

Ideas⁵

⁵ Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

ROBERTO J. WALTON

Filosofía y americanismo en Francisco Romero y Rodolfo Kusch

CLARA RUVITUSO

Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica

MOA DE LUCÍA DAHLBECK

Arte y absoluto en Schelling y Novalis

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Vida en la cual un ojo está inserto

GÜNTER ZÖLLER

debates

Los espantos. Preguntas al borde del abismo

crónicas

VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos

II Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía

Jornadas de antropología kantiana

reseñas

La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl

Spinoza en la literatura

Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III

En busca del idealismo: Las transformaciones de un concepto

Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates

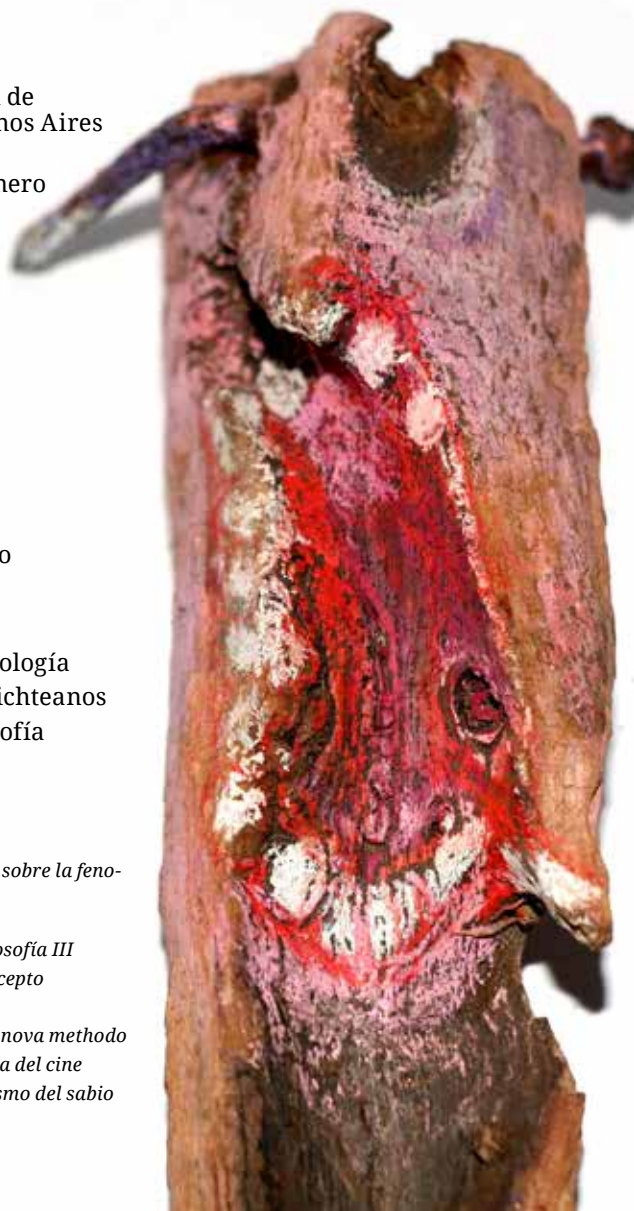
Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo

Los caminos de la imagen. Aproximaciones a la ontología del cine

Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio

Ética

Les secondes vies du sujet



Ideas⁵

Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en *The Philosopher's Index*

una publicación de RAGIF Ediciones
ISSN 2451-6910
Frecuencia semestral
Año 2 – Número 5
Otoño de 2017

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra (CONICET-UBA)

GRUPO EDITOR

Julián Ferreyra (CONICET-UBA)
Mariano Gaudio (CONICET-UBA)
Verónica Kretschel (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)
Natalia Lerussi (CONICET-UBA)
Andrés Osswald (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)
Matías Soich (CONICET-UBA)
María Jimena Solé (CONICET-UBA)

