto se muestra ya en la manera en la que presenta el concepto de intuición bergsoniano.³⁷ También se muestra en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, donde Spinoza es presentado en contra del *mainstream* de la academia francesa como un pensador radicalmente anticartesiano. El nuevo modelo de pensamiento conceptual de Deleuze aparece, ahora, como un nuevo intento de proveer un pensamiento conceptual creativo que tenga la misma fluidez y dinamismo que se encuentra en la concepción bergsoniana de la duración y la intuición.

Esto lleva a Deleuze a ampliar la relevancia de los conceptos, más allá de su contribución a una lógica de la verdad, y a extender su significado más allá de lo que podamos concebir clara y distintamente. De este modo, las críticas de Spinoza a Descartes se emplean en favor de la ambición de Deleuze de dar cuenta de conceptos filosóficos en tanto intensidades, diferencias cualitativas, eventos singulares, problemas abiertos, etc. Finalmente, Deleuze sigue también a Spinoza al asignar límites claros a todo el pensamiento filosófico conceptual. No todo lo que merece ser pensado puede ser articulado y pensado mediante conceptos. Lo que experimentamos en la imaginación y en la intuición, aunque quede afuera del reino del pensamiento conceptual, no puede, en ese sentido, quedar afuera de todo pensamiento. El arte, la religión y la vida humana buena requieren otro modo de pensamiento -tal como ha sugerido Spinoza.

¿Qué puede decirse, entonces, de la relación de Deleuze y Heidegger? Es manifiesto que lo que los divide no puede ser la crítica común al subjetivismo del pensamiento representativo, según el cual el reconocimiento de la identidad de un objeto se convierte en la finalidad de todo conocimiento. No puede, tampoco, ser la apreciación común acerca de la concepción bergsoniana de la intuición, ni tampoco su oposición a todo pensamiento que reduce el tiempo al espacio, las cualidades a las cantidades, las totalidades a las sumas, el movimiento a la sucesión, las fuerzas dinámicas a sistemas estables. Menos aún puede ser la oposición común a un modo de pensamiento que es gobernado por la lógica, espe-

³⁷ Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1998, p. 1 y ss.

cialmente por la lógica dialéctica de Hegel y sus conceptos especulativos. Finalmente, no puede ser su preocupación común por el desgaste de los que fueron anteriormente conceptos filosóficos creativos u originales, o por la estandarización de un método filosófico para el que los conceptos predados son usados y aplicados de modo estereotipado.

Los que separan a Deleuze y Heidegger deben ser, entonces, Descartes y Spinoza; más precisamente, la ignorancia heideggeriana acerca de una forma spinozista de anticartesianismo. Pensando en *Descartes*, Heidegger critica el “pensamiento conceptual” (*be-greifen-des Denken*) y se vuelve sobre el “pensamiento evocante” (*an-denken-des Denken*) de los tempranos pensadores y poetas griegos. Pensando en *Spinoza*, Deleuze rehabilita una forma de pensamiento filosófico conceptual que se concentra en el misterio de lo impensado, y que deja espacio para una forma alternativa de pensamiento. Es verdad, sin embargo, que Deleuze es tanto un pensador nietzscheano como spinozista. En tanto lector de Nietzsche se encuentra nuevamente con Heidegger y surgen nuevas diferencias. Pero sobre esta nueva base, el debate entre Deleuze y Heidegger se ensancha más allá de las preguntas que conciernen al rol legítimo de la representación y los conceptos en el pensamiento filosófico.

Bibliografía

- Benoist, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, París, Vrin, 2011.
- Bernet, Rudolf, “The Secret According to Heidegger and the ‘Purloined Letter’ by Poe” en Vandavelde, Pol (ed.), *Phenomenology and Literature. Historical Perspectives and Systematic Accounts*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 2010, pp. 152-171.
- , “Was ist deutsche Philosophie?” en Fabianelli, Faustino y Luft, Sebastian (eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie - Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 13-27.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trad. por P. Patton, Londres, Athlone Press, 1994.
- , *Le bergsonisme*, París, PUF, 1998.
- , *Différence et répétition*, París, PUF, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minit, 1991.
- , *What Is Philosophy?*, trad. por H. Tomlinson y G. Burchell, New York, Columbia University Press, 1994.
- Heidegger, Martin, *What Is Called Thinking?*, trad. por J. G. Gray, New York, Harper and Row, 1968.
- , “Was heisst Denken?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 123-137.
- , “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 92-122.
- , “Was heisst Denken?”, Tübingen, Max Niemeyer, 1984.
- , *Parmenides*, Gesamtausgabe Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- Spinoza, Benedict, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. por S. Shirley, Leiden, Brill, 1989.

márgenes

“¿Bajo qué condiciones se podría marcar, para un filosofema en general, un límite, marcar un margen que no pueda reapropiarse al infinito, concebir como suyo, engendrando e internando por anticipado el proceso de su expropiación, procediendo por sí mismo a su inversión? ¿Cómo desequilibrar las presiones que se corresponden de un lado al otro con la membrana?”

JACQUES DERRIDA

El otro como límite de la interpretación

FLORENCIA ABADI

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

Recibido el 2 de junio de 2017 – Aceptado el 1 de agosto de 2017

Florencia Abadi es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente de Estética (departamentos de Filosofía y de Artes, UBA) e investigadora del Conicet. Ha publicado el libro *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila, 2014.

I

El vínculo entre enigma y odio fue patente en la Antigüedad griega. Los enigmas de la Esfinge son el producto de su crueldad, de su potencia destructiva. Apolo, el dios “que hiere de lejos”, expresa su perversidad y su ferocidad diferida a través del oráculo de Delfos (Giorgio Colli ha explicado estas cuestiones en detalle). El enigma se vincula a una divinidad que se presenta oculta e incierta pero sobre todo hostil. Implica un obstáculo, un desafío, que plantea una rivalidad e invita por lo tanto a la lucha.

La hostilidad del dios que formula enigmas es una proyección del hombre que desea interpretar, saber. En definitiva, una proyección del odio que habita la curiosidad, pasión erótica y destructiva, como lo muestran numerosas figuras (Eva, Pandora, Orfeo, la mujer de Barba Azul, etc.). En palabras de Benjamin, “la verdad no es bella en sí misma, sino para quien la busca”. No hay más enigma que el que proyecta quien se asombra: ni el cielo estrellado ni la fuerza terrible de la naturaleza son en sí mismos ningún misterio (Kant llamaba subrepción a aquella operación que atribuye al objeto una sublimidad que pertenece en realidad al sujeto). En el impulso de saber, forjador de enigmas, se halla latente el deseo de controlar, de poseer, de destruir. La interpretación, que presupone el carácter enigmático de su objeto, pertenece desde su origen a este entramado en que deseo y odio exhiben su parentesco.



PANDORA ATAVIADA
John Flaxman, 1817

II

En su carácter *no* enigmático, el otro exige la muerte de la intención de desvelamiento. Y allí donde se detiene el deseo posesivo del curioso, del intérprete, aparece la piedad. La piedad consiste en sostener el velo, en el gesto que no desgarrar (no exhibe y así no hiere). Una ética de la diferencia y de la alteridad tiene por necesidad que hacer justicia a ese velo que sustrae al otro de la pura proyección que lo convierte en enigma.

En su teoría del conocimiento Walter Benjamin formuló esta exigencia en términos quizás sorprendentes. El filósofo alemán afirma que mientras el conocimiento busca desvelar y poseer (trabaja para

ello con los *conceptos* del intelecto), la verdad es la muerte de esa intención (se expresa en la esfera de las *ideas*, que se “automani-fiestan” independientemente de la intención subjetiva). Mientras el concepto surge “de la espontaneidad del entendimiento”, las ideas, entidades reales a la manera de Platón, “se ofrecen a la contemplación”¹. El planteo pertenece al prefacio a *El origen del drama barroco alemán*, caracterizado por el propio Benjamin como un texto desmedidamente insolente, y por Gershom Scholem como el más esotérico jamás escrito por su autor.

La verdad, manifestada en la danza que componen las ideas expuestas, se resiste a ser proyectada, no importa cómo, en el dominio del conocimiento. El conocimiento es un haber. Su mismo objeto se determina por el hecho de que tiene que ser poseído en la conciencia, sea ésta o no trascendental. Queda marcado por el carácter de cosa poseída.²

En el centro de la cuestión reside el carácter bello de la verdad (que Benjamin elabora a partir del *Banquete*): la verdad es bella porque no se la puede desvelar, porque contiene la apariencia como contenido esencial (la familia anglosajona *Schein, schön, shine*). Por eso el modo de acercarse a ella no es el de “intencionar conociendo” sino el de “adentrarse y desaparecer en ella” –como ocurre con la obra de arte–. Así, sugiere Benjamin, debe entenderse la célebre leyenda del velo de Isis, cuya estatua estaba cubierta junto a una inscripción que advertía “soy lo que fue, es y será, y ningún mortal ha levantado mi velo”: esto se debe a la “naturaleza de la verdad”, afirma, “ante la cual hasta el más puro fuego de la búsqueda se extingue como bajo el efecto del agua”³.

Sin embargo, lejos está Benjamin de pretender erradicar la intención cognoscitiva. Si la tarea del filósofo consiste en “trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior”,⁴ los fenómenos no pueden ingresar directamente al ámbito de las ideas, que se caracteriza precisamente por no tener existencia

empírica. Los conceptos serán entonces los mediadores del proceso: aquellos elementos que éstos recolectan, dividiendo los fenómenos con su análisis, pueden entrar en la idea y salvarse. Simultáneamente a la manifestación de las ideas, que se produce a través del orden del mundo empírico que realizaron los conceptos, se lleva a cabo la salvación de ciertos elementos de los fenómenos en ellas.

Benjamin presenta, entonces, una noción que se ha hecho célebre para designar la conexión de los fenómenos con las ideas: la de “origen” (*Ursprung*). El origen es la marca de lo auténtico en el fenómeno, aquello que exige que este sea nombrado y redimido en la idea. El filósofo reconoce lo *singular* de un fenómeno cuando capta la marca del origen en él; en este sentido, la filosofía es una “ciencia del origen”. El precio que se paga por el idealismo, afirma Benjamin, es la renuncia al núcleo de esta noción. Aquella mítica respuesta hegeliana ante la posibilidad de que los hechos no concuerden con la teoría, “tanto peor para los hechos” (*desto schlimmer für die Tatsachen*), es impugnada aquí.⁵ El filósofo, por el contrario, debe dar cuenta del mundo, y eso quiere decir dar cuenta de la *singularidad*. A la piedad que sostiene el velo de la verdad debe agregarse, si pretendemos que esta singularidad se manifieste, la mediación del deseo posesivo de los conceptos, que busca desgarrar ese velo. “El método es rodeo”⁶: avanza pero no de manera directa, vela y descubre, compadece y desea.

III

Sobre la fórmula benjaminiana de la verdad como “muerte de la intención”, mucho se dijo de la intención y poco de la muerte. La muerte está indicada aquí en dos sentidos: por un lado, en el sentido de un corte o cesura sobre la intención deseante de conocimiento, es decir, un límite que permite la aparición de la alteridad y la singularidad; por otro, en el sentido de un desvanecimiento o apagamiento, como corresponde a la imagen más tradicional de la muerte del deseo (de

¹ Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, trad. por J. Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, p. 12.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ A pesar de que Benjamin atribuye esta respuesta a Hegel, no es seguro que pertenezca a este filósofo y no a Fichte. Lukács, por ejemplo, la atribuye a este último. Cf. Lukács, G., “Was ist orthodoxer Marxismus”, incluido en *Werke*, 2, Luchterhand, Darmstadt, 1977, pp. 61-69; aquí, p. 69.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

Ovidio en adelante). Ante la verdad “hasta el más puro fuego de la búsqueda se extingue como bajo el efecto del agua”. La compasión amorosa es el *sostén* del deseo que se ha desvanecido (así sostiene María a un Jesús desfallecido en *La piedad* de Miguel Ángel). No en vano Benjamín recurre a la figura platónica de Eros para desarrollar su concepción del conocimiento y de la verdad: en definitiva, la noción de conocimiento se vincula al erotismo; la verdad, en cambio, al amor no erótico (la piedad).

El enamorado se comporta frente a su objeto como frente a un enigma. Lo interpreta, lo describe, conjetura en torno a él, lo analiza, idealiza, y elabora estrategias. Todo ello forma parte de la necesidad de controlar, de poseer, y resulta necesario para dar cauce al volumen excesivo de energía que el deseo erótico pone en juego en su momento más intenso (como supo ver Freud, el enamoramiento es una patología de la economía libidinal por la cual se invierte en exceso un objeto, así como en la esquizofrenia, la hipocondría, etc.). Si el deseo erótico está ligado a la locura, la concepción de la alteridad en términos de *límite de la interpretación* habilita aquel “poder pasar a otra cosa” con el que Jean Allouch definió la salud mental. La salud exige la muerte de la intención de desvelar y de interpretar. En este sentido, el otro es una figura de la contingencia, del azar, de aquello que se resiste a la necesidad que sobrevuela el sentido.

La cuestión de la cesura se hace presente así en la idea de *detención* (que atraviesa la obra benjaminiana). La aparición de la verdad –de la alteridad– implica un *detenerse* de la intención deseante de conocimiento: el límite que permite no curiosear, no hurgar, no destapar, no exhibir. El acto de sostener el velo supone un detenerse del odio, un freno al impulso de saber por el reconocimiento de su carácter destructivo. En palabras de Melanie Klein, el odio es lo originario (es decir que viene primero) y al detenerse este queda “un resto de amor”. Si el deseo posee un carácter compulsivo, el gesto de piedad que funda la alteridad es un límite a esa compulsión. El respeto, que Kant hermanó con la sublimidad, está en realidad despojado de ese aura que coloca al otro en el lugar del enigma y el misterio, porque el otro aparece allí donde el enigma cae. El otro es el límite de la interpretación.

IV

Al comienzo del *Edipo Rey* de Sófocles, Tiresias se niega a transmitirle a Edipo la identidad del culpable de la peste que asola Tebas; conoce el secreto, pero prefiere no develarlo (“Déjame ir a casa, más fácil soportaremos tu lo tuyo y yo lo mío si me haces caso”; “Yo no quiero afligirme a mí mismo ni a ti. ¿Por qué me interrogas inútilmente? No te enterarás por mí”). Su primera reacción es no pronunciar las palabras que producirán una herida insoportable en su interlocutor. Este gesto piadoso de sostener el velo no ha sido celebrado por la tradición del mismo modo que su gesto antitético, el impulso de saber de Edipo, ponderado como primer detective de la literatura occidental, aquel que persigue valientemente el saber aunque lo lleve a su propia ruina. Sin embargo, Tiresias revela allí su excepcionalidad característica, “el único de los mortales en que la verdad es innata”. Se trata de la paradoja del vidente ciego, el adivino mortal, el oráculo compasivo (en duro contraste con el oráculo de Delfos, que presagia fría y cruelmente a lo largo de la tragedia las mayores desgracias). Si el saber y la interpretación le están destinados por naturaleza, Tiresias es aquel que sabe establecer allí un límite. Esta capacidad le viene dada por su propio sufrimiento (“ni a mí mismo ni a ti”), indisociable de su finitud. No es menor que Tiresias haya sido el único que tuvo la experiencia de ser hombre y mujer, conociendo así la diferencia sexual (el prodigio ocurre al dar él un golpe con su bastón a unas serpientes que copulaban, luego de lo cual devino mujer por siete años, hasta el momento en que dio a las serpientes nuevamente un golpe). Si el impulso de saber es un impulso de posesión, el impulso piadoso de quien preserva el velo permite la diferencia.

Jan Patočka: la disidencia filosófica

JORGE NICOLÁS LUCERO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSITÉ DE TOULOUSE - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA / FRANCIA)

Recibido 10 de enero de 2017 – Aceptado 20 de marzo de 2017

Jorge Nicolás Lucero es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente en el Instituto Superior de Formación Técnica N° 8. Se encuentra realizando su doctorado en filosofía en la Universidad de Buenos Aires y la Université de Toulouse II – Jean Jaurès, trabajando como becario doctoral en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires a través del CONICET. Su tesis analiza el problema del movimiento a través de las concepciones del campo transcendental que se encuentran en las obras de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze. Durante 2016 ha realizado estudios del idioma checo en la Univerzita Karlova de Praga y ha sido invitado al Archivo Patočka.

Un 1º de enero hace 40 años ocurría un suceso político tan interesante como poco conocido fuera de sus tierras: la publicación en Checoslovaquia de la declaración cívica conocida como la Carta 77. La Carta, firmada por intelectuales, políticos y artistas, denunciaba el incumplimiento, por parte del gobierno de su República Socialista, de los pactos internacionales sobre los Derechos Civiles y Políticos y sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales acordados en la Conferencia de Helsinki durante 1975. Aunque la iniciativa no tuvo un efecto directo sobre los asuntos gubernamentales, en los siguientes años continuó reuniendo voluntades divergentes con tanta fuerza que, a mediados de los años 80, tomó un nuevo impulso opositor consagrado en la Revolución de Terciopelo, suceso mediante el cual el comunismo perdía su poder absoluto.

A este evento se une otro de igual relevancia para la historia intelectual de este país: la muerte de uno de los portavoces de dicho documento, el filósofo Jan Patočka (1907-1977). Entre la figura incommensurable de Václav Havel (1936-2011), el dramaturgo, disidente



Patočka durante uno de sus seminarios clandestinos en un hospital psiquiátrico. Fuente: Archivo Patočka, Praga.

político, último presidente checoslovaco y primero de la República Checa tras la separación con sus vecinos, y el político y diplomático Jiří Hájek (1913-1993), las ideas y la labor del filósofo fueron determinantes para que la iniciativa tuviese impacto internacional. Nacido en Turnov, hijo de un director de escuela, discípulo de Edmund Husserl y Martin Heidegger, profesor en la clandestinidad por las proscripciones del nazismo y el gobierno soviético, Patočka no solo representa parte de la historia checa; también ha legado numerosos conceptos en torno al destino de la existencia humana y del mundo europeo, un legado aún vigente para pensar las condiciones éticas y políticas de Occidente.

Presentar todos los andamios del sistema filosófico de Patočka sería una tarea extensísima. Su pensamiento recorre con una mirada original los clásicos griegos, el trabajo de sus contemporáneos vin-

culados a la fenomenología –Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt–, así como la obra de su compatriota Comenio y los escritos del primer presidente checoslovaco, Toma G. Masaryk. En lo que sigue, me conformaré con comentar algunas ideas fundamentales de su humanismo que hicieron eco en la Carta.

Una libertad en el sacrificio

Uno de los temas más relevantes en la reflexión patočkiana es el problema de la libertad. Habiendo vivido dos guerras mundiales, el nacimiento de Checoslovaquia como nación soberana, la invasión de la U.R.S.S. en 1968, y observado con sus maestros la crisis de la razón europea y el imperio de la técnica, no es algo ajeno a su vida. Ahora bien, la forma en la que Patočka aborda esta cuestión es llamativa. La libertad es existencial, porque nos constituye; es una guerra, porque es una experiencia del riesgo y de la conquista; y, sobre todo, es un acontecimiento, porque irrumpe reconfigurando el horizonte de la vida. Como sus contemporáneos Sartre y Heidegger, Patočka niega cualquier esencialismo en la condición humana. El ser humano es siempre su posibilidad de realización. Sin embargo, la libertad no está constituida al modo de una propiedad o rasgo de su naturaleza, sino que aparece en una perspectiva mucho más radical. Patočka nos da una concepción completamente anti-intuitiva: la libertad no es una propiedad del sujeto, no es ausencia de impedimentos físicos ni la plena ejecución de la voluntad; “no es sólo exigir y querer más, sino justo lo contrario”, decía en sus seminarios clandestinos.¹ La libertad es la condición de cualquier humanidad, y por eso, es el hombre una propiedad de ella. Antes que una variable de la acción, es la experiencia humanizante misma. En tanto experiencia, la libertad se revela como el gesto que da nacimiento a la metafísica, pues, como paso conjunto al asombro, la actitud filosófica invoca una insatisfacción ante aquello que ha sido dado, una trascendencia respecto del estado de cosas. Pero a diferencia de la metafísica, que coloca en lo que trasciende a otro ente (por ejemplo, la Idea platónica), esta experiencia de la libertad es negativa. La insatisfacción ante lo dado como tal no posee contenido positivo

¹ Patočka, Jan. *Libertad y sacrificio*, introducción, traducción y notas de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Ed. Sígueme, 2007, p. 341.

alguno, lo que se vive es la trascendencia que no puede colocarse bajo la órbita de la objetivación y lo que problematiza el sentido de nuestra realidad.