GRUPO COLABORADOR

Celia Cabrera (UBA)
Lucía Gerszenzon (CONICET-UBA)
Laura Martín (UBA)
Rafael Mc Namara (UBA-UNA-UNLAM-EMAD)
Pablo Pachilla (CONICET-UBA-PARIS VIII)
Gonzalo Santaya (CONICET-UBA)
Alan Savignano (CONICET-UBA)
Micaela Szeftel (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

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

COMITÉ ASESOR
Emiliano Acosta
(VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSEL/ UNIVERSITEIT GENT)
Fernando Bahr
(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)
Mónica Cragolini
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)
Jorge Dotti
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)
Jorge Eduardo Fernández
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)
Leiser Madanes
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA)
Silvia Luján Di Sanza
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)
Diana María López
(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)
Philippe Mengue
(UNIVERSITÉ POPULAIRE D'AVIGNON)
Faustino Oncina Coves
(UNIVERSIDAD DE VALENCIA)
Graciela Ralón de Walton
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)
Jacinto Rivera de Rosales
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID Y UNIVERSIDAD
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA DE MADRID)
Vicente Serrano Marín
(UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE)
Diego Tatián
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)
Roberto Walton
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)
Jason Wirth
(UNIVERSITY OF SEATTLE)

editorial PÁGINA 6

artículos PÁGINA 11

1. La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
ROBERTO J. WALTON PÁGINA 12
2. Filosofía y americanismo en Francisco Romero y Rodolfo Kusch
CLARA RUVITUSO PÁGINA 42
3. Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica
MOA DE LUCIA DAHLBECK PÁGINA 64
4. Arte y absoluto en Schelling y Novalis
LUCAS DAMIÁN SCARFIA PÁGINA 98
5. Vida en la cual un ojo está inserto
GÜNTER ZÖLLER PÁGINA 124

debates PÁGINA 151

- Preguntas al borde del abismo
PÁGINA 153
1. *Los espantos* y la ontología estética
GUADALUPE LUCERO PÁGINA 155
 2. La estética en lugar de la política
JAVIER DE ANGELIS PÁGINA 158
 3. Estética y política
FERNANDO SVETKO PÁGINA 164
 4. El hechizo. Sin Milagro ni catástrofe
GERMÁN GALLINO Y JOSÉ ELÍAS HAGE PÁGINA 170
 5. Más allá de la no verdad
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 173
 6. Decantaciones omnímodas
MARIANO GAUDIO PÁGINA 177
 7. Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck
RODRIGO PÁEZ CANOSA PÁGINA 183



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.

8. El kirchnerismo como *impasse* posdictatorial
GUSTAVO IGNACIO MÍGUEZ PÁGINA 190

crónicas PÁGINA 196

1. VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología
ALAN PATRICIO SAVIGNANO Y MICAELA SZEFTTEL PÁGINA 197
2. IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos
(Coímbra, 2016)
MARIANO GAUDIO PÁGINA 212
3. II Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía
RAFAEL MC NAMARA Y GONZALO SANTAYA PÁGINA 228
4. Jornadas de antropología kantiana
MELINA ALEXIA VARNAVAGLOU PÁGINA 236

reseñas PÁGINA 244

1. Pensando en zigzag, MICAELA SZEFTTEL
(Reseña de Osswald, Andrés Miguel, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016). PÁGINA 245
2. Inspiraciones spinozistas, MARÍA JIMENA SOLÉ
(Reseña de Cemal Bâli Akal, Valentín Brodsky, Gonzalo Gutiérrez Urquijo, Ana Leila Jabase y Diego Tatián, *Spinoza en la literatura*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Editorial Brujas, 2016). PÁGINA 255
3. Un tratado contra la escatología del sentido común, SANTIAGO LO VUOLO
(Reseña de Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2016). PÁGINA 264
4. Idealismo: pasados y presentes, JAVIER ECHARRI
(Reseña de Lerussi, Natalia y Solé, María Jimena (eds.), *En busca del idealismo: Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2016). PÁGINA 276
5. La fuerza del sistema, FEDERICO VICUM
(Reseña de López, Diana María (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2016). PÁGINA 286
6. Entrar a Fichte con Fichte, MARIANO GAUDIO
(Reseña de Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Presentación de J. Rivera de Rosales, Traducción y notas de E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Ediciones Xorki, 2016). PÁGINA 298
7. El materialismo de la imagen, GUADALUPE LUCERO
(Reseña de Edgardo Gutiérrez: *Los caminos de la imagen. Aproximaciones a la ontología del cine*, Buenos Aires, Prometeo, 2016). PÁGINA 310
8. Rousseau según Deleuze: la inmanencia haciéndose camino, JORGE NICOLÁS LUCERO