Si la condición humana pertenece a la libertad y no al revés, no estamos condenados a ser libres, como decía Sartre. Es necesario diferenciar distintos modos del acontecimiento humano para revelar el que nos es propio. Patočka los llama movimientos de la existencia: el arraigo, la reproducción, el avance. Mientras que el arraigo es la dimensión constituyente de la autonomía por la mediación de los otros, la reproducción conduce al hombre a la objetivación del mundo y la cosificación del prójimo. Aquí la racionalidad europea entra en cortocircuito, olvidando que los orígenes de la evidencia yacen en el mundo natural, como propone la fenomenología, y deja que la técnica produzca una crisis del sentido: bajo estos términos, las guerras mostraron que las personas son un conjunto de fuerzas dominables y disponibles entre otras. Tomando la faceta más religiosa de Patočka, podríamos hablar de un retorno a lo orgiástico y lo demoníaco que se opondrán a la responsabilidad humana –tema con el que Jacques Derrida inicia su *Dar (la) muerte*. Pero es desde ese retorno donde emerge una oportunidad bajo la forma de la *solidaridad de los conmovidos*, solidaridad donde se desvela el movimiento de avance. Lo indispensable de esta solidaridad es su constitución en el abismo, esto es, no en la identidad sino en la desorientación. Allí se percibe el rasgo histórico de la libertad. “La historia –afirma– no es otra cosa que la certeza conmovida del sentido dado”.² El movimiento que pone en juego esta conmoción es el sacrificio. Este sacrificio no se desarrolla en el orden del intercambio. No es un trueque, sino un acto que afirma la irreductibilidad de la vida a cualquier función, es decir, que la vida humana está teñida por una trascendencia que no es cosificable. Nuevamente rondan aquí tópicos religiosos. Pero Patočka ha insistido en sus seminarios en que esta actitud no es religiosa, aunque no deja explicitadas las razones para verlo así. En cualquier caso, ve que el cristianismo no ha comprendido correctamente el problema de la existencia y encuentra en su historia cierta complicidad con los procesos que llevaron a la racionalidad europea a su virtual muerte. Por otra parte, el filósofo no observa modelos de este sacrificio en actos religiosos, sino es-

² Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praga, Academia, 1981, p. 125.

pecialmente en actos cívicos. Formas del sacrificio se encontrarían en el escritor ruso Alexander Solzhenitsyn, o en el científico Igor Sajarov; también podríamos observarlo en su propia tierra cuando el estudiante de historia Jan Palach toma la decisión de inmolarse en la Plaza Wenceslao de Praga protestando contra la invasión soviética. De este modo, la libertad afronta la finitud de la existencia y su valor se encuentra en la apertura hacia un sentido nuevo que la sobrepasa.

La Carta como conmoción

Patočka era para Havel y Hájek la primera opción como tercer portavoz. Frente al escritor Václav Černý, políticamente abierto aunque conocido por su fuerte temperamento, Patočka daba una imagen más sosegada, y por tanto, menos riesgosa para los fines de la iniciativa.³ Tras algunas reuniones con ellos, el filósofo acepta este rol, seguramente viendo en él un camino inevitable de sus meditaciones filosóficas sobre el destino moral de Europa. Esta decisión es crucial para el impacto de la Carta. Fue él quien supo dar al documento una fuerza ética por sobre cualquier estrategia política: “No sé qué hubiera pasado con la Carta si durante su comienzo Patočka no hubiese iluminado este camino con la luz de su gran personalidad”, confesará Havel.⁴

Un rasgo interesante de la Carta consistió en que cada uno de sus firmantes tenía una interpretación particular de su propósito. Otro es que el documento estuvo lejos de mancomunar a la comunidad intelectual; muchos intelectuales importantes, entre los que se encontraba el reconocido escritor Bohumil Hrabal, formaron parte de una iniciativa oficialista, una Anti-Carta. A los ojos del filósofo, la Carta tenía un estatuto de acción pedagógica por la que se comprende “que en la vida hay algo más que el miedo y el beneficio”, y lo que debe esperarse de ella es la entrada a nuevas significaciones por fuera del monopolio soviético de la interpretación.⁵ Por supuesto,

³ Zantovsky, Michael, *Havel: a life*, Nueva York, Grove Press, 2014, p.199ss.

⁴ Havel, Václav, *Disturbing the peace*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1990, p.136.

⁵ Patočka, Jan, “Co můžeme očekávat od Charty 77?”, en *Knihy Charty*, Colonia, V. Prečan, p. 177.

esto no pone a los modelos de la democracia capitalista como opción; en verdad, tanto los soviéticos como aquellos operan reduciendo la vida a un conjunto de fuerzas. Más bien, el motivo conductor de la declaración concuerda a su vez con la visión patočkiana de la Post-Europa, la cual no se circunscribe únicamente las modificaciones geopolíticas y sociales dadas durante la posguerra, sino principalmente un desafío ético que suscita para el filósofo la necesidad de repensar lo que los griegos denominaron el cuidado del alma. ¿Qué significa este cuidado del alma? Rechazar los procesos conductores al sinsentido de la existencia y afirmar que la verdad surge en una continua *praxis* del pensar.

Debido a la publicación de la Carta, Havel es arrestado hasta mayo. El gobierno soviético creía así tener controlada la situación, pero esta creencia desapareció pronto cuando Patočka mostró ser algo más que un portavoz simbólico y asumió su tarea de manera imperturbable. Aun padeciendo una bronquitis crónica a sus 69 años, se levantó de su reposo para ser entrevistado por el ministro de Relaciones Exteriores holandés, Max Van der Stoel, el 1^{ro} de marzo de ese año. La reunión fue vista por el gobierno como una in-

Patočka durante su entrevista con Max Van der Stoel. Fuente: Archivo Patočka, Praga.



tervención inaudita a los asuntos checoslovacos. Por ello, la policía secreta visitó su casa durante dos días, llevándolo a la comisaría el 3 de marzo para interrogarlo durante cerca de 11 horas.

A partir de allí, surge un mito de martirización. Patočka muere ese 13 de marzo a causa de una hemorragia cerebral. Algunos intelectuales difundieron que dicho interrogatorio lo mató. Paul Ricœur, en el prefacio para la edición francesa de los *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, sostiene que Patočka “fue llevado a la muerte por el poder”;⁶ una historia más dramática aún relata Richard Rorty en “El vidente de Praga”.⁷ Por el contrario, el historiador Jonathan Bolton ha expuesto muy bien las debilidades de este relato ampliamente difundido.⁸ Sin tratos violentos con la policía que hayan sido registrados ni por ésta ni por los testimonios dados por Patočka al periódico alemán *Die Zeit*, solo puede concluirse que lo condujo al filósofo a su muerte fue su débil salud. Si bien es notable cómo la Carta comenzó a generar mitos propios que acrecentaron su potencia simbólica, la importancia de Patočka no se revela en la forma de su muerte. No se volvió el Sócrates de Praga por la condena a beber la cicuta, sino gracias a la preocupación constante por su tiempo y a la conservación de una actitud siempre disidente que constituían una verdadera vida filosófica.

Desde 1969, la obra del filósofo formó parte de los *samizdat*, los textos proscritos por el comunismo. Aun así, sus estudiantes clandestinos y amigos lograron conservar sus escritos no publicados junto con numerosos audios de sus clases, gracias a lo que se estableció en Praga un Archivo Patočka, fundado en 1990 y dirigido desde entonces por sus discípulos Iván Chvatík y Pavel Kouba. La obra de Patočka repercutió fuertemente en sus contemporáneos, así como en sus sucesores, entre los que no puede dejar de nombrarse al filósofo y político Jan Sokol, su discípulo y yerno. Pero la difusión de su obra se debe muy particularmente a su impacto en la filosofía fran-

⁶ Cf. Ricœur, Paul, “Préface”, en Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traducción al francés de Erika Abrams, París, Verdier, 1981, pp. 7-15.

⁷ Cf. Rorty, Richard, “The Seer of Prague”, *New Republic*, Julio 1, 1991, pp. 35-40.

⁸ Cf. Bolton, Jonathan, *Worlds of dissent: Charter 77, The Plastic People of the Universe and Czech Culture under communism*, Londres, Harvard University Press, 2012, principalmente el capítulo 5.

cófona, gracias a la incasable tarea de traducción que Erika Abrams comenzó en los años 80 y continúa hoy. En este impacto puede destacarse sin ninguna duda la obra de Renaud Barbaras, la figura más representativa de la fenomenología francesa actual, y cuya fenomenología del deseo debe mucho a los análisis patočkeanos de la libertad. Aunque en el mundo hispanoparlante la recepción de su obra no ha tenido el mismo impacto, no puede omitirse la labor que Iván Ortega Rodríguez está emprendiendo con la traducción minuciosa de obras centrales al castellano.⁹

A nuestro entender, su legado se torna indispensable no sólo para pensar nuestro destino desde un punto de vista existencial, sino en igual medida desde lo político. Frente a los valores cosméticos de la unión y la comunidad de intereses, supuesta superación de las ideologías en nuestras democracias, y frente a los discursos que proclaman el consenso a cualquier costo, es imperativo enfatizar que la democracia implica división y disidencia. Son estos fenómenos los que permiten la expresión de nuestra situación real y el espacio que origina nuestra libertad. Patočka aludía a esta esencia de la democracia usando el término griego *polémos* (guerra, discordia), para expresar con ello, como Heráclito, tanto la inestabilidad como la fuerza de este origen:

“*Pólemos* no es la pasión devastadora de un invasor salvaje, sino, al contrario, un creador de unidad. La unidad que funda es más profunda que cualquier simpatía efímera o coalición de intereses: los adversarios se encuentran en una conmoción del sentido dado y crean con aquél un nuevo modo de ser del hombre –tal vez el único que ofrece esperanza en la tormenta del mundo: la unidad de los conmovidos que, sin embargo, afrontan sin temor el peligro.”^{10 11}

⁹ Patočka, Jan. *Libertad y sacrificio*, op. cit.; *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Madrid, Encuentro, 2016.

¹⁰ Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, op. cit., pp. 57-58.

¹¹ Agradezco profundamente a Ivan Chvatík y Jan Frei por recibirme en el Archivo Patočka y permitirme utilizar sus instalaciones durante mi estancia, hospitalidad sin la cual este texto no hubiese sido posible.

crónicas

I Jornada de Debate RAGIF

¿Qué es hacer filosofía hoy?

ANABELLA SCHOENLE (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Un 3 de junio nos juntamos. Desde Córdoba, Santa Fe, Chile y Buenos Aires llegamos ansiosos y no sin cierta emoción a Puán 480. El aula 232 de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires nos esperaba. Desde las 10 hasta las 17, una ronda de sillas fue engrosando su línea y achicando el centro, configurando la escena de conversación y pensamiento. La convocatoria de RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía) nos reunía en torno a un problema puntual: ¿Qué es

hacer filosofía hoy?, invitándonos a hacernos eco del carácter riguroso y comprometido planteado en su presentación. Un primer desglose del problema organizaba la conversación en tres ejes: “Filosofía ¿para qué?, ¿para quién?”, “Hacer filosofía ¿una tarea colectiva?” y “La filosofía argentina ¿existe?” En el transcurso del debate las preguntas fueron resignificadas una y mil veces.

Durante el desarrollo del primer eje, los expositores y el debate posterior establecieron bases problemáticas que iríamos re-

configurando en cada uno de los siguientes ejes: ¿Con quién conversamos como filósofos? ¿Cómo nos relacionamos con la coyuntura? ¿Hay posicionamientos políticos desde nuestra actividad? ¿El hecho de ser filósofos académicos nos separa de la sociedad? ¿Tenemos que pensar un vínculo de la sociedad con la filosofía si los sujetos que la hacemos ya somos parte de la sociedad? ¿Es la filosofía pasible de ser sustraída por el marketing a la mercadotecnia? ¿Qué nos pasa cuando la filosofía se menciona en distintos espacios, se promueve por una noche, se consume como fiesta? ¿Tenemos que hacer algo con eso? ¿Con quiénes podemos pensar una agenda de exposición pública de la tarea filosófica: con nuestros propios referentes, con las instituciones en las que nos formamos, con los pensadores de gestión político-partidaria, con las generaciones que nos preceden, *solo* entre *nosotros*? ¿Qué pasa con la actividad docente de los filósofos en los distintos espacios: secundario, universidad, contexto de encierro (UBA XXII)? ¿Acaso no es filosofía? ¿Filosofía y pensamiento están separados? ¿El enemigo filosófico es la burocracia académica?

El segundo eje propuesto nos instaló en el problema colecti-

vo. El plural apareció de manera contundente para pensar, hacer y replantear cualquier actividad en torno a la filosofía. La pregunta “¿Cómo hablar de la constitución grupal?” fue uno de los modos de reconfiguración del tema planteado en este eje. ¿Tenemos que inventar un lenguaje para poder hablar de un *nosotros*? ¿Los grupos son necesariamente externos a la institución universitaria, puesto que la misma estimula la carrera individual? ¿Qué es un grupo? ¿Qué pasa con el vínculo entre autoayuda y filosofía en la coyuntura? ¿Podemos comprender que la autoayuda es individualista -y con ella también el *coaching*- y que es esto lo que la separa de la filosofía? ¿Es el *coaching* el opio de los pueblos? ¿Es posible abandonar o afirmar de manera tajante el vínculo entre filosofía y política teniendo en cuenta su poder práctico? ¿Aquello que permite la filosofía es volver a pensar aún en contextos en los que la duda no tiene lugar? Teniendo en cuenta la conversación como práctica filosófica, ¿tendríamos que asumir ésta como parte de su modo de hacerse? ¿Qué nos sucede cuando nos juntamos a leer porque no encontramos referentes que nos puedan acompañar en algún estudio o investigación?

El aula 232 de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)



¿Hay solipsismo filosófico? ¿De qué modo leer a un autor específico nos lleva a juntarnos alrededor de él y, a su vez, a ser testigos de las conversaciones que tiene él mismo con su red de relaciones? ¿Cómo nos pensamos como generación: como parricidas o -¿será una posibilidad?- como exorcistas? ¿Es el macrismo un interlocutor, antagonista, enemigo, provocador con el que tenemos que conversar? ¿Cómo nos llamamos: “colectivo”, “grupo”, “colectiva”? ¿Qué tipo de comunidad podemos conformar: de varones, de mujeres, con lógica femenina, masculina, ecotécnica, tercer género? ¿Es la resistencia, en tanto propone una práctica-ética colectiva que se aleja del individualismo, una forma de leer a nuestros autores para poder hacer filosofía?

Ya en el abordaje del último eje, con un entusiasmo que se fue llenando de contenido gracias a la puesta en conversación de las preocupaciones e intentos de acción en común descubiertos durante la jornada, pudimos hablar de nuestro territorio: ¿Por qué la materia de filosofía argentina se llama “Pensamiento Argentino y latinoamericano” en Buenos Aires? ¿Cómo escribimos filosofía los latinoamericanos? ¿Es el ensayo

un género de escritura filosófica que nos permite conversar con aquello no exclusivamente filosófico? ¿Si la filosofía argentina es ensayística, entonces es no académica, entonces no es filosofía? ¿Qué nos pertenece como filósofos? ¿Necesitamos obras sistemáticas para decir que hay filosofía argentina? ¿No alcanza que haya trabajos filosóficos, escrituras filosóficas, problemas filosóficos planteados, para que veamos que hay filosofía argentina? ¿No alcanza que la singularidad argentina exista para que exista filosofía de ella, sobre ella, por ella? ¿Debemos ocultar, olvidar, desmarcarnos de nuestra formación argentina y, por lo tanto, de nuestros hábitos, preguntas y escrituras argentinas, para poder insertarnos en las actividades filosóficas reconocidas como tales? ¿Somos extranjerizantes por estudiar autores extranjeros? ¿Acaso no los leemos *desde acá*? ¿Cómo retomar la vitalidad originaria, hacerle frente al proceso intencional de desertificación, reconocernos inmanentes? ¿Cómo se justifica la unidad latinoamericana sin apelar a referencias extrínsecas ni colonizantes, proyectos o ideales siempre a realizar? ¿Cómo concebir el devenir actual del mestizaje y sus resistencias y exclusiones? ¿De-



En el transcurso del debate, las preguntas fueron resignificadas una y mil veces



bemos sostenernos sobre una identidad específica que apela a un código diferente al europeo? ¿No nos mantiene esto en un colonialismo invertido? ¿Será posible, y quizás necesario, cual antropófagos, devorar aquellos legados que nos conforman para volvernos activos en nuestra filosofía?

Para finalizar, enumero a quienes estuvimos ahí, expositores o no, sin singularizar opiniones y con la finalidad de resaltar la sensación de circulación que tuvo lugar allí, para la cual resultó necesaria una doble presencia: la de cada quien, que puso voz a aquello que decidió compartir, y la del carácter de singularidad compleja que asumió cada quien en el intento de explicitar la red de anudamiento que constituye a cada uno en sus actividades y propuestas. Fuimos allí, entonces: Claudia Aguilar,

Gonzalo Santaya, Noelia Billi, Grupo Spinoza Córdoba, Francisco Rivera, Paula Fleisner, Matías Oroño, Alan Savignano, Arturo Aliaga, Rafael Mc Namara, Colectiva Materia, Pablo Pachilla, Fernanda Flores, Jimena Solé, Matías Soich, Laura Herrera, Julián Ferreyra, Gonzalo Gutiérrez Urquijo, Anabella Schoenle, Emiliano Exposto, Nicolás San Marco, Jorge Lucero, Federico Milicich, Mariano Gaudio, Fernanda Frangella, Natalia Lerussi, Valentin Brodsky, Paula Maccario, Colectivo El loco Rodríguez, Ignacio Véliz, Andrea Ugalde, Gisel Marina Farga, Círculo Sartre, Entrevisiones de la filosofía, Leila Jabase, Sebastián Amarilla, Moa Dahlbeck, Pilar Parot Varela, Beatriz Delpech, Roberto Magliano, Georgina Bertazzo y, seguro, algunos más.

Durante la jornada, comenzamos a darnos cuenta de que los

que allí estábamos teníamos preocupaciones compartidas sobre la situación y las posibilidades del desarrollo de la actividad filosófica. Este encuentro de preocupaciones generó por momentos cierta sensación de obiedad en las conversaciones. Sin embargo, pudimos comprender que es necesario no caer en esa sensación. Y hubo momentos de explicitación al respecto: no son obvios -aunque para nosotros estén presentes- ni el carácter colectivo de la actividad filosófica, ni la utilidad de la filosofía, ni su interlocutor afirmado, ni la existencia de la filosofía argentina. Por ello, pensamos que la jornada dejó

resonancias por trabajar en el próximo encuentro, que nos permitirá ponernos al tanto de las preocupaciones comunes que nos seguirán reuniendo. Y, a su vez, quedó en nosotros la sensación de que, sin esta conversación sobre la actividad filosófica, no nos habríamos dado cuenta de que los días más felices que nos hicieron llegar a ella nos encontraron y nos seguirán encontrando de modo afirmativo, tanto como nos desencuentra la *noche de la fiesta* en su carácter de anécdota olvidable, instantánea, liviana, llena de un aire globalológico que, por supuesto, no deja de generarnos un profundo rechazo.

Los días más felices de la actividad filosófica nos encontraron y nos seguirán encontrando de modo afirmativo



Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze

JULIÁN FERREYRA (CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

El 10 y 11 de julio de 2017 se realizaron, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, las Jornadas “Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”. Por una parte, se trató de la presentación pública de los resultados preliminares de la investigación del UBACyT 2016 “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” y, por la otra, fue parte del proceso de trabajo de este proyecto, que pone en relación tres autores, tres épocas clave de la historia de la filosofía y tres grupos de investigación que forman parte de la Red RAGIF. El cruce, la puesta en diálogo, la confrontación, ofrecen grandes potencialidades filosóficas pero también inmensos desafíos metodológicos. Spinoza alumbró la modernidad temprana en el siglo XVII. Fichte protagonizó el idealismo alemán en la bisagra entre el siglo XVIII y

el XIX. Deleuze tejió sus conceptos en la segunda mitad del siglo XX. Los contextos históricos y conceptuales de cada uno fueron sumamente diversos. Los problemas que los forzaron a pensar, muy distintos, y no son tampoco los mismos que hoy nos llevan a filosofar a los que los investigamos. Sus obras son extremadamente complejas y exigen un estudio prolongado y profundo. Su tradición interpretativa es frondosa. El trabajo debe ser, por lo tanto, colectivo. Debe tener en cuenta los elementos contextuales pero también ser capaz de atravesarlos para darles vigencia e interés. No puede limitarse a las referencias explícitas; ante todo, porque sólo pueden encontrarse en los pensadores cronológicamente posteriores; y luego, porque obturaría la cuestión de fondo: la filosofía comparada. El grupo debe contar con especialistas en los autores pero también ser

capaz de entablar un diálogo filosófico, respetuoso y al mismo tiempo sin concesiones. En eso consistió el proceso de trabajo iniciado a principios de 2016 por el esfuerzo colectivo del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo*, el *Grupo de investigación sobre Idealismo y Deleuze: ontología práctica* (a.k.a. *la deleuziana*). En las reuniones periódicas, los grupos fueron exponiendo en forma rotativa las perspectivas particulares de cada autor. Poco a poco, los debates fueron estableciendo tres ejes principales de las controversias que más retornaban: los problemas de la inmanencia, la libertad y el Estado. Cada grupo tuvo a su cargo la selección de fragmentos de cada autor que ilustraran su posición en cada uno de estos ejes. Con ellos se elaboró un documento interno que circuló y a partir del cual cada integrante fue definiendo su participación en las Jornadas.