(Reseña de Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau: la moral sensitiva o el materialismo del sabio*, traducción y notas de Pablo Ires y prólogo de Diego Sztulwark, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2016). PÁGINA 314

9. La traducción colectiva de la *Ética*: un proyecto spinoziano, MARCOS TRAVAGLIA
(Reseña de Espinosa, Baruch, *Ética*, trad. por Grupo de Estudios Espinosanos, coord. de trad. Marilena Chaui, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2015). PÁGINA 318
10. Las vueltas del sujeto, ANDRÉS GOLDBERG
(Reseña de Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet*, Paris, Hermann Éditeurs, 2016). PÁGINA 324

pautas para el envío de contribuciones PÁGINA 332

editorial

No carece de Idea el macrismo, decíamos en el editorial de Ideas³, escrito cuando las marcas del camión que nos había golpeado de frente aún estaban frescas. Debajo de las fórmulas vacías y del marketing, escribíamos entonces, debe haber estructuras vigorosas que le den sentido y valor al proceso que estamos viviendo. El triunfo electoral del macrismo no era explicable meramente por el sentido común neoliberal. Una trama de Ideas debía sustentarlo.

Este editorial nos encuentra en un estadio mucho más avanzado del mismo proceso político que en ese momento sólo podía adivinarse, o temerse. A pocas cuadras de donde trazábamos en forma conjunta estos escorzos de Ideas un sábado por la tarde, se realizaba una marcha de apoyo al macrismo que sería presentada por medios y voceros oficiales como equiparando –e incluso superando– seis manifestaciones de resistencia al ajuste económico y social realizadas durante el mes de marzo de 2017 e invisibilizadas por esos mismos grandes medios. La significación de esa peculiar manifestación de apoyo al gobierno vigente contradice el modo en que éste construye su propio relato. Así como intenta ser “sin Idea”, también aspira a ser “sin Cuerpo”. Según el relato, sólo hay, por una parte, eslóganes y, por otra, neutros engranajes de la maquinaria estatal (con su imagen paradigmática en la policía antidisturbios) e individuos aislados y solitarios, vecinos y voluntarios que se auto-clasifican como gente de bien. Coherentemente, esos Cuerpos en la calle pensaban y aseveraban estar sueltos (actuar en forma espontánea), negando lo que en verdad estaban siendo: un Cuerpo organizado. Se afirmaban como un Cuerpo sin Cuerpo. Lo cual es fal-

so. Creen –ficción del atomismo mediante– estar buscando una salida individual, pero su actuar viene dictado por una lógica social que los excede y antecede, ontológica e históricamente.

Esa supuesta inorganicidad es, de alguna manera, la misma que se les asigna cuando se le resta importancia a esa manifestación (con argumentos de corte cuantitativo). No podemos ver sólo caos y arbitrariedad en nada de lo que está pasando. Ni en las marchas “espontáneas”, ni en la represión, ni en la política económica, ni en los gestos a veces torpes, a veces cínicos, a veces altaneros, a veces fríos, de los miembros del gobierno. No hay improvisación, ni “si pasa, pasa”, ni ensayo y error, cuando todos los indicadores guiñan para el mismo lado. No podemos confiar en que, por el peso de su supuesta inorganicidad, todo esto se desmiembre por sí solo y se transforme así en un episodio pasajero de nuestra historia. Tanto menos cuanto que, lejos de ser la excepción, aparece como una oscura regla que se cierne sobre el horizonte del planeta y de la historia.