Las Jornadas realizadas en junio fueron uno de los momentos más importantes e intensos de este proceso de trabajo. Se realizaron seis mesas durante dos días, cua-

tro de ellas dedicadas al eje libertad (el más requerido), una al Estado y una a la inmanencia. El formato fue con ponencias breves, que no excedieron los quince minutos, con el objetivo de dejar un tiempo amplio para la discusión posterior. Estas discusiones fueron muy animadas, y fueron grabadas para ser reproducidas como parte del libro con los resultados (que incluirá también versiones ampliadas de los trabajos individuales).

El protagonista principal de los debates fue el problema de la libertad. Spinoza y Fichte la afirman, pero al mismo tiempo la legalidad propia de sus sistemas hace que pensarla sea para nosotros un desafío. La discusión tras la primera mesa (integrada por Arturo Carvajal, Moa Dahlbeck, Germán Di Iorio y Pablo Uriel Rodríguez) ya puso la cuestión en el tapete. Dahlbeck y Jimena Solé discutieron intensamente: ¿somos actores o títeres? Si somos títeres, ¿de qué? ¿De la nada? Rodríguez sumó un elemento fundamental: si hay libertad en el límite de lo pensable, ¿es entonces relevante? Lucas Scarfia defendió directamente una



Mesa a mesa, debate a debate, los caminos de la filosofía de Spinoza, Fichte y Deleuze se fueron cruzando cada vez más

lectura fatalista de Fichte. En Deleuze, como planteó Di Iorio, el término “libertad” está prácticamente ausente, pero el espíritu de la libertad tal como la sostienen Spinoza y Fichte está presente; al mismo tiempo, aparece también su puesta en duda, a partir de la crítica a la subjetividad y la postulación de un “yo pasivo”.

En la segunda mesa (dedicada al eje “inmanencia” e integrada por Antonieta García Ruza, Natalia Sabater, Claudia Aguilar y Gonzalo Santaya), el tema de la libertad resurgió en torno a cómo se piensan la causali-

dad y la determinación. Se evaluaron otros modos de “causar” más allá de la causalidad mecánica que quizás sean más compatibles con la libertad. También se debatió acerca de algunas distinciones-relaciones: teoría y práctica, Idea e intensidad y sexo/género y afecto. Se evaluó la carga simbólica de los universales y el rol de la intuición intelectual. Y resonó la frase de Sabater: “En el infinito me encuentro a mí mismo”.

El primer día cerró con la mesa de Sebastián Kempel, María Jimena Solé y Rafael Mc Namara. Allí la resolu-

ción del supuesto fatalismo de Spinoza pasó por la distinción entre causa transitiva y causa inmanente. En torno a Deleuze, se discutió sobre cómo articular el aspecto rupturista y el constructivista de su pensamiento.

La mesa de Juan José Rodríguez, Lucas Scarfia, Pablo Pachilla y Georgina Bertazzo abrió el segundo día de trabajo. En la discusión, Rodríguez cuestionó lo que a su entender son esfuerzos excesivos de rescatar a Spinoza del sustancialismo respecto a los que se hacen por otros autores (como Descartes o Hegel). Se discutió la relación entre lo finito y lo infinito en términos de *realización* y la influencia de Kant en Deleuze. Se ahondó sobre la perspectiva deleuziana en torno a la libertad (que presupone una sujeción y un hábito) y su relación con el tiempo.

El Estado fue el eje de la siguiente mesa, donde participaron Nicolás San Marco, Santiago Lo Vuolo, Mariano Gaudio y Anabella Schoenle. Se coincidió en la prioridad de las relaciones respecto a los particulares, pero hubo fuerte disenso en

torno a la unidad orgánica a partir, principalmente, de las críticas de Toni Negri. Gaudio defendió con ahínco la importancia de la intervención estatal, y Schoenle sugirió la posibilidad de una circulación económica por fuera del mercado. En torno a Deleuze, Schoenle reivindicó el rol de las intensidades en la sociabilidad, mientras Lo Vuolo intentó pensarlo desde la Idea y la influencia del estructuralismo de Althusser.

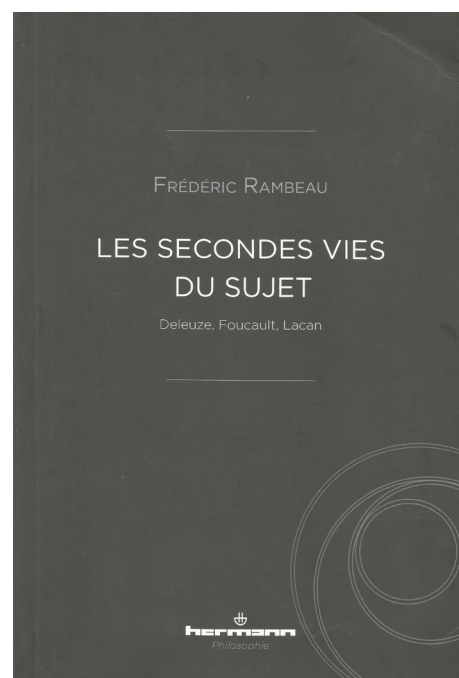
Las jornadas cerraron con la mesa que integré junto a Marcos Travaglia, Lucía Gerszenzon y Solange Heffesse. Allí se debatió mucho sobre la controversial defensa de Heffesse de las pasiones tristes. Se habló sobre el destino de las esencias modales después de la muerte. Y luego se dedicó el final de la discusión a cómo pueden los conceptos de Spinoza, Fichte y Deleuze hacer frente a los *slogans* del marketing político del macrismo.

El sujeto que retorna en su fisura

FRÉDÉRIC RAMBEAU

TRAD. ANDRÉS GOLDBERG

Respuesta a “Las vueltas del sujeto”, reseña de Andrés Golberg a *Les secondes vies du sujet*, de Frédéric Rambeau, publicada en *Ideas* 5, pp. 324-330.



Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet*, Paris, Hermann Éditeurs, 2016, 308 pp.

En su reseña de mi libro, *Les secondes vies du sujet*. Deleuze, Foucault, Lacan, Andrés Goldberg realiza una serie de preguntas y críticas, tres en particular a las que voy a responder en orden sucesivo. Estas indican ciertos caminos posibles para las problemáticas trabajadas por los cuales quisiera aventurarme un momento.

1.

La primera crítica se refiere al capítulo sobre la subjetivación política (“Radicalización”), y lamenta que el libro no salga un poco más del corpus teórico para vincularse con casos actuales de subjetivación política. Esta crítica conlleva en el fondo el problema de la articulación o enlace entre dos series de cuestiones. Cuestiones relativas a la configuración presente del mundo, y cuestiones relativas a los conceptos propios de la filosofía (sujeto, ser, etc...)

Las primeras: ¿cuáles son los puntos de ruptura en la ubicuidad axiomática del capital global? ¿Cómo ahondar en estos disfuncionamientos, en estas determinaciones *problemáticas* que no cesan de desestabilizar la *axiomática* y que están ligadas coyunturalmente al pasaje de lo “disciplinario” al “control”? ¿Cómo retomarlos en una divergencia real? En cuanto a las cuestiones relativas a la filosofía, estas apuntan a esas segundas vidas del sujeto que han sido construidas en y por los despojos del sujeto clásico. No nos reenvían más al sujeto filosófico reflexivo, constituido bajo la suposición de sí mismo, la culpabilidad del superyó heredada del kantismo, su identificación con la individualidad, con papá-mamá en la familia y con el proletariado unificado en la lucha de clases. En suma, el campo explorado es el de la crisis de estas instituciones y de los sujetos que dependen de ellas – la articulación entre subjetivación e institución fuera de las formas denominadas exteriores, o formales, que serían las del derecho. Pero el análisis, con Deleuze y Foucault, de aquello que constituye el liberalismo (en sentido amplio) en el nivel de las subjetividades se hace siempre a partir de sus puntos de ruptura internos, que son estas segundas vidas del sujeto. El foco puesto en estos puntos de ruptura, según los ángulos inéditos dados por dichos pensadores, constituye el ritmo del libro.

Es cierto que el “material” sigue siendo el mismo que utilizaron Deleuze y Foucault, y lo real de este material no está necesaria ni directamente reconsiderado en sí mismo (por ejemplo, la revolución iraní es

aprehendida esencialmente a partir del concepto foucaultiano de “política espiritual”). Se podría objetar que este material, estos casos, por muy dispares, heterogéneos y exteriores a la filosofía que sean, sólo son retomados estando ya del lado de la filosofía. Es una dificultad que el libro no resuelve. O, en realidad, la resuelve a su manera, llevándola más lejos, interesándose por las circulaciones posibles entre Deleuze y Foucault. Por supuesto, nuestro que entre ellos hay disonancias que atraviesan sus conceptos, y las subrayo. Pero, más radicalmente, nuestro también que cada uno de estos pensamientos se construye de hecho no solamente en la confrontación, sino también mediante el material de los otros dos. Estas formas de expresión y formas de contenido se recortan en los tres momentos del libro – disolución – radicalización – bifurcación: construyen, así, un espacio conformado por los tres nombres, un tres que “hace mundo”, sin que por ello este conjunto se resuelva en una síntesis, sino más bien en un hormiguo.

El libro construye este espacio de pensamiento común al ser atravesado por distribuciones heterogéneas. Dicho de otro modo, una segunda vida vuelve también a los autores del subtítulo (Deleuze, Foucault y Lacan), que pone en duda la idea de que un pensamiento aparece por sí solo. Cada pensamiento viene unido con otros, que se adhieren a él como aquello que no llega a conceptualizar completamente. La cuestión no consiste en demostrar que “no es así en Foucault, que es así en Deleuze, etc.” sino en buscar puntos de ruptura. Me pareció que es lo más interesante que se puede hacer con estos pensadores, hoy en día cuando se hacen otras tantas cosas con ellos. En esta segunda parte quise introducir preguntas simples, que se plantean los lectores “profanos” de estos autores, pero que a menudo quedan sepultadas o son desactivadas por las ortodoxias deleuzianas y foucaultianas – cuando no toman el carácter evidente de las soluciones heredadas. ¿Qué dimensión “anti-estratégica”, ingobernable, qué exterioridad de la “governabilidad” existe en Foucault? ¿Cómo tratan Deleuze y Guattari la cuestión de lo universal? ¿Cómo hacer para prolongar un devenir en la historia? Etc.

Es cierto que Lacan no busca puntos de ruptura con el liberalismo (no interviene directamente en esta segunda parte sobre la política), pero los tres cortan la subordinación del pensamiento a lo Bello y el Bien según una finalidad moral. Interrogan los procesos de pensamiento de manera inmanente, a partir de sus despliegues y de los fallidos que introducen en los procedimientos regulares (es el objeto

de la tercera parte “Bifurcaciones”). En relación a las dos vías posibles de la crítica –o de la “actitud crítica”, como diría Foucault–, este libro elige situarse en lo patológico para producir una crítica de las imposiciones propias de la norma, en lugar de ponerse del lado de la norma para acceder a lo patológico. Condiciones fantasmáticas (1ª parte), sublevaciones (2ª parte), perversiones (3ª parte), todos estos elementos son examinados en su disociación con respecto a las normas, sin hacer de estas ni un criterio de juicio, ni un objetivo de cura.

Paso ahora a la segunda crítica, que se centra sobre la perversión y su posible vínculo con la política y con la subjetivación política.

2.

Esta crítica me alegra, muestra que algo del libro funciona verdaderamente. Este capítulo sobre la perversión no está directamente articulado con el de la subjetivación política. Al igual que los demás capítulos, puede ser leído por su cuenta y relacionado o “pegado” a otro bloque, como por ejemplo al de “las aporías de la subjetivación política” en Deleuze y Guattari. Desde esta perspectiva, entonces, podríamos decir que la perversión es la manera por la cual una ontología vitalista, como la de Deleuze, *plantea un problema a la política*.

El elogio que él propone de la perversión, a menudo relegado bajo la sombra del elogio más conocido, junto a Guattari, de la esquizofrenia, y sobre el que vuelvo en este capítulo, se inscribe en efecto en dos grandes ambiciones de su filosofía: suprimir la falta y desactivar la oposición. Estas se desprenden directamente de la elección metafísica fundamental a favor de la univocidad del ser, contra toda forma de dualismo (“Univocidad = Inmanencia”). La perversión puede convertirse en uno de los nombres de la crítica solamente a partir de esta afirmación según la cual toda realidad es en un sólo y mismo sentido. Pero, a la inversa, es también lo que introduce en la crítica una *ambigüedad* inherente, constitutiva, que se encuentra en el corazón del pensamiento rizomático y de sus implicancias políticas. Como dirán Deleuze y Guattari a propósito de la política del devenir animal: “entonces, es necesariamente ambigua”.

Incluso las instituciones más “molares”, las más segmentadas, pueden generar en su seno los devenires minoritarios menos esperados

La ambigüedad es un gran concepto deleuziano. Habría que hablar más detenidamente sobre él. Es apasionante, enigmático, “nocturno” (en sentido musical y romántico). Quizás por eso todavía no conoció (aún) el mismo éxito que los rizomas, los devenires y otras síntesis disyuntivas. Pero aquí, de manera más prosaica, la ambigüedad designa la relación de las subjetividades políticas con la institución. Las sociedades, las familias, los Estados y la Iglesia no dejan de apropiarse de los devenires animales que caracterizan

¿Ves esa lata?

¿La ves?

Pues bien... ella,
ella no te ve

a los grupos minoritarios, oprimidos y rebeldes, que están siempre bordeando o rompiendo con las instituciones centrales reconocidas. E *inversamente*, incluso las instituciones más “molares”, las más segmentadas, pueden generar en su seno los devenires minoritarios menos es-

perados. Por este motivo es imposible decidir entre los devenires animales y las instituciones simbólicas como si fuesen dos *opuestos*. Sucede de la misma manera en el *Anti-Edipo* con los dos tipos de grupo, el grupo sujeto y el grupo sujetado: en el fondo, se trata de dos aspectos de toda formación de grupo, de las dos vertientes, subjetiva y objetiva (o a-subjetiva) de la institución en sí misma. “Recordamos” que en *Mil mesetas* hay nudos de arborescencias en los rizomas y retoños rizomáticos en las raíces. Formaciones despóticas de inmanencia y de canalización propias de los rizomas, y deformaciones anárquicas en el sistema trascendente de árboles, raíces aéreas, tallos subterráneos. Pero entonces, ¿cómo distinguir la carga crítica de estas perversiones del carácter socialmente constructivo de la institución en sí misma? Al igual que la desterritorialización y la reterritorialización, están tomados el uno en el otro, son las dos caras de un mismo proceso.

En el fondo, podríamos decir que el optimismo ontológico de Deleuze y Guattari (ninguna barrera está del todo cerrada, “el conjunto se mantiene siempre abierto en algún lado”, como si un hilo lo atara al resto del universo) es a la vez lo que constituye la fuerza y la debilidad de su pensamiento político cuando se enfrenta con el plano global y totalizante del capital (como ocurre *siempre* en su obra – es en este sentido que “siguieron siendo marxistas”). La univocidad ontológica conduce a una equivocidad política. Este será también todo el problema, no hago aquí más que indicarlo, del último tema

de la ética deleuziana: la creencia inmanente en nuestro mundo (tratado en el último capítulo del libro).

Entonces, una vez más, todos estos desplazamientos que Deleuze opera en la problemática de la perversión, al igual que la carga crítica que le otorga, y que se encuentra en el corazón de su manera de pensar la política (en la intersección, en el borde, constitutiva del ser en sí mismo, entre lo molecular y lo molar, o lo micro y lo macro) no vienen solos. Se construyen relacionamente, en su vínculo con los otros dos grandes pensamientos de la perversión, a saber, los que se encuentran en Foucault y Lacan. Este juego de intercambios recíprocos, de extensiones y desplazamientos, no es anecdótico. Es lo que permite “reanimar” el problema del tipo de crítica y de división política del cual es susceptible un pensamiento de la inmanencia absoluta y de la univocidad del ser – y de instruirlo nuevamente.

Foucault, luego de haber mostrado en la obra de Roussel, Wolfson, etc., la perversión del sentido, señala esta lógica perversa que caracteriza el ejercicio inmanente del poder moderno: este produce siempre, en la lógica propia de su ejercicio, un efecto que en parte lo sobrepasa, y del que puede sin embargo despegarse, a pesar de derivar de él. De esta forma, Foucault, a pesar de no proponer en sentido estricto una teoría de la subjetivación política, se enfrenta a la dificultad de pensar la forma de antagonismo donde ella puede detectarse. Podemos decir que tanto Deleuze como Foucault, para intentar pensar esta operación de manera no dialéctica, han tomado las vías perversas de la subjetivación. Una dirección completamente distinta a la del sujeto del inconsciente lacaniano. Una vía divergente y en oposición. Para Lacan, como es sabido, la eliminación de la falta, puesto que significa la renuncia a la dimensión misma de la subjetividad, es justamente lo que hace de la perversión una falsa radicalización transgresiva, y hace que pueda ajustarse perfectamente a la constelación existente del poder. Es lo que Žižek tiene en mente cuando hace de Deleuze “el filósofo de la perversión generalizada”.

Sin duda, cuando los vemos desde un punto de vista político, el devenir y la pulsión parecen más alejados. Pero pese a la distancia que los separa, los dos momentos operan, en una dimensión de creatividad procesual (“el devenir es la pulsión”), una subjetivación paradójica. Esta “subjetivación acéfala” (Lacan) o esta “desubjetivación” (Deleuze) producen una intencionalidad y una reflexividad *mínima*, que resultan del trayecto pulsional o del devenir en sí mis-

mo. El sujeto *se hace* hacer algo (las declinaciones del objeto *a*), como en Deleuze y Guattari *se hace* un Cuerpo sin Órganos. No tanto una disolución del sujeto, sino más bien la constitución disolutiva de un sujeto que, según mostré en la primera parte del libro, tiene como condición ontológica la fisura de la inmanencia.

3.

Para concluir, paso a la tercera y última crítica. Esta trata sobre las posibles aplicaciones que podrían realizarse en la filosofía del arte de las tesis ontológicas esgrimidas en el primer capítulo.

Para que aparezcan las segundas vidas disueltas del sujeto (la dinámica a la vez disolutiva y creativa de la subjetivación), propongo un desplazamiento de lo decible, del lenguaje, de los signos significantes, a los que se suele referir la crítica del sujeto por parte de los pensamientos “post-estructuralistas”, hacia los signos visibles, hacia las visibilidades. Las vertiginosas consecuencias ontológicas de la disolución del yo en la inmanencia de las cosas aparecen más claramente en relación al espacio (el sentido supuestamente “externo”). Una suerte de contra-efectuación de la revolución crítica kantiana. En lo visible, la subjetivación se produce como una pasión o un *drama* del objeto (Deleuze). El sujeto que ve es él mismo un lugar en la visibilidad (Foucault). Es el efecto de una deformación objetiva del aparecer, una distorsión *anamorfósica* de lo real en sí mismo (Lacan). Es lo que muestro sobre todo con las interpretaciones respectivas que Foucault y Lacan han propuesto en 1966 de las *Meninas* de Velásquez.

A partir de este punto nos encontramos con ciertas cuestiones importantes de la filosofía del arte, principalmente en el campo del arte contemporáneo. Pienso por ejemplo en las anamorfosis de Gordon Matta-Clark, también –evidentemente– en cuestiones ligadas a la abstracción o inclusive en el problema de los objetos minimalistas, que me gustaría desarrollar aquí, tras un ligero desvío por una de las felices historias que Lacan narra en su *Seminario*. La apología de la lata de sardinas.

El joven Lacan está en un barco en Bretaña con una familia de pescadores, entre los cuales no termina de encajar, y se siente “como una mancha en un cuadro”. Al percibir una lata de sardinas que se refleja en la superficie del agua, por un juego de luces y opacidades,

el pequeño Jean se dirige a Lacan: “¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien... ella, ella no te ve”.¹ Esta interpelación irónica, que afirma a su vez atenerse a la evidencia de lo que es visto, otorga a la lata de sardinas una verdadera eficacia fantasmal. Para que “ella” no me vea, hace falta que en cierta manera me mire, es necesario que yo esté bajo su luz. Por esta razón la interpretación del pequeño Jean resulta para Lacan más angustiante que divertida. Hace de esta simple lata de sardinas eso que lo distancia y al mismo tiempo lo invade. Dicho de otro modo, hace de ella una especie de sujeto.

No es el espacio el que es interior al sujeto; somos “nosotros” quienes somos interiores al espacio

Es precisamente el efecto que producen sobre Michael Fried las esculturas de Tony Smith, como su *Black box*: “Estar delante de tales objetos –afirma– no es una experiencia radicalmente distinta a la de estar distanciado o invadido por la presencia silenciosa de otra persona”. Una experiencia que Fried no aprecia, pero que Georges Didi-Huberman en su obra de marcado título lacaniano, *Lo que vemos, lo que nos mira*, describe mejor como “una inercia del objeto que sabe transformarse en la presencia de un cuasi-sujeto”.

Es cierto que, en primer lugar, la *Black box* o el cubo de acero negro *Die* imponen un objeto que, al producir su propia espacialidad específica, suspende todo antropomorfismo y le otorga a la forma su potencia intrínseca. El objeto “específico” es un objeto des-subjetivado. No representa nada (ninguna imagen), no significa, ni expresa nada. “*What you see is what you see*”. Y esta afirmación tautológica es crítica: destituye la filosofía de la presencia y del abandono, así como la creencia en la trascendencia de algo que estaría más allá de lo que vemos. Sin embargo, al mismo tiempo, las esculturas de Tony Smith, pintadas de negro, también nos sugieren un interior oscuro. Suscitan inevitablemente la pregunta por su propia convexidad, por el despliegue de este interior que nos confronta. Lo cual las vuelve menos transparentes y más perturbadoras. A pesar de su claridad formal, geométrica, estas esculturas se muestran a su vez oscuras, compactas: *intensivas*.

¹ Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, pp. 88-89.

En estos volúmenes minimalistas, que rompen con un tipo de pintura juzgada como demasiado ilusionista, persiste esta “función cuadro” de la que habla Lacan: hay algo más allá que nos llama a ver. Pero este más allá no se encuentra en una trascendencia invisible. Más allá de lo que aparece no hay cosa en sí, sino la mirada, un sujeto que está desapareciendo, desvaneciéndose. Lo que nos perturba y hace que estos volúmenes sean en definitiva irreductibles al ejercicio empírico de la visión no es tanto una presencia fenomenológica, humana, demasiado humana, sino su dimensión pulsional.

Por su equilibrio paradójico, estas esculturas manifiestan o incluso escenifican “el retorno en lo que vemos de eso que nos mira”, para retomar la bella fórmula de Didi-Huberman. Estos objetos específicos o minimalistas no eliminan entonces el sujeto; en ellas, en cambio, algo del sujeto retorna en el movimiento mismo de su disolución en la cosa o en el objeto. Pero este sujeto debe de ahora en adelante ubicarse en el afuera, es aquello que desde el afuera nos mira, del afuera o mejor dicho del interior del afuera, del adentro del afuera (exactamente el lugar en donde Deleuze, escribiendo “en” Foucault, situará la subjetivación). La intensidad que liberan estos volúmenes minimalistas no está más allá ni es otra cosa que su extensión o su geometría. Es su profundidad inmanente, la potencia intensiva de la que procede la forma, que genera el espacio, que constituye la espacialidad misma del objeto. No estamos lejos de lo que Deleuze denomina el “*spatium* intensivo”. No es el espacio el que es interior al sujeto; somos “nosotros” quienes somos interiores al espacio (lo que no elimina lo trascendental – el sitio filosófico del sujeto moderno – pero lo fuerza a transformarse).

En todo caso, se trata del cruce de un conjunto de cuestiones en las que pueden encontrarse los desplazamientos que estas obras minimalistas han producido en la problemática de la interioridad y, por otra parte, las segundas vidas disueltas –ontológicamente disueltas– del sujeto que se encuentran en Deleuze, Lacan y Foucault. Se trata de mostrar cómo algo del sujeto ha vuelto en el proceso mismo de su “vaciamiento”, y hasta qué punto es de un mismo movimiento que la trascendencia del sujeto ha sido proyectada en la superficie del en-sí, y que dicha superficie simultáneamente se ha agrietado, constituyéndose como fisura.

Más allá del principio hipertélico. La técnica como estética ampliada

NOELIA BILLI

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

GUADALUPE LUCERO

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



Reseña de Gilbert Simondon, *Sobre la técnica (1953-1983)*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Cactus, 2017, 448 pp.

Recibida el 08 de agosto de 2017 – Aceptada el 10 de septiembre de 2017.

Sobre la técnica, recientemente publicado por Cactus, reúne los cursos, conferencias y textos inéditos en torno al problema de la técnica, que sirven de apéndice y ampliación de los temas que Simondon ya había elaborado en su tesis complementaria *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958). Cuando Prometeo publicó este texto en el año 2006, probablemente Simondon fuera casi desconocido para nuestros debates intelectuales, a excepción de su lugar ineludible como fuente del pensamiento deleuziano. Poco más de diez años después, y gracias también a la gran tarea llevada adelante por Cactus y La Cebra respecto a la edición de la obra en español, su pensamiento parece imprescindible no sólo para el abordaje filosófico de las ciencias y la biología, sino también como necesario contrapunto de aquella concepción de la técnica con la que parecía dialogar gran parte de la filosofía francesa, a saber, la concepción heideggeriana. Pero no solamente, ya que, como quisiéramos mostrar aquí, esta serie de textos abre aún más el espectro de problemas en los que este autor excepcional interviene y que requerirían de una discusión perentoria en ámbitos en los que todavía es poco visitado.

Es difícil realizar una lectura unitaria de esta serie de escritos que, si bien están agrupados bajo el signo de la técnica, se constituyen en muy diversos registros (cursos, conferencias, manuscritos, entrevistas) y que recorren treinta años de trabajo intelectual. Parece factible, sin embargo, trazar una perspectiva problemática capaz de facilitar su discusión más allá de la especificidad de la filosofía de la técnica que se presenta como su *espacio natural*. Aquello que nos resulta interesante focalizar es la dimensión profundamente estética que esta filosofía habilita, especialmente en la comprensión cabal del vínculo entre arte y técnica, y la

originalidad que este viejo par conceptual adquiere en la filosofía simondoniana. Dicho vínculo permitirá releer la particular concepción de la “evolución humana” que ocupa a Simondon en relación con la “evolución técnica” desde un punto de vista que aflora nuevamente en los estudios estéticos, y que reconduce la experiencia estética al cuerpo y la afectividad material.

Quizás el texto que nos permita abordar este problema de frente sea esa suerte de boceto, surgido del borrador descartado de una carta dirigida a Jacques Derrida a propósito de la creación del Colegio Internacional de Filosofía, editado bajo el título de “Reflexiones sobre la tecnoestética” (1982). Estas *reflexiones* abren una concepción del arte potente, en consonancia con las estéticas deleuziana y benjaminiana, que hacen foco en la riqueza sensorial que el arte (y aquí también la técnica) es capaz de propiciar: “La estética no es únicamente ni primeramente la sensación del «consumidor» de la obra de arte. Es también, y más originalmente todavía, el haz sensorial más o menos rico del artista mismo” (p. 371). La relación edificante entre técnica y estética se despliega en estos fragmentos con gran verosimilitud, donde precisamente el “goce” de la técnica se encuentra en las huellas que “los gestos y conductas realizados” imprimen en el objeto (p. 378), una mirada diferente del empobrecido alcance puramente funcional que sirve aquí para discutir la distinción entre objeto útil y obra de arte de Kant a Heidegger. En el hallazgo de lo tecnoestético, arte y técnica se emparentan en la medida en que ambas son formas de acción sobre la materia, fundadas en afecciones estéticas que sólo son posibles en la medida en que existe un “cierto contacto con la materia que está siendo manipulada” (p. 371). En la versión gimnástica tanto del arte como de la técnica a la que

Simondon invita aquí, la tecnoestética fuerza a abandonar los campos sencillos de la contemplación inmóvil y de la funcionalidad pura, abrazando el abigarrado terreno de las superposiciones y las mediaciones. La técnica-arte, recuperando así su tradicional anudamiento griego, permite ampliar la “malla perceptiva” generando “nuevos esquemas de inteligibilidad” (p. 313), como lo había visto Benjamin en relación con el cine, otro de los temas que queda lamentablemente solo esbozado en los escritos aquí reunidos.

Quizás podríamos hacer resonar todos estos textos con la primera introducción a la *Crítica del juicio*, donde Kant relacionaba el juicio estético con el problema de una técnica de la naturaleza que podía pensarse en analogía con el arte, ya que, en última instancia, podemos escuchar en estos escritos el bajo continuo de una puesta en cuestión de la oposición aparentemente clara entre *medios* y *finés* (meollo de la distinción kantiana entre arte y naturaleza). En el artículo “Cultura y técnica” (1965) Simondon aborda la supuesta oposición entre estos conceptos –ya esbozada en su curso sobre la “Psicosociología de la tecnicidad” (1960-61)– en términos justamente de la distancia entre ellos. A partir de la determinación del cultivo –de plantas– y de la crianza –de animales–, Simondon distingue un doble sentido de la cultura, opuesto y sin embargo superpuesto:

la noción de cultura se ha extraído de una técnica emparentada con la de la crianza de animales, pero que se distingue de ella por el hecho de que supone alguna acción sobre el medio vital más que sobre el medio viviente. [...] Podríamos decir que el cultivo, el acomodador del medio, suministra la ocasión de la génesis de una segunda naturaleza, mientras que la crianza se desliga de toda naturaleza, desvía la naturaleza por caminos hipertélicos sin salida para las especies que han sido así

desviadas. El cultivo respeta las fuerzas de la evolución; incluso puede estimularlas, mientras que la crianza agota el potencial vital específico (p. 305).

Para Simondon, en esta doble lógica la cultura humana se apropia de ambos sentidos y supedita la técnica como “reino de los medios” a la cultura como “reino de los fines”. Este vínculo que todavía mantiene cierta armonía en los niveles técnicos preindustriales, se desfasa en los niveles industriales, propiciando la atrofia de un sentido de la cultura como separada e indiferente de los esquemas que la técnica le aporta. En esta línea, que ingenuamente podría hacerse resonar con el Foucault que pone al hombre en el centro de las técnicas tanto de sí como de la política (en tanto biopolítica), Simondon atribuye al pensamiento (filosófico) un papel central en el progreso humano, en tanto es en la reflexión donde adquiere volumen el potencial evolutivo de la especie (p. 269). Lejos de toda distopía ambientalista, donde la cultura debería poner un límite sobre la técnica (acentuando los fines *culturales*), se trata aquí de volver a pensar la puesta a punto de la relación entre cultura y técnica, lo que implica necesariamente una reformulación de las categorías que el debate sobre la biopolítica hizo suyas en la alianza entre las técnicas de crianza y la razón instrumentalizada. Su distorsión altera el necesario equilibrio entre estimulación de los medios e intervención hipertélica sobre la crianza de los vivientes, pues el objeto técnico es arrojado al ostracismo y a la necesidad de *velarse* (p. 45) como consecuencia de que los esquemas mentales, conceptuales, culturales, no se acoplan a los nuevos esquemas técnicos. Un ejemplo central de este desfase es la pregnancia aún hoy del esquema forma-contenido (o materia) que

supone la pasividad de la materia, [y] es muy

pobre frente a la valorización de la materia que resulta de las operaciones técnicas; la materia reviste las características funcionales a las cuales corresponden los esquemas cognitivos y las categorías axiológicas que la cultura no puede ofrecer (p. 315).

La técnica se convierte entonces en un problema pedagógico: si la cultura implica una particular técnica de transmisión de hábitos y valores, es necesario que los esquemas mentales que ella supone sean adecuados a cierto estado del vínculo con la materia mediado técnicamente. De ahí la preocupación simondoniana que se recoge en los escritos pedagógicos “Lugar de una iniciación técnica en una formación humana completa” (1953) y “Prolegómenos para una reconstitución de la enseñanza” (1954). La técnica no se piensa allí como un *contenido* sino como se debe agregar a la currícula sino como un facilitador de esquemas cognitivos, y para ello es requerida una *iniciación* que incluye la revalorización del objeto técnico. La máquina “no es un esclavo ni un instrumento utilitario, válido únicamente por sus resultados” (p. 202), sino que la iniciación implica casi un vínculo amoroso con el objeto: “cuando una tuerca se ajusta o se afloja, sentimos un placer motor, una cierta alegría instrumentalizada” que se define como “acción orgásmica” (p. 370). Si la máquina es también vehículo de goce no meramente utilitario, podemos considerarla, como lo hace Simondon, plenamente estética. Pero a diferencia de Kant, la *tecnología* no se fundamenta en la mera contemplación sino, por el contrario, en su valor gestual, corporal, en el modelado de “cierta forma de la acción” (p. 370).

Por otra parte, esta concepción no instrumentalizada de la razón técnica revoluciona la idea de técnica como dominio de la naturaleza. La técnica no solo habilita vínculos entre los hombres sino que también

permite arribar a una perspectiva menos dicotómica (y en consecuencia menos violenta) de la relación entre la naturaleza y el hombre. En la “Entrevista sobre la mecatrónica” con Jean Le Moyne (1968), Simondon señala este aspecto *ético* de la técnica:

El objeto técnico es muy interesante en la medida en que deja aparecer un tercer término, que es un término de realidad física, porque el objeto técnico está hecho de metal, de madera, etcétera: proviene de la naturaleza. Y este objeto técnico no tiene entonces una relación de violencia con la naturaleza, pero cuando interviene como intermediario entre el hombre y la naturaleza [de acuerdo a una relación que] permite a la sociedad humana, respecto de la naturaleza, estar en una relación a la vez extremadamente concreta pero mucho más refinada y mucho menos peligrosa para el hombre [...]. Pero menos peligrosa también para la naturaleza, menos destructiva, más inteligente y tejida sobre una mayor escala que si el hombre interviniera directamente y solo (p. 427).

Esta orientación reitera la de la entrevista de 1965 sobre la tecnología con Yves Deforge, donde la familiarización de los niños con los objetos abiertos supone una pedagogía de la austeridad y la ausencia de lujos que Simondon liga a lo verdadero (lo que es en oposición a una mera apariencia no funcional) y a lo inteligente, a través de lo cual es posible infundir respeto y amor por los objetos y por el trabajo de otro (tal como se encuentra concretizado en cada objeto). En este sentido, los textos acerca de las tareas formativas de la técnica revelan un interés diferente a la obsesión occidental por dominar la naturaleza: antes bien, abren la dimensión profundamente ética, y por extensión política, de ese tipo particular de trabajo que, en la técnica, apunta a hacer resonar orgánicamente hombre y naturaleza. En el mismo sentido se orienta el curso “Arte y naturaleza (El

dominio técnico de la naturaleza)” (1980), donde luego de recorrer la historia del afán de dominio de la naturaleza desde Descartes, concluye que la técnica necesariamente va a la zaga de la naturaleza y, adelantando los debates que hoy nos resultan familiares en torno al antropoceno y los nuevos abordajes de la ecología, reclama un giro *cósmico* en el modo de pensar el vínculo entre la técnica (aquí asimilada al arte) y la naturaleza, reubicando el hacer humano como fragmento ínfimo del universo (p. 196).

Vemos entonces que la preocupación de Simondon porque su experiencia como educador no sea catalogada como una mera *leçon de choses* (p. 203), que se oponía en la educación francesa a la *leçon de mots*, se anuda con este interés filosófico fundamental. Su interés por una iniciación técnica que no se confunda con el mero aprendizaje de cosas se basa en que lo que allí se pone en juego es la multiplicidad de esquemas cognitivos aportados por la inmensa diversidad de máquinas que redundarán en un acercamiento de la cultura a su propia técnica. Es decir, en última instancia, de lo que se trata es de borrar el límite mismo que separa las palabras de las cosas. Esto no es sino un descentramiento del lenguaje respecto de su lugar privilegiado para la cultura.

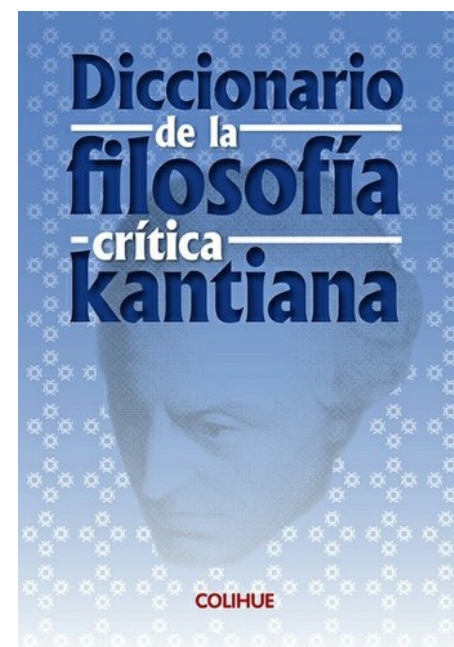
En el artículo “Los límites del progreso humano”, Simondon señala en la técnica un modo de vinculación entre los hombres que contrasta con otros: el lenguaje y la religión. De acuerdo a su perspectiva, entre estos tres se da un orden de sofisticación que atribuye a la técnica el estadio más “primitivo” y pone al lenguaje como momento culminante de la civilización (p. 266). Dicho ordenamiento supone un criterio muy original para verificar el tipo de vínculo establecido: así pues, “este descenso

por niveles hacia lo primitivo y la materialidad es una condición de universalidad [...]. Sólo la técnica es absolutamente universalizable, porque lo que resuena en ella del hombre es tan primitivo, tan cercano de las condiciones de la vida, que todo hombre la posee en sí". Siguiendo este razonamiento, Simondon propone aquí la necesidad de extender hacia el hombre en tanto objeto la operación técnica, cuya meta sería el reemplazo eficaz y completo del lenguaje y la religión. Sólo en dichas condiciones podría decirse que es el *hombre* el que progresa y no la técnica como medio: el progreso humano como proceso de homogeneización del hombre y las concretizaciones objetivas (p. 268). Simondon nos invita así a recorrer el extraño camino de un progreso técnico -y humano- solo posible, paradójicamente, como resultado del descentramiento sus fines.

Diccionario Kant en castellano

NATALIA LERUSSI

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



Reseña de Caimi, Mario, Beade, Ileana (y otras/os), *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires, Colihue, 2017, 507 pp.

Recibida el 15 de julio de 2017 –
Aceptada el 9 de septiembre de 2017

El *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, editado recientemente por la editorial Colihue, es el fruto del trabajo de colegas de la Universidad de Buenos Aires. Según el orden de aparición en la primera página del libro, los autores son: Mario Caimi, Ileana Beade, José Gonzalez Ríos, Macarena Marey, Fernando Moledo, Mariela Paolucci, Hernán Pringe y Marcos Thisted.

Sabemos cuan útiles son los diccionarios para hacer avanzar nuestro trabajo con mayor rapidez, como instrumento de búsqueda, rastreo y mapeo. Son fundamentales en el punto de partida de cualquier investigación: hemos tenido seguramente alguna vez la experiencia de advertir que para dar un primer paso en la comprensión de un problema, tema o proyecto se requiere, en realidad, haber comprendido ya el vocabulario al que se quiere ingresar. Los diccionarios son nuestros principales aliados en estas aventuras.

El provecho específico de un diccionario sobre Kant en el ámbito académico se relaciona con el grado de impacto que ha tenido su filosofía en el ámbito de la ciencia en general. Se ha afirmado que la influencia de la filosofía de Kant ha sido y continúa siendo profunda y vasta: "el ámbito de la filosofía analítica y continental es impensable sin los recursos lexicales y conceptuales legados por Kant [...] tanto en la filosofía, las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales" (Caygill, Howard, *Diccionario Kant*, trad. al portugués por Álvaro Cabral, Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro, 2000, p. IX [Backwell Publisher: 1995]). Así, para dar algunos ejemplos, los términos "a priori"/"a posteriori"; "fenómeno"/"cosa en sí"; "mundo sensible"/"mundo suprasensible"; "principio" o "ámbito" trascendental; "analítico"/"sintético"; "revolución (científica)"; "concepto límite"; "imperativo categórico"; "insociable sociabilidad", etc. Un diccio-

nario sobre el léxico de Kant ofrece a este gran público una herramienta invaluable para una fijación, al menos propedéutica, de todo este vocabulario en circulación.

Las dificultades y la responsabilidad que tiene un proyecto de esta naturaleza están en directa proporción con su utilidad. El diccionario tiene que recortar un léxico manejable y reducido de la lengua objeto; tiene que ofrecer definiciones o caracterizaciones de términos cuya significación es discutida por un enorme batallón de investigadores, debiendo atender a la rigurosidad, sin caer en distinciones estafalarias o arbitrarias; debe tomar la decisión sobre cuáles son las referencias centrales de un término y cuáles pueden ser dejadas de lado. En el caso de un diccionario que, como este, refiere a un léxico en una lengua extranjera desplegada en varias obras ya traducidas, debe tomar partido entre traducciones canónicas corriendo el riesgo de que esto desorienta o despiste al lector, etc. La edición de un diccionario implica tomar decisiones importantes.