Este nuevo ciclo del capitalismo que nos toca vivir está apenas esbozándose, pero algo parece no estar en duda: la miseria y la exclusión son inherentes a su funcionamiento (lo cual se vuelve aún más preocupante cuando consideramos que tanto la población mundial como la brecha distributiva crecen a velocidades nunca vistas por la historia humana, produciendo una inestabilidad social cuya contención es uno de los fines primeros de una organización política mínimamente racional). Si el búho de Minerva se conforma con alzar el vuelo al atardecer, no habrá manera de construir un refugio para afrontar las inclemencias que ya comienzan a arrasarnos. Ahora es el momento de pensar, y de trazar las Ideas que se integren a la trama del acontecer. Es el momento de un pensar amalgamado con el presente continuo y que no renuncia, sino que intenta interrogar y reformular los hechos y las interpretaciones, para contrarrestar la gestación de un nuevo sentido común que no es sino el intento de resucitar una serie de conceptos profundamente fosilizados. Es un pensar urgente, necesario, dialéctico –y a veces simplemente contradictorio y sin resolución–, actuante y transformador.

Hoy en la Argentina el Estado está al servicio de las clases dominantes, mientras la ideología individualista está a la orden del día. Éste limita su rol a la gerencia de negocios para los sectores económicos más concentrados, para las corporaciones eternizadas o para la espectacularización del accionar represivo. Se trata de un Estado

meramente formal, tal como se desprende de la actual concepción que desespera por palabras como “republicanismo” o “institucionalidad”, a la vez que las vacía de contenido hasta volverlas compatibles con una práctica absolutamente contradictoria y recargada de todos los vicios y atrocidades que siempre ven en los otros, en los opositores o en la anterior gestión. No es un esquema novedoso.

Sin embargo, existe algo específico, dos elementos en apariencia contrapuestos que podrían ayudar a concebir la Idea que nuestro país hoy encarna. Por un lado, un discurso de corte publicitario que hace hincapié en la alegría, el “si sucede, conviene” y el correspondiente desprecio del pensamiento crítico. Por otra parte: la creciente represión a la protesta, a los pobres, a los excluidos, a las mujeres, a las minorías sexuales, a los docentes, a los inmigrantes, incluso a los niños. La violencia en su espesor empodera a los ciudadanos a una salida individual cuyo eje es el desprecio del otro (y de lo otro). El resultado es una suerte de revolución cultural, donde el sistema de valores entra en crisis; incluso los valores que parecían más establecidos, como el respeto a las organizaciones de derechos humanos, la condena incondicional de la última dictadura militar o el rechazo a la represión como primer recurso, son puestos livianamente en cuestión (una liviandad por cierto pavorosa).

Pero el proceso de subjetivación que estamos observando no estaría completo sin la otra pinza, la contracara necesaria del envalentamiento represivo: el discurso de autoayuda, cuyo efecto es postergar en un futuro que cada vez parece estar más lejos los supuestos resultados benéficos para el individuo de la violencia ejercida sobre el otro. La alegría está puesta sólo en el futuro, y es por lo tanto esa esperanza que ya hace muchos siglos Spinoza condenó como una estrategia de coacción que en definitiva conduce a la disminución de la potencia, porque no hay esperanza sin temor. Una lógica sacrificial, ascética, se impone esquizofrénicamente, sin que nunca se hagan *presentes* los efectos mágicos que debería tener la transmutación de los valores económicos (el proteccionismo y el sostenimiento de la demanda popular son reemplazados por recetas que se dicen modernizantes para encubrir su evidente matriz ultraconservadora, que limita la bonanza del presente a los beneficiarios de la quita de retenciones, la toma de deuda y el levantamiento de las restricciones a la fuga de capitales). El pasado, por su parte, también queda desdibujado, como algo que debe dejarse atrás y que, al mismo tiempo