Hasta donde llega mi conocimiento y para mencionar el primer gran mérito de este trabajo, este es el primer diccionario de la filosofía (crítica) kantiana en lengua castellana. La publicación de otros diccionarios del léxico kantiano en otras lenguas, la inglesa de Howard Caygill de finales del siglo pasado (*A Kant Dictionary*, publicado en 1995 y traducido en 2000 al portugués) y la francesa, muy breve, de Jean-Marie Vaysse (*Dictionnaire Kant*, aparecido en 2007, antecedido por el más completo *Le vocabulaire de Kant*, 1998, del mismo autor) o las más recientes de Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg y otros (*Kant Lexikon*, 2015), en tres tomos, en lengua alemana, así como la inglesa de Lucas Thorpe (*The Kant Dictionary*, 2015), hacían inminente esta aparición. Si bien la historia de la lexi-

cografía kantiana es casi tan antigua como la misma obra crítica del filósofo - nace con el *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* de Carl Christian Erhard Schmid en 1786 - recién gracias a la publicación de este diccionario cuenta la comunidad de habla castellana con este instrumento fundamental.

Caracteriza muy especialmente a este trabajo su carácter colectivo. A diferencia de Descartes, quien en el *Discurso del Método* defiende que la mejor obra es aquella que es realizada por una sola inteligencia, Kant defendía, por ejemplo en el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, la idea de que el pensamiento y la reflexión se desarrollan plenamente en comunidad con otros, en conversación y discusión con los demás. Estoy convencida de que la solidez que tiene este diccionario responde en buena parte no sólo a que los investigadores que realizaron el proyecto son, individualmente, especialistas comprometidos y reconocidos en sus áreas de investigación, muchos de los cuales trabajan la obra de Kant como tema de investigación específico, sino también al hecho de que es el resultado del esfuerzo de una comunidad de trabajo y de la puesta en común de las diferentes perspectivas de sus autores.

En la Presentación del *Diccionario* se nos informa que se han tenido en cuenta como antecedentes el gran proyecto de Georg Samuel Albert Mellin: el *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, en once tomos editados entre los años 1796 y 1802 y el muy recurrido *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler, publicado por primera vez en 1930, además de valerse del aporte de la reciente versión en formato electrónico de la obra *Kant im Kontext III* (editado por Karstern Worm y Susanne Boeck, Berlín, 2009). Incluye, sin embargo, entradas que no estaban en los diccionarios menciona-

dos, tales como los términos "afección", "historia", "barco-reloj", "mujer", "tango", etc. En general, las nuevas entradas del *Diccionario* evidencian una apertura a las discusiones que se han llevado adelante en las últimas décadas, sobre todo en lo que atañe a la antropología, la filosofía del derecho y de la historia. En este sentido, el *Diccionario* actualiza el vocabulario kantiano a los tiempos, investigaciones y discusiones que corren, refleja el estado de la cuestión a la vez que promueve que estos problemas continúen en la agenda con igual o mayor intensidad. En todos los casos, cada entrada incluye la indicación de las traducciones en otras lenguas (en latín, que es muy provechoso, pero también en francés, portugués e italiano); ofrece diferentes definiciones o clarificaciones del término, sintéticas y orientadoras; e indica términos asociados o familiares que invitan a continuar o completar el rastreo, junto a la imprescindible ubicación de los lugares centrales en las *Obras Completas* de Kant donde el término aparece.

La más llamativa de las entradas nuevas es, indudablemente, el término "tango" que habría sido indicado por Kant en la lección de antropología, cuyo manuscrito pertenecería a Goldhauer y que reza: "cierta danza usual entre los habitantes de las riberas del Río de la Plata. Se supone que se la practicó originalmente en casas de moralidad dudosa". La referencia se encontraría en el tomo XXV, dedicado a las lecciones de antropología de Kant, página 1751 de la edición de la Academia de Ciencias. Si la referencia es correcta, el manuscrito de Goldhauer obligaría a revisar la ya muy polémica historiografía sobre el tango que generalmente fecha su nacimiento en la segunda mitad del siglo XIX y, más concretamente, en la década de 1880. Cuando preparaba este texto busqué la referencia

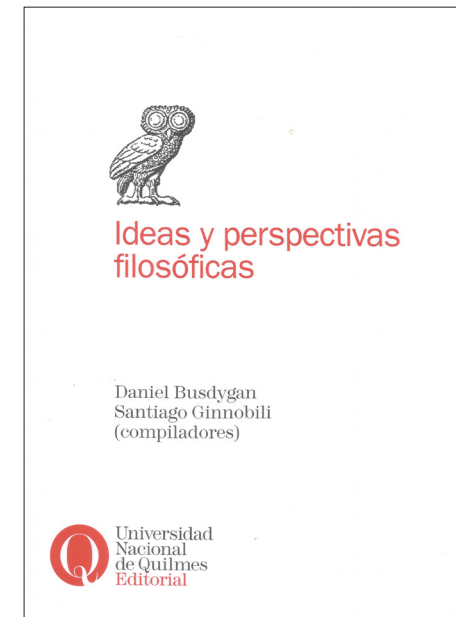
en el tomo XXV de las obras de Kant y, ante la constatación de que dicho tomo consta de 1691 páginas, caí en la cuenta del misterio: ¡me engañaron otra vez! La entrada "tango" en el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* produce efectos interesantes en la compostura del texto: a través de ella, el vocabulario de Kant se desliza hacia el ámbito de la ficción, específicamente, hacia la invención de una lengua kantiana que da cuenta de nuestra cultura argentina o rioplatense. Yo diría que el movimiento completo de ese gesto, más que sugerir la idea de que Kant conocía el tango, expresa, en realidad, la decisión o al menos la picardía de establecerse/nos en esa lengua, la lengua kantiana, sin el permiso de su autor, aunque con la confianza en que, de habernos conocido, nos hubiera dado un lugarcito.

Antes de finalizar quisiera enumerar algunas de las virtudes del *Diccionario* que me parecen destacables. En primer lugar, el *Diccionario* ofrece definiciones de los términos de diferentes niveles de abstracción que lo vuelven un texto interesante y accesible para diferentes públicos, tanto para el especialista, para el estudiante de filosofía, como para los lectores no familiarizados con el lenguaje filosófico. Las caracterizaciones son rigurosas, siguen de cerca los textos kantianos, pero también toman distancia de la literalidad de la letra, introduciendo, por ejemplo, términos de nuestra época o giros propios de los autores, cuando esto permite al lector tener una definición más acabada, simple o familiar del término en un solo vistazo. Las definiciones parecen atender, muchas veces, a las discusiones importantes que se han llevado adelante entre los intérpretes contemporáneos, sin por ello caer en distinciones extravagantes. El *Diccionario* ofrece, por lo general, un listado de clarifi-

caciones consistentes entre sí, aunque da cuenta también, cuando el caso lo exige, de las definiciones de los términos en tensión o contradicción mutua. La traducción de los términos elegida sigue la traducción actual estándar en el mundo kantiano de habla hispana, lo que facilita la localización rápida de los términos, etc. En relación con la edición del texto, la cantidad de términos recogidos, el uso de las negrillas para las entradas o términos relacionados, el tamaño de la letra y del texto lo vuelven un volumen manejable y cómodo para el lector. Quisiera finalizar enfatizando nuevamente el gran aporte que significa el *Diccionario* para toda la comunidad académica de nuestra lengua, filosófica y científica en general. Se trata de una herramienta sólida y valiosa.

Los senderos de la filosofía y el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento

NICOLÁS SAN MARCO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Busdygan, Daniel y Ginnobili, Santiago (compiladores), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes, 2017, 380 pp.

Recibida el 20 de agosto 2017 –
Aceptada el 30 de agosto de 2017

¿Qué significa el nihilismo?:
Que los valores supremos pierden validez.
Falta la meta; falta la respuesta al “por qué”.

NIETZSCHE, *LA VOLUNTAD DE PODER*

Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal,
pero agota el campo de lo posible.

PÍNDARO, *III PÍTICA*

Imaginemos, por un momento, que nos encontramos de pie en la cubierta de un bote. Imaginemos, ahora, que el bote deambula lenta pero sostenidamente por un océano que suponemos inmenso porque, a decir verdad, todo a nuestro alrededor no es más que oscuridad y bruma. El silencio que nos envuelve es insoportablemente ensordecedor, y no disponemos más que de una pequeña lámpara que sostenemos con alguno de nuestros brazos en alto mientras nuestra embarcación avanza. La iluminación que nos provee aquella diminuta fuente de luz apenas alcanza para alumbrar algunos pocos metros alrededor nuestro. Y, en este contexto, la situación se agrava aún más cuando caemos en la cuenta de que, en realidad, no tenemos conocimiento preciso de hacia dónde nos estamos dirigiendo ni mucho menos desde dónde venimos.

No estamos acostumbrados a semejante panorama. Y, sin embargo, de vez en cuando, quizás, nos encontramos envueltos en alguna situación que se le parezca. En un caso así, todo parecería ser desorientación y consternación; desconsuelo y vacilación; desconfianza y sospecha. En un caso así, al final de cuentas, todo lo sólido parecería terminar desvaneciéndose en el aire. Y, entonces, la duda termina convirtiéndose en

nuestra mayor certeza. Ya nada es estable; ya todo es aquel escenario de oscuridad y bruma. Y nosotros, apenas viajeros que navegamos hacia un horizonte que nunca acaba, porque las respuestas que deberían disolver los fundamentos de nuestras dudas no hacen más que re-configurarse en nuevas preguntas que se constituyen como el motor de nuestra embarcación. Pero, ¿acaso no es esto la filosofía? ¿No es la filosofía sino una práctica de cuestionamiento permanente; un lento avanzar a tientas en medio de una absoluta oscuridad y bruma buscando respuestas a algo que se nos presentaría, en primera instancia, como con sentido pero que a medida que avanzamos resultaría ser, al final, irresoluble? ¿No es esto acaso vivir en una insoportable duda cotidiana? ¿Qué es la filosofía sino desconfianza y sospecha constante? ¿No es esto lo que dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* cuando nos conmueve, cuando nos perturba, con aquello de que la filosofía “sirve para entristecer, la filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 149). Nos conmueve y nos perturba porque nos inquieta, y nos inquieta porque estamos acostumbrados –nos han acostumbrado– a pensar desde una lógica del orden, desde una lógica del pensar que no tenga otro sentido que la construcción de una verdad. Por esto es que la filosofía sirve para entristecer: porque nos convoca a una reflexión crítica permanente contra lo dado, contra lo establecido, contra lo naturalizado; en otras palabras, contra el orden. El orden tranquiliza. La verdad tranquiliza. Y si la historia de la filosofía no es más que la historia de la búsqueda del ser humano en vistas a darle sentido a todo lo que lo rodea, lo que hoy sabemos es que no existe tal sentido, o que por lo menos no existe de manera absoluta –esto es, incondicio-

nal, categórica, definitiva–, sino que ese sentido es campo de disputa y reflexividad incesante. Esto es lo que dice Foucault en “¿Quién es usted, profesor Foucault?” cuando sostiene que “después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos [...] [el filósofo debe] realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos”.

La filosofía es, en definitiva, la pregunta por el todo; pero también la pregunta por la nada. Y principalmente, la pregunta por el “por qué”. Siguiendo a Nietzsche, la solución es llegar rápidamente a una verdad, porque no necesitamos más que construir órdenes para tranquilizarnos. Por este motivo, la pregunta por el por qué, “hasta el infinito”, como solía decir Spinoza cuando trataba la relación entre los cuerpos, es la pregunta más angustiante que existe. Es la pregunta que nos lleva al origen; la pregunta que nos lleva a los inicios; la pregunta que nos lleva al comienzo de todo, si es que éste existe. Pero para la filosofía aquel origen, aquel inicio, aquel comienzo no puede existir. Porque de existir habríamos llegado a esa verdad que el ser humano buscó durante miles de años; y la filosofía, si de algo no debe encargarse, es de construir verdades. La filosofía crea incesantemente problemas; pero no los resuelve. ¿Qué otra cosa si no es la pregunta infinita por el “por qué”? Por esto, para la filosofía, el todo es irresolubilidad absoluta; incluso el ser humano es irresolubilidad absoluta, entendido, de esta manera, como una relación contradictoria indefinida entre pasiones y razonamientos que hace de lo que somos una tensión permanente.

Si la filosofía no resuelve problemas es porque denuncia la naturalización de lo que

se nos presenta como realidad, y “pregunta sobre lo que no se espera que se pregunte, problematiza lo que el sentido común invisibiliza e intenta mostrar los sinsentidos donde los hay. La filosofía nos devela y muestra las incertidumbres que no vemos” (44). Es en ese camino de transmutar absolutamente todo que se constituye a sí misma como el “instrumento de acción política para la emancipación” (45). Desde Spinoza sabemos que no se trata de un mero acto de interpretación sino de una transformación de todo lo existente. Y la filosofía, debe ser, en ese sentido, en su mismo acto de crítica y puesta en cuestión de lo dado, herramienta para la transformación del mundo. Crítica, creación y transformación, según Deleuze, cuando dice que la filosofía es el arte de formar, de inventar y de fabricar conceptos.

Este libro es un ejemplo de las reflexiones anteriores. No aporta respuestas; apenas las alumbra, las intuye, las conjetura, las supone. Abre caminos, construye puentes, e ilumina lo insospechado, porque eso es hacer filosofía. En este audaz esfuerzo por construir un espacio de diálogo entre los principales filósofos que ha tenido la humanidad, los autores de este formidable libro nos posibilitan abrir las puertas de nuestra imaginación y de nuestro más profundo raciocinio para darnos a la tarea de ir develando, de ir deconstruyendo, de ir desestructurando todas y cada una de las “verdades” que hoy se toman por eternas, por obvias, por naturales, y que se presentan como la garantía de lo establecido, de lo dado, de aquello que llamamos realidad.

Ideas y perspectivas filosóficas, bajo la dirección de Daniel Busdygan y Santiago Ginnobili, se embarca hacia la maravillosa aventura de construir, entonces, un espacio de reflexión que nos permita adentrarnos en las conversaciones entre “los filóso-

fos presentes del pasado y los filósofos contemporáneos del presente” (14), para descubrir el mundo de la filosofía en cinco capítulos que atraviesan su historia desde la Grecia antigua y sus primeros pensadores hasta la modernidad y posmodernidad durante la segunda mitad del siglo XX. Conversaciones entre filósofos que, precisamente, se propusieron elaborar, inventar, construir sistemas conceptuales que permitieron explicar la realidad que los circundaba, y de transformarla.

De esta manera, a lo largo de las 377 páginas dispuestas para un público no especializado en los debates filosóficos históricos y contemporáneos, la compilación nos invita en su primer capítulo a la búsqueda por el significado de la filosofía; en el segundo se adentra en la relación entre las revoluciones científicas y la filosofía a lo largo de la historia; el tercero, por su parte, realiza un tratamiento de las principales ideas de la Era de la Ilustración; ya en su cuarto capítulo, introduce una serie de reflexiones filosófico-políticas que analizan el capitalismo; para terminar, en su capítulo final, con un abordaje de las rupturas y reorientaciones ocurridas en la filosofía contemporánea. Ahora sí, a continuación, detallaremos, brevemente, las principales problemáticas tratadas en cada capítulo.

El libro comienza, luego de una sintética introducción en donde se plantean los principales objetivos y temas a tratar a lo largo de toda la obra, con un artículo escrito por Daniel Busdygan y Alejandro Adán, quienes nos proponen un recorrido por las principales interpretaciones que se han dado a lo largo de la historia respecto a la concepción de la filosofía. De esta forma, nos invitan a pensar “una definición de qué es filosofía, haciendo filosofía” (16), teniendo en cuenta, explican, que generalmente se utilizan dos estrategias a la hora de definir

la disciplina: una que implica la búsqueda de una definición en los textos de los que son considerados filósofos, y otra que tiene que ver con la práctica misma, con el quehacer práctico filosófico, es decir, con filosofar. De esta manera, el análisis de la naturaleza de la filosofía supone realizar un recorrido sobre la base de estas dos formas de abordar la problemática. Siguiendo con esta misma línea argumentativa, los autores plantean la cuestión de si la filosofía es una actividad sin contenido o una ciencia con un *corpus* de saber, si es un tipo de saber que aspira a ser ciencia o si es un saber subjetivo, provisional e intransferible, si posee un método específico, si hay progreso en la filosofía. A continuación, presentan una breve cronología que recorre las obras de los principales filósofos, comenzando por Heráclito de Éfeso, pasando por Descartes y Kant, y llegando hasta Deleuze e Isaiah Berlin, entre otros. Así es que llegan al abordaje de la metafilosofía, entendida como una rama dentro de la disciplina que se cuestiona, precisamente, acerca de su naturaleza. Hacia la mitad del artículo, plantean la discusión sobre el significado de la filosofía en torno a la identificación de las tres orientaciones que tiene la disciplina actualmente: como ciencia, como actividad y como política. Por último, hacia el final del trabajo, se aborda lo concerniente al tipo de preguntas que se hace la filosofía, a los problemas que esto acarrea, y a los intentos de respuesta por parte de las dos grandes tradiciones del siglo XX –la analítica y la no analítica–; para finalizar con algunas líneas generales en torno a dos de las cuatro etapas más importantes de la historia de la filosofía: la antigua y la medieval.

El segundo capítulo, escrito por Santiago Ginnobili, Luis Robledo, Christian Carman y Christian Riopa, realiza un tratamiento so-

bre las revoluciones científicas ocurridas a lo largo de la historia de la filosofía. De esta manera, inician su trabajo comentando las preguntas formuladas por quienes son considerados como los primeros filósofos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito y Parménides. En un trabajo significativamente detallado y riguroso se realiza un abordaje de las principales ideas sostenidas por Aristóteles y Platón, para luego ingresar al siglo XVI y las transformaciones científicas producidas por Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton. Posteriormente, luego de focalizar el análisis en la tensión ocurrida durante el nacimiento de la ciencia moderna entre lo que se dio en llamar escolástica y los primeros centros de producción de conocimiento instalados por fuera de las universidades, los autores presentan uno de los debates más importantes de la historia de la filosofía: el debate entre racionalistas y empiristas. Se describen allí las principales ideas de quienes son considerados los representantes más importantes y claros de cada una de estas dos corrientes: por un lado, Descartes y, por el otro, Hume, respectivamente. Avanzando aún más en el texto, el trabajo analiza los fundamentos filosóficos de quien fuese, para algunos, el filósofo más importante del período ilustrado: Immanuel Kant. Se pone especial énfasis en el peligro detectado por los filósofos ilustrados en torno al uso de la razón, y abordado por Kant en particular: por un lado, la amenaza que supone el espíritu crítico y la defensa de la autonomía individual para la moral y la religión; por el otro, el hecho de que la filosofía mecanicista newtoniana haya triunfado en el pensamiento de la naturaleza y amenace con “convertir al hombre en un engranaje más de su entramado causal borrando toda libertad” (106). Una vez desarrolladas las consecuencias que la revolución científica en astronomía y

física tuvo sobre el pensamiento filosófico, los autores centran su atención en los cambios producidos al interior de la historia natural. De esta manera, Darwin es el primero en aparecer como “el autor que logrará conectar el mundo de los fines con el mundo de las causas eficientes”, como aquel que “logra completar y cristalizar la revolución copernicana” (116). En uno de los pasajes más ilustrativos del capítulo, y que da cuenta de la importancia que tiene el estudio de este período, los autores señalan: “Al finalizar la revolución darwiniana [...] seremos primates que, utilizando nuestras facultades cognitivas débiles forjadas incidentalmente en la evolución, intentamos descifrar nuestra propia historia a partir de las huellas que el pasado dejó en el detalle presente, con la esperanza de obtener herramientas para decidir e incidir sobre nuestro incierto pero indeterminado futuro” (127). Ya casi finalizando el artículo, se consideran las problemáticas tratadas desde el empirismo durante el siglo XX, y se hace especial referencia al Círculo de Viena, así como a los llamados neohumeanos, a los analistas lógicos como Gottlob Frege y Bertrand Russell, y a los antimetafísicos como Ludwig Wittgenstein. Por último, se trata el pensamiento del autor más representativo del estudio de la historia de la ciencia, Thomas Kuhn, quien, con base en algunos de los postulados kantianos más importantes, y criticando fuertemente las concepciones filosófico-científicas de Karl Popper y los empiristas lógicos, construye una nueva teoría al interior de la historia de la ciencia que tendrá como corolario el nacimiento de una de las nociones científicas más importantes de la actualidad: el concepto de paradigma o matriz disciplinar.

El tercer capítulo del libro trata sobre el período histórico conocido como Ilustración, y fue escrito por María Jimena Solé,

quien destaca que su objetivo principal es dirigirse al lector no especializado, poniendo en práctica uno de los fundamentos de la filosofía elaborada por los pensadores ilustrados –tratado, notablemente, a lo largo del capítulo–: aquel que refiere a que “la filosofía se pone de manifiesto como una auténtica potencia transformadora de la realidad. De modo que la filosofía no equivale, para los hombres de la Ilustración, a mera erudición. De lo que se trata es de poner a disposición del público un procedimiento para juzgar acerca de las propias capacidades racionales y el conjunto de saberes disponibles, pero no a título meramente informativo, sino para que el lector haga algo con ello” (233). El trabajo comienza, entonces, con la pregunta acerca de qué es la Ilustración, una categoría que, como dice la autora, “se utiliza tanto para referirse a una época histórica como a un conjunto de ideas y de valores” (151), y que abarca una periodización que se inicia hacia finales del siglo XVII y continúa durante todo el siglo XVIII hasta la Revolución Francesa de 1789. Luego del análisis sobre el surgimiento de la Ilustración en Europa, Solé aborda la problemática que surge en torno a lo que se llama comúnmente “el espíritu de la Ilustración”. En ese sentido, el primer conflicto que detecta la autora tiene que ver con que la Ilustración “no tuvo explícitamente una constitución formal, un manifiesto, una ideología o programa” (156), lo cual da cuenta de lo dificultoso que resulta encontrar un elemento común que aglutine la enorme cantidad y variedad de obras y doctrinas filosóficas que se han encuadrado dentro este período. En un segundo momento, Solé presenta el movimiento ilustrado según la mirada que tenían acerca de él sus mismos protagonistas, centrándose en las tensiones y discusiones que los ilustrados mantuvieron contra quienes se presentaban como los representantes de

un período que creían pasado, de un período de plena oscuridad. El objetivo de los ilustrados, en ese sentido, fue la conquista de la verdad como acción emancipadora en el camino hacia la libertad en el uso de la razón para dejar atrás la ignorancia. A continuación, Solé aborda las respuestas de Moses Mendelssohn y de Immanuel Kant a la pregunta qué es la Ilustración. Para Mendelssohn, la Ilustración está definida por el conjunto de saberes y de conocimientos de una nación, al mismo tiempo que marca los límites de la acción de ilustrar. Para Kant, la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. Kant nos invita a tener el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento para no depender más que de nosotros mismos. Por esto, para él los enemigos internos del hombre eran la comodidad, la pereza y la falta de valor. Sin embargo, lo que unía a ambos autores, y lo que en realidad compartían todos los ilustrados, era una confianza ciega en la capacidad de la razón; capacidad que desemboca, de manera lineal, en la idea de un progreso indefinido. Posteriormente, el artículo se centra en el análisis de las continuidades y rupturas que aparecen entre los racionalistas modernos y los filósofos ilustrados. De esta manera, se recogen, de manera sintética, las principales ideas de Descartes, Spinoza, Leibniz y Locke. El texto continúa con un abordaje sobre lo que se dio en llamar el método experimental, iniciado por Bacon y continuado y radicalizado por Isaac Newton. De esta forma, se destaca la importancia de Newton para el pensamiento ilustrado en virtud de que fue el máximo representante del nuevo método científico experimental, que, dejando atrás al método deductivo aristotélico, se posicionaba como la herramienta central para el dominio absoluto de la naturaleza. Hacia la mitad del trabajo, Solé hace foco en la tensión que surgió, durante el período

estudiado, entre la razón y aquello que se presentaba como la tradición. En ese marco, la autora destaca la importancia del *Diccionario* de Bayle y de la *Enciclopedia* de Diderot. A continuación, y sosteniendo que “la religión se transformó en una de las principales preocupaciones de los hombres de la Ilustración” (201), Solé rastrea la crítica al poder eclesiástico. Comienza con un análisis del *Tratado teológico-político* de Spinoza, sigue con una exposición de la obra de Martin Lutero y la Reforma y con una síntesis de las profundas y desafiantes críticas que Voltaire realiza contra la Iglesia, para terminar con el abordaje de la discusión del deísmo y del ateísmo. Ya finalizando el trabajo, se hace hincapié en la obra rousseauiana para dar cuenta de la profunda influencia que la Ilustración tuvo en el espacio político, esto es, en la lucha contra el absolutismo. El capítulo concluye con una sección enteramente dedicada al rol que tuvieron muchas mujeres durante el período estudiado, fundamentalmente en la política.

El cuarto capítulo, escrito por Daniel Busdygan y Juliana Udi, gira en torno a algunas reflexiones filosófico-políticas sobre el capitalismo. El trabajo inicia con un abordaje acerca de lo que implica la racionalidad capitalista, seguido de un profundo y exhaustivo análisis sobre el pensamiento de Karl Marx y sus principales nociones en su estudio sobre el capitalismo. Según los autores, el Iluminismo había permitido que se forjaran dos ideas centrales: “por un lado, que la naturaleza humana era perfectible y, en relación con esto, que a partir de las tomas de conciencia que permiten aprender de sí puede haber ciertas formas de progreso en las sociedades [...] la posibilidad de hacer una sociedad más justa en la que se consideren los derechos y las libertades básicas de los hombres

estaba solo en manos de los hombres” (251). Este era el contexto en el cual el pensamiento de Marx, según los autores, comenzaba a moldearse. Luego de hacer referencia a las múltiples influencias recibidas por Marx, que van desde Hegel, pasando por Adam Smith, David Ricardo, los iluministas, hasta Robert Owen, Henri de Saint-Simon y Charles Fourier, el trabajo se encamina hacia una profundización excepcionalmente detallada del análisis marxiano del capitalismo sin dejar de hacer referencia permanentemente a las interpretaciones que Marx realizó de la obra de Hegel. Hacia la mitad del artículo, los autores enfatizan en el análisis que realiza Marx de la relación entre la base real y la superestructura haciendo alusión a la crítica al idealismo filosófico de su tiempo. Para Marx, “la tarea de la filosofía es desenmascarar, arrojar luz sobre la autoalienación humana y con ello crear para deshacer, revolucionariamente, las condiciones que llevan al hombre a su deshumanización” (262). Hacia la mitad del artículo, los autores continúan con una sección dedicada a presentar las reconfiguraciones y reorientaciones producidas al interior del marxismo luego de la caída de los llamados socialismos reales y en un contexto de profunda crisis de la teoría. De esta manera, se destaca la alusión al llamado “Grupo de septiembre” de las décadas de los ‘60, ‘70 y principios de los ‘80. Hacia el final del capítulo, el cuarto apartado aborda diferentes discusiones en torno a la noción de propiedad, y a cómo se la entendió desde distintas tradiciones filosófico-políticas, en especial desde los análisis hechos por Jean-Jacques Rousseau y John Locke. Por último, el capítulo se centra en los planteos del libertarismo deontológico, en especial en lo expuesto por Nozick, quien, apelando a la necesidad de la construcción

de lo que da en llamar “Estado mínimo”, explicita el núcleo de los fundamentos del libertarismo.

El último capítulo, escrito por Anabella Di Pego, trata acerca de uno de los tópicos más importantes que ha dado el siglo pasado: el lenguaje. “El lenguaje –dice Di Pego– constituye la problemática fundamental del siglo XX; [...] dejó de abordarse como un ‘instrumento’ para entenderse como ‘constitutivo’ de la realidad” (305). Es decir, el lenguaje no es neutral sino que configura el mundo, la realidad. La transformación operada en este sentido es notable y radical: “el mundo no está conformado por objetos y por individuos, sino por los plexos de sentido que los articulan en una totalidad significativa. Así, el sujeto se ve inmerso en un marco que lo excede y que no puede controlar” (305). Sobre la base de esto, la autora se propone recorrer algunos de los debates más importantes de la filosofía contemporánea, comenzando su análisis por quienes han sido, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los tres pensadores más importantes e influyentes: los llamados “maestros de la sospecha”. De esta manera, a partir de Marx, Nietzsche y Freud, la tradición filosófica y el sujeto moderno sufren un golpe demoledor. Luego de esto, Di Pego continúa su trabajo analizando algunas de las ideas más importantes de Martin Heidegger, haciendo énfasis en la noción de destrucción o deconstrucción –en los términos de Derrida– del *cogito* cartesiano, llegando a la definición del *Da-sein*. Hacia la mitad de su trabajo, la autora expone los fundamentos de dos de los giros que moldearon la filosofía contemporánea durante el siglo XX: por un lado, el giro lingüístico y la filosofía de Wittgenstein y, por otro lado, el giro hermenéutico y la filosofía de Heidegger. Ahora bien, luego de la Segunda Guerra Mundial y tras los

horrores del nazismo, se hizo cada vez más relevante introducir en el análisis de la política y la cuestión del poder una perspectiva crítica que ahondase en el estudio de la dominación en la sociedad. De esta manera, Di Pego procura esbozar las principales ideas de unos de los pensadores más importantes de la teoría crítica del siglo XX, Walter Benjamin, en su abordaje sobre la cuestión del poder y la crítica del progreso. En esta línea, se ponen a consideración del lector los debates que se sucedieron al interior del campo filosófico-político, luego de Auschwitz, fundamentalmente en base a lo sostenido por los pensadores más influyentes del pensamiento político contemporáneo en relación a los crímenes del nazismo: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Hannah Arendt. Por último, se abre un apartado final en el cual se consideran de forma notable, en profundidad y detalle, algunos de los tópicos más importantes que configuraron la discusión modernidad-posmodernidad. En ese marco, se abordan los análisis hechos por Michel Foucault, Jean-François Lyotard y Jürgen Habermas.

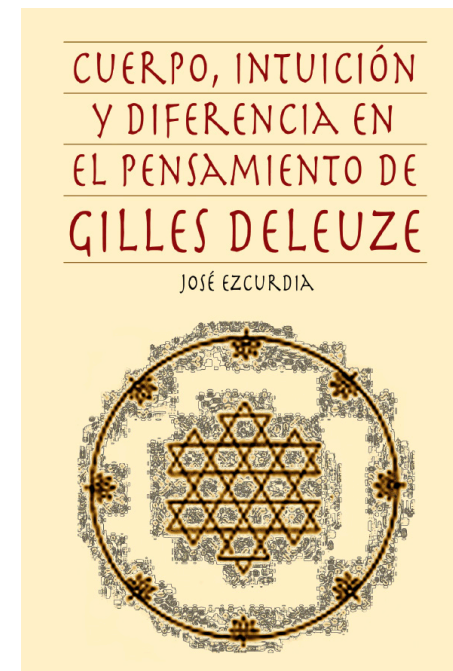
Retomando, finalmente, algunas reflexiones que realizamos al comienzo, la filosofía entristece porque quiebra fundamentos que sostienen supuestas verdades, y en ese camino de resquebrajamiento de saberes –siempre parciales, siempre circunstanciales y fugaces, siempre endebles, pero que se toman como verdades absolutas– ocurre, según Deleuze, la denuncia de “la baja del pensamiento en todas sus formas” (Deleuze, Gilles, *op. cit.* p. 149).

La filosofía se nos aparece, de esta manera, como aquel bote a la deriva que describíamos al comienzo. Como una actividad de reflexión crítica absoluta que surca incasablemente un océano de cotidiana incertidumbre, de cotidiana oscuridad y bruma. Y que entristece porque aun así, en

medio de esa plena incertidumbre acerca de todo, nos definimos por un camino, por ir hacia una determinada dirección, por algo, sabiendo que ese algo no constituye el todo y que, incluso, de ese todo no somos ni seremos capaces de conocer más que únicamente una ínfima parte. Este es, en última instancia, el drama cotidiano que nos atraviesa como especie. Al menos a quienes hacen de ese cotidiano una oportunidad para trascender lo aparente, para perforar con potencia creativa lo que se nos muestra como estanco, para hacer de la mediocridad diaria una ocasión permanente de inventiva e inspiración.

Diferencia y creación: la filosofía entre el cuerpo y la libertad

IVÁN PAZ
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Ezcurdia, José,
Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze,
Ciudad de México, Editorial Itaca,
2016, 128 pp.

Recibido: 15 de septiembre de 2017 -
Aceptado: 15 de octubre de 2017

Si hay algo que caracteriza a la obra de Gilles Deleuze, a tono con su propuesta filosófica, es el estar en permanente diálogo consigo misma. Si bien esto podría no ser una novedad para ningún filósofo, sí se convierte en una si consideramos que el pensamiento, para Deleuze, es un acto de creación en el acto mismo del pensar, es en sí mismo un acto creativo de engendramiento: nada de lo dicho es producto de una coincidencia o de una norma natural. El pensamiento es, en este sentido, un choque de fuerzas, y nada de lo que pase por él se da por azar. En este sentido, rastrear un concepto en el sistema deleuziano podría derivar en una lectura obligatoria de toda su obra: por ejemplo, si pensáramos el concepto de “imagen”, ¿lo encontraríamos sólo indagando en sus escritos sobre cine y sus clases de pintura? La respuesta es no: la cuestión de la imagen en Deleuze recorre no sólo sus trabajos que en lo estricto toman y problematizan dicho concepto, sino que también implica un necesario conocimiento de muchos de sus trabajos previos (e incluso por venir). Es por esto, en realidad, que entendemos su obra como un diálogo constante con su propia filosofía, y es en esta misma línea en la que, entendemos, Ezcurdia estudia el pensamiento de Deleuze.

José Ezcurdia es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Barcelona, respectivamente. Es autor de diversos artículos especializados y libros, dos de ellos dedicados al pensamiento de Spinoza y Bergson, y docente e investigador en Filosofía, siendo sus áreas de interés el vitalismo filosófico, la ontología política y la filosofía para niños. En la presente reseña daremos cuenta de su libro *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, el cual no

circula, por el momento, en nuestro país, y está editado por Itaca y la Universidad Nacional Autónoma de México. El libro comprende una recopilación de ocho artículos dedicados a los conceptos de *cuerpo e intuición*, los cuales desarrolla en el primer apartado, "*Physis e intuición en el pensamiento de Deleuze*", con el fin de dar cuenta de su tendencia vitalista y materialista, inspirada a su vez por grandes filósofos de la historia como Spinoza, Nietzsche y Bergson, entre otras influencias. Estableciendo un recorrido crítico e histórico que no necesariamente responde a un orden cronológico, Ezcurdia se aventura en la problematización de la concepción de intuición entendida como vínculo entre vida y pensamiento, la cual se constituye –entre el cuerpo, la materia viva y el acontecimiento como libertad– como un elemento clave para comprender todo el sistema filosófico deleuziano y, en particular, las posibilidades de pensar una ontología política en dicho sistema. En la presente reseña, tomaremos varios conceptos centrales de cada artículo del libro con el fin de organizar un esquema que les permita a los lectores dar cuenta de las principales problemáticas trabajadas en cada uno. Si bien propondremos un análisis exhaustivo de los conceptos, este no compensa de ninguna manera la lectura del libro en su totalidad, el cual presenta un eje conceptual muy claro y se propone, exitosamente, realizar un recorrido por diversas influencias en el pensamiento Deleuze, así como por las implicancias que dichas influencias tienen en la obra del filósofo francés.

Siguiendo esta línea, comenzamos mencionando que, para Nietzsche, la crítica a la metafísica tradicional era un paso inexorable para pensar en la posibilidad de clausurarla por completo. Siguiendo

el camino de una crítica a la metafísica de la subjetividad, la filosofía de Deleuze propone un acercamiento crítico al problema del pensamiento como forma de presentar una superación de la noción de sujeto; una manera de producir conocimiento en torno a una nueva forma del pensamiento y una deconstrucción, a su estilo, de la filosofía kantiana, la fenomenología y las filosofías clásicas de la representación. Proponemos, siguiendo la lectura de Ezcurdia, comenzar acordando que uno de los puntos clave del sistema deleuziano es deshacerse de la metafísica de la trascendencia para liberar al cuerpo de la sujeción a la que lo somete su negación. Tal y como señala Ezcurdia, "la metafísica de la trascendencia es el mal que Deleuze busca exorcizar con el objeto de restituir al cuerpo su centralidad en la génesis de la conciencia misma. El cuerpo como vida" (p. 24). Siguiendo la corriente ética spinoziano-nietzscheana y la propuesta de Bergson de pensar la materialidad desde una nueva perspectiva, Deleuze lucha contra el dominio de la imagen dogmática del pensamiento a través de una crítica a la historia de la filosofía y un ataque a los mecanismos de poder reproducidos por el psicoanálisis, la lingüística y toda disciplina que impone modelos de dominio al pensar bajo la forma de sistemas de control. En este sentido, la filosofía como acto de creación, en Deleuze, constituye lo que podemos denominar un acto de resistencia, y este es el desafío que adopta Ezcurdia. Rompiendo con el esquema que nos propone el autor, comenzaremos, cronológicamente, dando cuenta de los aportes que el Renacimiento hace a dicho desafío, para luego enfocarnos en los aspectos más puntuales de la relación cuerpo-intuición que dan estructura al libro.

El furor inmanente del amor

Ezcurdia hace hincapié, en "El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze", en la importancia de dicho movimiento como momento clave para comprender la caracterización de la filosofía deleuziana como crítica a una metafísica de la mismidad a partir una propuesta vitalista, materialista e inmanentista. Partiendo de la noción de emanación neoplatónica, que da fundamento a una concepción inmanentista de lo real que Deleuze busca radicalizar, Ezcurdia analiza el par de términos *complicatio/explicatio* para dar cuenta de una multiplicidad en la que, en el Renacimiento, se expresa lo Uno, es decir, una multiplicidad cuya densidad ontológica rompe con el privilegio de la unidad exclusivamente singular que tomará, posteriormente, la metafísica de la trascendencia. A su vez, el autor analiza la conversión del logos platónico a la figura del Verbo Encarnado buscando, junto con la radicalización de la emanación, una identidad entre Dios y lo natural que, sin perder de vista la teoría spinoziana, ataque sin miramientos a los frentes metafísicos del dogma de la Encarnación que dan cuenta de la noción tradicional de trascendencia. Deleuze, según Ezcurdia, toma no sólo el cristianismo filosófico (como fuente de las nociones modernas de expresión e inmanencia) sino el pensamiento alquímico, dando cuenta de sus intereses explícitos por la utilidad de determinados conceptos de la ciencia. En este sentido, el conocimiento intuitivo sienta sus bases en un pensamiento renacentista a través del uso que el cristianismo, el neoplatonismo y la alquimia hacen de la intuición como vía afirmativa para fundar el principio del hombre y de la naturaleza como afirmación de Dios y de la vida en un sentido de inmanencia.

Ahora bien, ¿qué utilidad tiene todo esto a los fines de esclarecer el trabajo de Ezcurdia? El concepto de Artaud de Cuerpo sin Órganos, reinterpretado por Deleuze como materia viva, es el fundamento de la libre autodeterminación, vital para todo pensamiento sobre la subjetividad. La transmutación alquímica, mencionada anteriormente, permite constituir afectos puros y activos desligados de toda afección triste y pasiva que funcione como principio para la esclavitud psico-social y política. De la mano de la liberación comienza a develarse aquello que para el libro de Ezcurdia es primordial: una práctica de la virtud ligada a una ética y una ontología política surgidas del amor. El Renacimiento, de donde provienen el furor y el delirio divino, da fuerza a los latidos del inmanentismo deleuziano que pretende pensar una ética de los afectos a partir de una intuición volitiva fundada en el amor. El libre albedrío se fundamenta en el amor, y es allí donde la materia se vuelve conciencia y la conciencia se afirma. En última instancia, la importancia del Renacimiento en el recorrido teórico de Ezcurdia le permite dar cuenta de una estrategia bifronte para, por un lado, registrar la potencia de la crítica a la metafísica de la trascendencia a través de una propuesta de lectura radical de varios conceptos clásicos del Medioevo y su transición hacia la Modernidad y, por otro lado, comenzar a plantear la posibilidad de sistematizar una ética vitalista entendida en sentido deleuziano. Siguiendo al autor, "Deleuze, alimentando su filosofía de fuentes renacentistas, hace del amor la vía para promover una reconfiguración de la experiencia del hombre contemporáneo, de modo que éste se sacuda aquellos horrores de la modernidad y el capitalismo" (p. 69). Hemos dado cuenta, hasta aquí, de la importancia que Ezcurdia encuentra en el Renacimiento para pensar determinados aspectos del pensamiento deleuziano.

Sin embargo, como el autor repite incansablemente, el sostén del libro está no en Lucrecio o Duns Escoto, sino en la tríada "sagrada" Spinoza-Nietzsche-Bergson, que Deleuze tomará como inspiración para establecer una teoría de la intuición que parta de pensar una corporalidad libre.

Intensidades nietzscheanas y el devenir del caos

En la filosofía vitalista de Deleuze, Ezcurdia reconoce el principio nietzscheano de la vida como cuerpo vivo capaz de crear símbolos que precipitan el baile y la risa del superhombre. Desde la perspectiva de la determinación del cuerpo propio o la materia viva, el acontecimiento de la intuición parte de un horizonte de imanentismo y de un materialismo como afirmación de la voluntad de poder como eterno retorno de la diferencia. Para Ezcurdia, en "Hacia la lectura deleuziana de Nietzsche", ambos conceptos nietzscheanos son completamente relevantes para comprender el cuerpo vivo como voluntad encarnada que, a través de la intuición, satisface su forma como eterno retorno del devenir. La moral nietzscheana del esclavo como parte de una heteronomía moral que estratifica y paraliza al cuerpo y subjetiva la conciencia en la autonegación es, también, una de las caras de la metafísica de la trascendencia que Deleuze se propone destruir. Nietzsche, según la lectura de Deleuze, renueva la metafísica tradicional occidental quitando a lo Uno de la explicación del fundamento de lo múltiple, en tanto la voluntad de poder y el eterno retorno se configuran como coordenadas para encontrar, en la singularidad, una forma de diferencia a la que se subsume la propia voluntad. La densidad ontológica que la metafísica tradicional le negó al devenir es restituida por Nietzs-

che, fundando una ontología vitalista de la immanencia en la que dicha noción de diferencia establece un ser identificado con el devenir: "A no es igual a A. Sino que A se afirma como B, C, D... un abanico inagotable de formas dinámicas que difieren de sí mismas, haciendo retornar lo mismo, al ser, la voluntad, como diferencia: el instante es el eje de la eternidad, la diferencia el corazón de la afirmación en la que se resuelve la voluntad de poder" (p. 47).

La diferencia como poder creativo, en la reinterpretación deleuziana, toma al caos como principio de afirmación y al azar como horizonte de la voluntad. La propia voluntad de poder, abierta y dinámica, funda el caos y el azar como movimiento de la afirmación en un plano del devenir que deviene y se diferencia en la afirmación del caos. Ahora bien, para Deleuze, el héroe nietzscheano se coloca de frente al abismo sin fondo de la vida y encuentra en él una forma de la libertad, mediada por la voluntad, en la que la producción de la diferencia es una afirmación de la afirmación. "Para Deleuze, la intuición volitiva se concibe como la doble afirmación del binomio eterno retorno / voluntad de poder: afirmación de la vida en la conciencia y conciencia que afirma la vida" (p. 49). Es decir, la génesis del acto libre se funda en una metafísica nietzscheana en la que el hombre (libre) está más allá del bien y el mal, movido por una voluntad de poder inspirada en una orientación puramente afirmativa. Para Ezcurdia, entonces, que Deleuze encuentre en la filosofía nietzscheana un campo adecuado en donde desplegar su concepción de la diferencia es primordial para comprender un pensamiento vital y puramente intensivo de lo real. La tradición vitalista en la que, según Ezcurdia, se inscribe el Nietzsche de Deleuze, permite devolverle a la filosofía su voz de lo real y la capacidad de reflexionar

en torno al concepto en tanto principio de la filosofía como acto de creación. El acto filosófico nietzscheano funda una noción de intuición que afirma la vida en el propio discurso de la filosofía, que es testigo de la afirmación de la voluntad de poder y el eterno retorno de un pensamiento de la libertad, lo cual será, en última instancia, el primer paso para comprender, en el trabajo de Ezcurdia, el lugar que debe ocupar la ética spinoziana.

Del Cristo de los filósofos o la sustancialización de lo múltiple

En la presentación de su tesis doctoral, allá por 1967-8, Deleuze entregó dos trabajos: uno de ellos, su tesis principal, era *Diferencia y repetición*, un primer paso en la construcción de una metafísica de la diferencia. El segundo trabajo, la tesis secundaria, fue *Spinoza y el problema de la expresión*. Este hecho nos permite comprender la importancia que un pensador como Spinoza reviste para Deleuze, al punto de que este consideró el análisis de un problema del vasto pensamiento spinoziano casi tan importante como su propio sistema. Siguiendo esta línea, Ezcurdia da cuenta, a lo largo de todo su trabajo, de las determinaciones spinozianas que se encuentran en y son fundantes para pensar la obra deleuziana en su totalidad. En principio, tanto Spinoza como Bergson brindan los fundamentos y los supuestos metafísicos de la concepción deleuziana de immanencia. Ezcurdia entiende que la sustancia spinoziana, entendida como materia y causa immanente, se ve inmersa en la noción de plano de immanencia como aquel lugar en el que los cuerpos vivos se afirman. La importancia del conocimiento del tercer género spinoziano, es decir, el amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, es uno

de los elementos fundamentales a la hora de dar cuenta de un pensamiento deleuziano desde la perspectiva de la determinación del cuerpo propio.

Para dar cuenta del apartado "Spinoza, el Cristo de los filósofos: hacia la concepción deleuziana de lo uno y lo múltiple", invertiremos la lectura y comenzaremos por develar el final: la figura spinoziana de Cristo entendida como concepto devela, en Deleuze, el plano de immanencia. Cristo, interpretado como Entendimiento infinito de Dios y como la naturaleza misma en sí, es una forma única e immanente que se nutre de la multiplicidad en la que se expresa como oposición a lo trascendente, es decir, fundando la naturaleza como immanencia. La vivificación del Cristo eclesiástico permite pensar no sólo un vínculo inmediato del hombre con su principio sino una filosofía, en general, que se constituye como un espacio de libertad. Tomando la vía opuesta a la desustancialización y la eliminación de lo múltiple, que implica una trascendencia que encarna en Cristo a una figura de la teología y la metafísica tradicional, Spinoza se convierte, para Deleuze, en el Cristo de los filósofos en tanto aquel que pone de manifiesto el estar ahí del plano de immanencia. Ezcurdia toma en el fundamento de su trabajo la lectura deleuziana de Spinoza para dar cuenta del proceso de sustancialización de lo múltiple como forma de anular a lo Uno primigenio de la trascendencia. La singularidad spinoziana, en este sentido, se encuentra en la posibilidad de pensar una Naturaleza múltiple como devenir sin fundamento, que nos permite entender no sólo una pluralidad no totalizante, sino la conquista que el eterno retorno de Nietzsche hace de ella.

Ahora bien, como hemos visto, ninguna lectura que haga Ezcurdia es inocente, sino que apunta a un fin más específico

que va develando con el correr de cada apartado. El apartado "Sustancia, cuerpo y amor en la filosofía de Spinoza: la lectura vitalista deleuziana" propone explicitar el vínculo entre dicha fuente deleuziana y los conceptos de cuerpo, sustancia y amor que se constituyen como claves para la lectura vitalista de la que estamos dando cuenta. En primera instancia, el autor parte de pensar la Modernidad que Deleuze critica como un lugar de comodidad para la representación y el olvido (o la negación) del cuerpo. Para Ezcurdia, la metafísica de la trascendencia niega al cuerpo su significación ontológica en la producción de afectos, y es Spinoza, tal y como afirma Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*, quien se encarga de darle caza a dicha metafísica. El conocimiento del tercer género se realiza a través del conocimiento del cuerpo propio, el cual se constituye como momento fundamental en la ontología spinoziana. La negación del cuerpo, característica de la trascendencia, niega también la esencia del cuerpo como vida y como fuente de los afectos que conducen al conocimiento del tercer género. "Para Spinoza, la afirmación de la sustancia como causa inmanente implica un amor horizontal entre los hombres que da lugar a un individuo superior, en el que el alma y el cuerpo de éstos entran en correspondencia y dan lugar a unidades de existencia que amplían la afirmación de su propio conato como tendencia a permanecer en el ser" (p. 75). El propio amor del hombre a Dios, como amor de Dios al hombre, se afirma como principio de caridad para pensar la construcción de una sociedad justa.

El inteligente recorrido que Ezcurdia hace de todas estas conceptualizaciones en Spinoza nos conduce, en última instancia, a pensar la noción misma de trascendencia

como fundamento de la monarquía como régimen político, el cual se sostiene a partir de la autonegación del individuo. El principio de la multiplicidad presente tanto en el primer apartado sobre Spinoza como en la lectura del Renacimiento nos va conduciendo, pausadamente, hacia la constitución de una ética y una política spinozianas para las cuales el amor del hombre se hace posible por afecciones alegres y dichosas. El Cristo de los filósofos, aquel a partir del cual se radicaliza la noción de encarnación y el vínculo entre Dios y la naturaleza, funda una figura de lo inmanente como fundamento no sólo de la pura reflexión filosófica, sino de una vida ética que toma al cuerpo vivo como fundamento del pensamiento. De esta manera, comienza a tomar forma la propuesta de Ezcurdia de pensar una ontología política en la cual, por un lado, la intuición se constituya como estructura ontológica que da fundamento a la vida y, por otro lado, la conciencia, en su vínculo con el amor, funde una relación de intersubjetividades que se asienten no en la jerarquía y la esclavitud, sino en una multiplicidad que dé cuenta de la singularidad del otro escindida de una vez de lo Uno trascendente. La filosofía como acto de creación y resistencia encuentra su mejor arma en el amor como experiencia clandestina, y se funda en el afecto puro del amor como articulación de la conciencia con su principio inmanente y su afirmación. El sistema ético-político está en marcha y, en él, "el amor es el principio para relanzar la formación del orden social no ya bajo la forma de una conciencia subjetivada y significativa, ni como una corporalidad estratificada, sino bajo la forma de una conciencia que expresa una singularidad que realiza un sentido, la forma misma del amor, en tanto afirmación de un CsO productivo liberado de la imposición de toda moral heterónoma" (p. 87).

La teoría spinoziana de los afectos como fundamentación de una ética deleuziana

La propuesta de Ezcurdia parte de considerar las implicaciones ético-políticas de la teoría deleuziana del sentido, las cuales dependen, primordialmente, de la teoría spinoziana de los afectos, tal y como da cuenta en "Deleuze, filosofía del sentido y teoría spinoziana de los afectos". Inmanencia, cuerpo y afectos son los principios con los que Spinoza arremete contra la metafísica de la trascendencia a través de un vitalismo que pugna por una vía afirmativa contra la esclavitud y la autonegación del cuerpo, y la significación real del cuerpo viviente. La intuición, entendida en sentido nietzscheano como eterno retorno, es para Deleuze un vínculo entre el pensamiento y su origen como afirmación de sí mismo en el propio pensamiento, y se erige como concepto clave para comenzar a articular una ética deleuziana. En la disquisición de Ezcurdia cobra vital importancia la consideración spinoziana de la intuición entendida como articulación del valor moral, en tanto, al tomar la vida como impulso creador, sostiene la afirmación de la propia potencia y el ejercicio propio de la libertad. La intuición, de la mano de la autodeterminación, hace de la conciencia el lugar de donde surgen el sentido y la creación que hacen de la vida una fuerza.

En la ontología deleuziana, la lógica del sentido supone la intuición como fundamento del propio sentido, entendiéndola como pliegue de una multiplicidad heterogénea por donde fluyen la vida o la intensidad. La ética deleuziana, entendida como proceso de individuación o singularización, afirma el plano de inmanencia, es decir, el cuerpo viviente, como forma de vida novedosa. Aquello que Ezcurdia

llama una *ética diferencial* se funda en la intuición afirmada como retorno a la vida, a su vez determinada como totalidad abierta, y como afirmación o devenir de dicha totalidad en el proceso de singularización. La materia viva es producida (en la forma de Cuerpo sin Órganos) a través de la intuición entendida como aprehensión inmediata y producción de un plano de inmanencia, el cual transmite a la conciencia una carga intensiva de afectos puros y activos que se oponen a todo proceso de estratificación o subjetivación. La ética de la intuición produce afectos en el vínculo de la conciencia con la vida, y en la afirmación de la vida en la propia conciencia. Ezcurdia denomina "erotización de la existencia" (p. 99) a la intuición como aspecto fundamental de la autodeterminación: la experiencia del afecto puro del amor es aquello que sostiene, en última instancia, el proyecto deleuziano de resistencia ética y política. El amor como principio inmanente de la afirmación es, además, una búsqueda de formas de libertad: la vida como hecho diferencial es la clave, en la relectura deleuziana de Spinoza, para una filosofía como acto creativo y vida libre. En última instancia, "la teoría de los afectos establece las coordenadas para extraer las consecuencias políticas y sociales de la ética deleuziana. La propia crítica a la modernidad y al capitalismo que realiza Deleuze a lo largo de su filosofía tiene sus cimientos justos en una ontología y una ética que se hacen inteligibles gracias a la teoría de los afectos" (p. 100). La impronta del vitalismo se hace carne en el afecto como efectuación de la propia potencia, del devenir como reivindicación de lo minoritario, lo cual será primordial en la ontología política de Deleuze.

Lo menor, la multitud, el territorio

Ahora bien, dando por sentada la ética deleuziana a la que pretende fundamentar desde un primer momento, Ezcurdia propone dos últimos y originales apartados en los que dicha ética dialoga con el concepto de multitud de Antonio Negri, y con un devenir indio entendido como crítica a la Modernidad. En las primeras páginas del libro, el autor da cuenta, perspicazmente, de una cita de Michael Hardt (co-autor de *Imperio* junto a Negri) en la que el norteamericano menciona un proyecto político positivo en Deleuze, que se daría a través de una ontología positiva como camino a una teoría de la ética. Para Ezcurdia, en "Deleuze y Negri, la potencia de la multitud y la producción de lo común", la materia viva deleuziana es fuente de configuraciones psico-sociales, políticas y culturales ilimitadas que se reflejan en el concepto de multitud de Negri. Las imágenes, a la vez unas y múltiples, y las configuraciones psico-sociales varias están en la matriz del Cuerpo sin Órganos: la crítica a la metafísica de la trascendencia y el capitalismo, los cuales dan lugar a procesos de estratificación indeseables, debe dar cuenta de la asunción del propio deseo a modo de fundamento de una vida como principio creativo y diferencial, determinada en el orden social.

El concepto de minoría, proveniente del devenir minoritario sostenido por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, no se relaciona con la cantidad: no es un número, sino las relaciones internas con el número. Lo que distingue a la minoría no es el número, sino su propia cualidad de innumerable, las conexiones entre sus propios elementos y conjuntos, las conjunciones que se liberan de las axiomáticas. Las minorías culturales, políticas y sociales, a partir de los afectos que afirman la pluralidad y la mixtura de

sus propias singularidades, eluden las condiciones estratificantes de los aparatos políticos que responden a la axiomática de lo Uno y la mismidad. La figura de lo menor, producida en el devenir y en la producción de afectos, afirma lo minoritario como multiplicidad en la que la materia viva, como dialéctica uno-múltiple, se constituye como horizonte para la dimensión creativa del cuerpo entendido ya como cuerpo social. La ontología política deleuziana funda la libertad del cuerpo social a partir de los afectos activos de la autodeterminación. "Para Deleuze, la formación de multiplicidades sociales implica el desenvolvimiento de una política minoritaria en la que la vida como causa inmanente encuentra su cumplimiento" (p. 108). La potencia de lo menor, la afirmación de la diferencia, constituye un plexo de creatividad emancipadora frente a la axiomática capitalista que persigue y proscribire todo cuerpo social.

La tradición vitalista y materialista en la que se enmarca toda consideración deleuziana involucra, en este sentido, al propio Negri y su compromiso con el análisis de la topología del poder. Para el co-autor de *Imperio*, la axiomática de la mismidad que jerarquiza y delimita la exclusión posibilita la intervención y estratificación del cuerpo social: el compromiso deleuziano de determinar las condiciones de las multitudes sociales está a la orden del día en la identificación de lo menor con la propia multitud que produce subjetividades singulares y colectivas en la construcción de lo común. La concepción spinoziana de cuerpo, en la figura del cuerpo social, es una multiplicidad abierta compuesta de singularidades diversas que afirma una diferencia y asienta una tendencia democrática. La materia viva es un plano de inmanencia que, como cuerpo político, está integrada por cuerpos infinitos, por una multiplicidad innumerable.

La multitud, a su vez, es una singularidad devenida multiplicidad abierta en la que se funda la construcción de la democracia bajo la tutela represiva y jerarquizante del Estado. El pueblo, capaz de darse forma a sí mismo, produce comunidades en las que el cuerpo vivo reafirma su dimensión creativa, y la ontología política deleuziana se afirma en el poder instituyente de la multitud como cuerpo político plural y diverso. La democracia como expresión del cuerpo vivo es la clave para comprender, en la lectura de Ezcurdia, una ontología política, inmanente y materialista en Antonio Negri. En este sentido, el amor es el plano mayor de la integración de la multiplicidad sin dejar de dar cuenta de las singularidades que la constituyen: "Negri asume la concepción deleuziana del acontecimiento como una línea de fuga que, toda vez que implica un combate y una guerra frontal contra un Imperio y una soberanía que castran todo proceso diferencial, implica la creación de un espacio libre en el que la multitud puede darse su forma a sí misma en un movimiento autoproducido. La resistencia es para Negri concomitante a la afirmación del poder instituyente de la multitud" (p. 116).

En el cierre del libro, titulado "Deleuze, devenir indio y la crítica a la modernidad", Ezcurdia propone una conquista de la libertad a partir de considerar su acometimiento como afirmación de un proceso vital que se diferencie, tajantemente, de la lógica de la dominación planteada por la metafísica de lo Uno y lo trascendente. La filosofía inmanentista, materialista y ahora pluralista de Deleuze da cuenta de la vida en tanto, como horizonte afectivo y creativo, engendra en sí misma un Acontecimiento que se da como autodeterminación reflejada sobre el cuerpo vivo. Toda vida que no se constituya como cuerpo vivo es una forma degradada del principio trascendente: el liberalis-

mo, anclado en una axiomática capitalista heredera de la Idea platónica, se constituye como una bioproducción inmanente y alienante para el capital. La reterritorialización del discurso filosófico en el *caosmos* deleuziano se pone en la vereda opuesta a la tradición filosófica tutelada por la lógica de lo Uno. La reflexión filosófica de Deleuze representa la forma del rizoma y la línea de fuga como resistencia al Poder y a todos sus aparatos de dominación, produciendo sentido que hace de la libertad una forma de vida. La propuesta de Ezcurdia de pensar deleuzianamente un devenir indio, el cual surge de los pueblos indios entendidos como cuerpo y vida contra las lógicas esclavizantes de la Modernidad, es devenir cuerpo vivo como posibilidad de constitución de un pueblo en el que cuerpo no sea una máquina de producción, sino que se constituya a partir de afectos puros en una intuición creativa que surge como libertad. "El devenir indio es, para Deleuze, devenir pueblo, devenir comunidad, la articulación de una materia viva atravesada por el afecto puro de un amor comunicativo, capaz de responder y dejar atrás los horrores derivados de la primacía de la lógica de lo Uno" (p. 125).

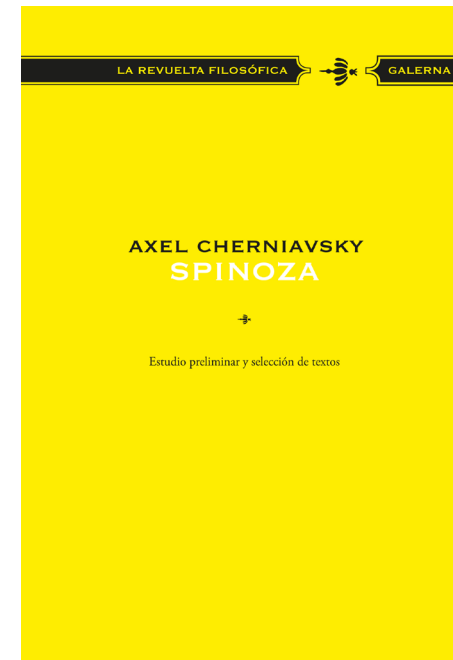
Reflexiones finales

Como mencionamos al comienzo de la reseña, el libro de José Ezcurdia se estructura en una serie de artículos diversos que, sin embargo, responden a un eje conceptual que se propone partir de un análisis de diversas fuentes del pensamiento deleuziano, y dar cuenta, en base a estas, del devenir de la propia filosofía del autor francés a partir de pensar sus alcances como ontología política. Producto de esta estructura, el único defecto del autor es la reiteración constante de ciertos principios que guían

su reflexión, así como la reiteración de las corrientes de pensamiento y los autores de los que está constantemente dando cuenta. Sin embargo, dichas salvedades no afectan al propósito del libro, el cual logra, con creces, responder a sus hipótesis, problemas y análisis propuestos a lo largo de la exposición. Son caudalosos los ríos de tinta que han corrido en torno a la obra deleuziana, pero son pocos aquellos que logran dar cuenta exitosamente de algún aspecto de su sistema filosófico y, además, ofrecer puntos de vista comprensibles en torno al mismo. En este sentido, el libro de Ezcurdia está del lado de todos aquellos trabajos que no sólo proponen una interpretación cabal y comprensible del pensamiento deleuziano, sino que dan cuenta de una teoría propia que articula lecturas originales con citas indispensables, necesarias y muy bien ubicadas, y dejan planteada la necesidad de seguir pensando y re-pensando las críticas y las propuestas del pensamiento de Gilles Deleuze.

Siguiendo los pasos del hombre spinozista

NATALIA SABATER
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Cherniavsky, Axel,
Spinoza, Buenos Aires, Galerna,
2017, 280 pp.

Recibida el 13 de agosto de 2017 –
Aceptada el 10 de septiembre de 2017.

El presente libro de Axel Cherniavsky propone un acercamiento a la filosofía de Spinoza desde una perspectiva inusual, novedosa, que permite -tanto a quienes deseen ingresar por primera vez en los laberintos del sistema spinozista como a los que ya somos frequentadores asiduos- poner en primer plano los núcleos conceptuales claves de su pensamiento y adentrarse en un recorrido por aquellas preguntas fundamentales que lo atraviesan. Este volumen se inscribe en una colección de la editorial Galerna titulada "La revuelta filosófica", dirigida por Lucas Soares, y se compone de un Estudio Preliminar y de una selección de textos de Spinoza. La voluntad general que anima la colección es rescatar y explorar el universo de aquellos filósofos que desafiaron las líneas de pensamiento hegemónicas de su tiempo, que se rebelaron contra la imposición de tradiciones opresivas e inauguraron nuevos horizontes desde los cuales hacer filosofía. Spinoza, como Axel Cherniavsky se ocupa de mostrar, es uno de ellos. Su pensamiento de la inmanencia, su postulación de un paralelismo entre el espíritu y la materia -que niega cualquier relación causal entre ambos y prohíbe toda primacía de uno sobre otro-, su definición de la esencia de los individuos como *deseo*, como conciencia de su perseverar en el ser -que resulta en una identificación entre potencia y esencia- y su geometría de las pasiones, construyen una concepción del hombre y del mundo, incluso de la filosofía misma, completamente distinta de la de otros filósofos de su época. Pero la originalidad de Spinoza -como se señala al comienzo del libro- no se define únicamente respecto de su pasado o de sus propios contemporáneos, sino también de su futuro, de su fecundidad para pensar nuestra actualidad (14). Y ésta es una de las líneas fundamentales que guían el camino elegido

por Cherniavsky: abordar el pensamiento spinozista desde un punto de partida diferente para destacar su potencialidad, su capacidad de interpelarnos, de permitirnos pensar(nos) desde el presente. El propósito del libro, entonces, no es sólo detallar los principios metafísicos, gnoseológicos del sistema de Spinoza sino lograr que el lector realice el recorrido delineado por el filósofo desde la ignorancia, la esclavitud, el padecimiento hacia la sabiduría, la libertad, la acción, la eternidad (16). Por eso, el hilo que nos conduce a través de las páginas, como también ocurre en la misma *Ética*, es la pregunta: ¿cómo alcanzar la felicidad? ¿Qué es? ¿Cómo se conserva? En función de esta apuesta, el sitio desde el cual ingresar en el sistema spinozista no es la sustancia, Dios, la *Natura naturans*, sino el hombre. Este planteo asume el desafío de volver a la obra magna de Spinoza, de revisitar y continuar profundizando los problemas de su filosofía pero desde un inicio diferente, a partir de aquel ser que resulta protagonista y también destinatario del mensaje que late en cada rincón de la *Ética*.

Para iluminar aquella respuesta a la pregunta sobre la felicidad humana, el Estudio Preliminar se organiza en cinco apartados, cada uno de los cuales aborda diversos núcleos problemáticos vinculados con nociones centrales del pensamiento de Spinoza. Esto permite realizar un análisis integral de su filosofía pero a partir de trazar líneas conceptuales transversales en función de un propósito. Es decir, el abordaje del sistema spinozista, de sus categorías filosóficas fundamentales, se da mediante un recorrido por sus principales problemas e interrogantes. El primer apartado trata sobre el concepto de *potencia* y para ello -como señalábamos- comienza inquiriendo qué es el hombre. Éste puede definirse precisamente a partir

de su *conatus*, de su potencia de obrar. Es ese grado, ese intervalo de potencia, impulso, tendencia, esfuerzo por perseverar en el ser (21). Dicha fuerza entraña una pura afirmación de cada uno, excluyendo todo aquello que puede destruirlo; supone un *ponerse* de cada cosa, un reafirmarse. Por eso, todo lo que existe se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en el ser. Este *conatus* se identifica con la esencia actual de cada cosa, con aquello que le es propio, que la define y determina. Cherniavsky señala que si bien la potencia es única, “admite dos expresiones”, se expresa desde distintas perspectivas, “lo que equivale a decir que el hombre, además de definirse por un cierto intervalo de potencia, se constituye por un alma y un cuerpo” (25). Para Spinoza, el alma es una idea cuyo objeto es el cuerpo, es sencillamente *la idea del cuerpo*. Y el cuerpo es una modificación del atributo extensión. Ambos expresan lo mismo, la misma potencia de un sujeto, pero desde dos perspectivas diferentes. ¿Qué relación existe entre ellos? Un paralelismo según el cual todo lo que sucede en el alma sucede en el cuerpo y todo lo que sucede en el cuerpo sucede también en el alma (30). Lo que acontece en uno tiene necesariamente un correlato en el otro. Pero si bien Spinoza postula esta dinámica paralela entre ambos, afirma que no puede haber interacción posible, que el cuerpo no puede determinar al alma y viceversa. Cherniavsky explica que ambos corresponden, en un sentido, a universos distintos (31), están en relación con diferentes atributos, por lo que no pueden afectarse causalmente. Lo que ocurre es que ambos siguen una misma legalidad, están regidos por la misma necesidad, obedecen a un único orden (32). Es por eso que cualquier variación en la potencia de obrar, cualquier disminución o aumento de la misma, tendrá incidencia

sobre el alma y sobre el cuerpo de igual forma, paralelamente. Esta variación en la potencia es llamada por Spinoza *afecto*. Se nos advierte, al respecto, que dicho concepto no debe ser confundido con el de *afección* (que tiene que ver con el impacto de las causas exteriores en nosotros, con nuestra interacción con otras cosas) ni tampoco debe ser identificado únicamente con la noción de *pasión* (34, 35); ésta es sólo un caso posible de afecto, aquel causado por cosas externas que implica un padecimiento, una determinación extrínseca. Los afectos no sólo serán pasiones sino también acciones, afectos activos causados por nosotros mismos, surgidos de la necesidad de nuestra naturaleza. En ese sentido, Spinoza no identifica los afectos con una disposición pecaminosa, no los considera vicios o desviaciones aberrantes sino un aspecto constitutivo de la naturaleza humana. Los afectos considerados primarios serán la *alegría* (que aumenta la potencia de actuar, que conduce a una mayor perfección), la *tristeza* (que, en cambio, disminuye la potencia) y el *deseo* (definido por Cherniavsky como un afecto anterior y común a ambos, que no es otra cosa que el *conatus* pero que involucra la consciencia del mismo) (39). De ellos, serán deducidos otros (el amor, el odio, la esperanza, el temor) que tendrán en común el hecho de ser causados por cosas exteriores, de ser pasiones, afectos vinculados a determinaciones externas (44). En este marco, la pregunta que impera es cómo podemos aumentar nuestra potencia, devenir más perfectos, alcanzar una alegría sostenida y activa. Porque si bien estas pasiones no representan para Spinoza algo negativo, inmoral, vicioso, el problema es que, en general, nos regimos casi exclusivamente por dichas causas exteriores, nos vemos arrojados

al padecimiento, somos empujados ciegamente sin conocer aquello que nos determina, nos volvemos esclavos (51). Este estado de servidumbre es el que debe abandonarse para poder gozar de la verdadera felicidad, para ser libres. El segundo apartado del libro se centra, precisamente, en el concepto de *libertad*, continuando -de manera transversal- con el recorrido de la *Ética* en busca de una vida plena y virtuosa para los hombres. Cherniavsky se ocupa de aclarar, ante todo, que la libertad en el sistema de Spinoza no tendrá que ver con la indeterminación, con la posibilidad de sustraerse a la causalidad. Todo tiene necesariamente una causa, todo es determinado por otra cosa a existir y obrar y nada puede subvertir ese orden. Pero, aun en este contexto mecanicista, es posible la *autodeterminación*. Entonces, “es libre quien es determinado a actuar, o a no actuar, por sí mismo. Se trata de una libertad que no se opone a la necesidad, sino de una libertad en la necesidad” (52). El problema, entonces, es cómo devenir libres, como autodeterminarnos a la acción. Para ello, es fundamental el concepto spinoziano de *causa adecuada*, aquella cuyo efecto se explica completamente en virtud de ella misma. Como afirma Cherniavsky, “ser la causa adecuada de nuestros afectos implica que nuestros sentimientos se explican únicamente por nosotros; y ser la causa inadecuada significa que se explican en parte por nosotros, y en parte por causas exteriores” (54). Así, solo actuamos cuando somos causa adecuada. Y en la medida en que somos causa inadecuada padecemos. “Somos activos o libres en la medida en que somos causa de nuestros afectos; somos pasivos o esclavos en la medida en que no lo somos” (*ibídem*). Ahora bien: ¿cómo es posible transformar las pasiones en acciones? ¿Cómo podemos volvernos causa adecuada? El primer componente

de la respuesta de Spinoza -se nos dice en el libro- consiste en *formar ideas claras y distintas* (69). Debemos conocer nuestros afectos, volvemos conscientes de las causas que nos determinan, formar ideas claras, adecuadas, completas, de nuestras pasiones. Esto es así porque, como señala Cherniavsky, la pasión es ella misma una idea oscura y confusa (79), por lo que será necesario oponer a este afecto otro, fundado en una idea adecuada, convirtiendo el padecimiento en acción.

Esta consideración de la libertad humana conduce, entonces, al problema del conocimiento, a los fundamentos de la gnoseología spinozista. La felicidad, la acción, la virtud irán de la mano con la posibilidad de conocer adecuadamente, de formar ideas claras y distintas. Por eso, el tercer apartado del libro versa sobre la noción de *verdad*. Para Spinoza, una idea adecuada será aquella completa, clara y distinta, mientras que una idea inadecuada es confusa, mutilada, parcial. En Dios, sin embargo, todas las ideas son verdaderas, completas; en sí, todas son perfectas (77). Lo que ocurre es que los hombres, como seres finitos que somos, podemos no conocer una idea exhaustivamente, podemos percibirla como incompleta y, en tal caso, esa idea será, en nosotros, inadecuada. Pero ello no implica que sea positivamente falsa pues Spinoza se ocupa de aclarar que en las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas. La falsedad es simplemente una carencia, denota algo que falta, es una propiedad gnoseológica de nuestro conocimiento, vinculada a quien conoce, pero no es una propiedad del objeto, de la idea (*ibídem*). Por lo tanto, es posible formar ideas que nos presenten un conocimiento completo respecto de una cosa, ausente en la idea inadecuada; es posible comprender el

carácter mutilado y escorzado de éstas últimas, evitando confundirlas con las verdaderas y completas. Si trasladamos lo anterior a la comprensión de nuestras pasiones, al plano afectivo del que hemos hablado, se revela que podemos separar los afectos -basados en ideas inadecuadas- de las causas exteriores que les dieron origen y unirlos a otros pensamientos, de tal manera que se desarmen las relaciones imaginativas que los componían y que dichos afectos puedan asociarse a ideas adecuadas, concatenándose no ya según un orden fortuito, externo, sino "según el Orden: el del infinito, el del todo, el de la Naturaleza y su necesidad" (94). Esto implica, según el autor, la transformación de nuestras pasiones en acción (68, 69). Para ello es fundamental avanzar en nuestro conocimiento de las cosas, de la realidad, es necesario comprender la totalidad que nos abarca, que nos contiene. Cuando logremos aquel saber más alto, más perfecto, podremos alcanzar la felicidad, la virtud, la libertad. Como sostiene Cherniavsky, "si de cada cosa comprendemos sus móviles, si del criminal llegamos a comprender sus razones y del accidente su inevitabilidad, no sólo las pasiones serían menos intensas; eventualmente, hasta podríamos evitarlas" (94). La tarea, entonces, está en dirigirse hacia aquel conocimiento más elevado: la idea de Dios.

Y para poder entender cabalmente dicha idea es necesario hablar de lo absoluto, analizar la concepción spinoziana de la primera causa, de la sustancia. Por ello, en el cuarto apartado, Cherniavsky aborda el concepto de *Naturaleza*. Para Spinoza, Dios es aquel ser absolutamente infinito, es la totalidad de lo real, una totalidad absolutamente ilimitada (98). Dios es la sustancia única de infinitos atributos, aquello que es en sí y se concibe por sí, de

cuya potencia es efecto todo lo demás. Es causa eficiente, libre, inmanente, primera de todo lo que existe. Así, Spinoza establece "que la totalidad de lo real no puede tener una causa exterior, no puede dividirse, no puede no ser eterna, no puede no ser única" (99). Postula, entonces, un monismo sustancial; sostiene que solo existe una sustancia, que es Dios. Como no puede haber nada por fuera de él, éste debe ser una causa inmanente (101): lo que es, lo que existe, es *en* Dios y se concibe a través de él, expresa la naturaleza, la esencia divina de una cierta y determinada manera, es producido en virtud de sus leyes. De este modo, Dios produce a partir de la necesidad de su naturaleza, y sólo por actuar en virtud de ella, sin ser determinado por otra cosa, es libre. Pues la libertad, como ya indicamos, tiene que ver con aquello que nace de la necesidad de la propia naturaleza y esencia. Al identificar a Dios con la plenitud del ser, Spinoza afirma que Dios y la naturaleza son lo mismo, que Dios es la Naturaleza. Y esto implica, dice Cherniavsky, pensar la sustancia como el nexo o nudo infinito de todas las causas (105), como fundamento absoluto y supremo del ser. En su absolutez, Dios también es tanto una cosa extensa como una cosa pensante, pues la extensión, al igual que el pensamiento, constituyen dos de sus infinitos atributos (109, 110). En este planteo ontológico, las cosas singulares, por ejemplo los hombres, son modos finitos, afecciones de la sustancia, que expresan de cierta manera su esencia; lo que significa que son una parte de la Naturaleza y, en ese sentido, "son ella misma" (118). La potencia de los hombres, entonces, (y la de todos los seres) constituye una manifestación de la esencia de la Naturaleza, un fragmento de esa potencia infinita. Y en tanto dicha esencia absoluta es nuestra causa, en tanto la idea de Dios está implícita en todas nuestras ideas, es posible acceder a ella,

elevarse al conocimiento de lo absoluto. "Lograr que todas las ideas se refieran a Dios -explica Cherniavsky- consiste, en primer lugar, en alcanzar un conocimiento del todo, que no es lo mismo que saberlo todo. Tener un conocimiento acerca del todo consiste en aprender cómo funciona la Naturaleza" (121), en conocer las esencias de las cosas singulares y, entre ellas, la propia. Este saber entraña un *amor intelectual* a Dios que consiste en el "conocimiento afectivo o el sentimiento racional de saberse parte de la Naturaleza comprendida como suma potencia" (125). Ese saber implica, al mismo tiempo, el conocimiento de la propia esencia como eterna, el conocimiento de la verdad de la propia esencia.

El quinto y último apartado de este Estudio Preliminar reflexiona, finalmente, sobre la *muerte*, el *tiempo*, la *eternidad*. Su última sección aborda la experiencia de la eternidad vinculada con el acceso del individuo, a través de una intuición intelectual, a la eternidad de su propia esencia como parte integrante de la Naturaleza. Este conocimiento esencial de la totalidad, de Dios, lleva a los hombres a comprender que hay algo en ellos que es eterno, que permanece, que no desaparece con el fin de la duración. Los conduce a *sentir y experimentar* que son eternos (144). No sólo supone la contemplación de una verdad, el alcance del saber sobre lo absoluto, dice Cherniavsky, sino que entraña un *sentimiento*, una *experiencia*, una forma de afectividad que implica el máximo contento del alma, la suma beatitud, aquello más alto a lo que un individuo puede aspirar. Y en la medida en que se logra gozar de dicho estado, el padecimiento desaparece, el sujeto deja de ser movido, actuado por causas exteriores, de ignorar las cadenas causales que lo determinan.

El conocimiento de la necesidad de todas las cosas hace posible obrar de acuerdo a la necesidad de la propia esencia, de la propia naturaleza. Conduce a la verdadera libertad. Esta experiencia, que sucede *en la vida*, *durante la vida*, no consiste, entonces, en la experiencia de la inmortalidad, de la indestructibilidad del alma. Como señala Cherniavsky, el sentimiento de la eternidad "consiste en la experiencia de la verdad de la esencia que es cada uno de nosotros. Corresponde al saber de que uno es parte de un todo necesario y que, aun cuando nuestra existencia sea efímera, nuestra esencia encierra una verdad eterna, verdad que sin duda incluye también lo efímero de nuestra existencia" (147). Por eso, el hombre libre no piensa en la muerte sino en la vida, comprende que en su alma habita algo que está más allá del tiempo, que se incluye en la lógica de una naturaleza absoluta, de una totalidad que lo abarca, en la que participa. Y ello nos conduce a la reflexión final del libro, a las conclusiones que el recorrido por la filosofía de Spinoza nos lega: la felicidad puede *aprenderse* (151), se conquista en la duración, se *vive* en el sentido más pleno del término. No es algo que está dado sino que debe buscarse, que puede aprenderse y cuyo goce representa la verdadera virtud. No es, tampoco, algo que les está vedado a los hombres, seres finitos, limitados. Por el contrario, se concibe como un horizonte en función del cual se debe trabajar, que puede cultivarse y que, si bien se reconoce como difícil y raro, se presenta como posible, como alcanzable. La felicidad es, como dice Cherniavsky, la conclusión necesaria de la *Ética*.

Este abordaje de la filosofía spinozista es seguido por una selección de textos en la que es posible encontrar -a partir de la fuente, de la letra misma del autor- aquellos núcleos conceptuales que se han

atravesado. Los pasajes elegidos en esta selección (en su mayoría pertenecientes a la *Ética*) se organizan también en cinco apartados, cada uno de los cuales remite, de manera espejada, a la correspondiente sección del Estudio Preliminar. Así, éste funciona como una guía para ingresar en la obra magna de Spinoza. Se convierte en una hoja de ruta para acercarse a aquel texto fundamental del filósofo. La elección de dicha estructura, de aquella composición singular, supone -como el mismo Cherniavsky sostiene- sustituir el orden geométrico por "el orden de los encuentros, de las ideas encontradas, que no es un orden ni completamente azaroso ni completamente regular" (152), implica animarse a atravesar el sistema de Spinoza de manera transversal, privilegiando el carácter problemático del análisis pero resguardando, al mismo tiempo, el sentido íntimo de la propuesta filosófica de este pensador. Como ya señalamos, esta estructuración del libro resulta interesante y constituye una manera diferente de aproximarse a Spinoza. Y si bien representa un desafío confeccionar una selección de textos con base en la *Ética* -por ser ésta una obra sistemática, abstrusa, cerrada, en la que cada nuevo concepto se conecta de manera geométrica con el anterior- consideramos que se logra una selección cuidadosa de los pasajes, elección que genera un diálogo con el Estudio Preliminar y a la vez funciona como una puerta de acceso a la complejidad de la *Ética*.

Lo único que nos queda por hacer, entonces, es invitar a aquellos que sientan curiosidad por el universo spinozista y, también, a quienes han encontrado en él una morada potente y revolucionaria desde la cual pensar, vivir y hacer filosofía, a leer *Spinoza* y a encontrarse con ese nombre propio desde la transversalidad que Cherniavsky propone.

normas y políticas editoriales

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.

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Abstract en inglés y en castellano (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en inglés y en castellano.
4. Texto completo.
5. Breve cv en forma de párrafo (200 palabras).

Reseñas

Reseñas de libros publicados recientemente.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Las reseñas no deben incluir notas al pie (ver más abajo las pautas formales específicas).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:
Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos de 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 páginas.
3. Texto completo de la reseña.
4. Foto de portada (300 dpi)

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: entre 2.500 y 6.000 palabras).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Texto completo.

Crónicas

Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras). Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt: 1. Título y nombre del autor. 2. Texto completo. 3. Material gráfico (fotos del lugar de realización, conferencias, etc.).

Pautas generales para todos los textos

- Título: centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita.
- Nombre del autor: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12.
- Cuerpo del texto: justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5, con sangrías al comienzo de cada párrafo.
- Subtítulos de secciones: fuente Times New Roman tamaño 12, en negrita.
- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman, tamaño 10, justificar márgenes.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Pautas para artículos y debates

1. 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 punto y aparte, centradas con margen izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, sin sangría, simple espacio, 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 comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

2. 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 ().

3. 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 (en la forma que se indica a continuación, en "Modo de citar"). Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra, para no repetir todos los datos, mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que se cita una obra:

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 a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.

- Si se maneja más de un libro 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.

Ej.:

Primera vez que aparecen las obras:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Si se vuelve a hacer referencia a estas obras a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 8.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, *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 *Ibid.* (en cursiva) seguida del número de página.
- 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 *ibidem* (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.
- Incluir una sección de "Bibliografía" al final del texto. Indicar 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.

Modo de citar

Libros:

Autor (Apellido, Nombre). *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por 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), seguido por los números de página inicial y final del capítulo o libro de referencia

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, Schimtt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas”, en Nombre de la revista en cursiva, volumen/número, año, página. Aclarar entre paréntesis el URL y la fecha del último acceso.

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], 5, 2012. Consultado el 16 marzo de 2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas y crónicas:

- No incluir 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.

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 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. Las contribuciones pueden ser consideradas: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones leves, publicable con modificaciones significativas o no publicable. En caso de que ambos dictámenes lo consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes lo consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen lo 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 significativas, 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*.

Políticas 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 y DJVU 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.