–o precisamente por ello– es horroroso, el horror encarnado por el populismo y sus avatares (una memoria corta, que sólo tiene en cuenta los últimos diez años, en contraposición con las luchas y resistencias, que suelen apelar a una memoria prolongada). Curiosa revolución ontológica, donde pasado y presente son sacrificados a una protensión que, por definición, no puede hacerse nunca actual. No es –como en la teoría clásica del tiempo– el presente el que se desgarran en futuro y pasado, sino el presente y el pasado los que se sacrifican en el altar del futuro y su esperanza teñida de miedo y superstición. Entonces, ¿qué queda? Nada, sólo un falso presente de pura especulación, renuncia y resentimiento. Un desierto sin abrigo, sin alivio, ni sonido del agua. Sólo nos muestran terror en un puñado de polvo.

Dijimos “revolución cultural”, pero para ser más precisos debemos decir que estamos ante una disputa. Disputa de Ideas y disputa de Cuerpos. Por otra parte, la Idea que cobijó nuestras esperanzas de un Estado orgánico y no meramente formal, de una comunidad organizada que protegiera a todos sus miembros y fomentara el crecimiento conjunto, no ha desaparecido –más allá de que, como siempre, nunca devino real sin diferir de aquello que encarnaba. Esa Idea es la que resuena, más o menos distante, en las múltiples luchas que pueblan el presente: lucha de los docentes, lucha de las mujeres, lucha de los desocupados, lucha por la memoria, la verdad y la justicia, lucha de los investigadores y becarios del CONICET, etc. Las luchas pueden ser muy intensas y multitudinarias –como suelen serlo las marchas en las cuales se expresan– pero esas intensidades tienen una potencia limitada en la medida en que no encuentran todavía una Idea que las entrelace. Los Cuerpos se lanzan a la calle de forma explosiva, pero también efímera. Son rápida presa del cansancio y el desgaste. El desafío, a nivel local y global (donde también las luchas contra el capitalismo, aún ciegas a las características de esta nueva etapa, se multiplican) es darle consistencia, duración, *conatus* a esa trama de luchas. Para eso hacen falta Ideas que les den sentido y potencia. Ideas que sean capaces de cubrir todas las demandas y ser eficaces. Ideas que no se escriben en una torre de marfil, sino que surgen de la interacción de esos mismos Cuerpos a los cuales se entrelazan, y que nosotros aspiramos a expresar en palabras.

Tal es el rol de las humanidades en la batalla cultural: pensar y expresar los juegos de Ideas y Cuerpos que van construyendo nuestra realidad. El desmantelamiento del CONICET que este gobierno

ha emprendido con decisión desde diciembre del año pasado no es sino una de las tantas violencias institucionales que lo caracterizan. En su relación recíproca con la lógica publicitaria, la posibilidad de una reflexión que conecte los dos planos negados (las Ideas y los Cuerpos) debe ser reprimida. El pensamiento crítico es un fantasma que sobrevuela nuestra tierra, quizás toda América Latina. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, ya lo hemos dicho, surgió de un grupo de investigadores que se desarrollaron bajo el amparo de una lógica institucional según la cual formar filósofos era un destino valioso de los fondos estatales. Nuestros productos eran considerados parte importante del tejido de la comunidad organizada que el Estado debe producir y proteger. Ese valor es ahora claro objeto de transmutación, como lo expresa el desprestigio de la investigación en ciencias humanas enunciado por las esferas más altas del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva y del CONICET. Fue reforzado por la campaña de *trolls* que plagaron Internet de calumnias como parte de la estrategia oficial de desactivar virtualmente la lucha iniciada en diciembre pasado por mantener el necesario crecimiento del organismo para darle continuidad al proyecto de desarrollo de la ciencia argentina (campaña de la cual no se salvaron las ciencias duras).

Nos encontramos desamparados en lo simbólico, mientras las tareas concretas que impone el sistema bien aceitado de la burocracia científica (que tenía plena significancia para nosotros cuando iba acompañada de ese sentido perdido) continúan vigentes, aún incrementándose. Cómo trabajar, cómo hacer filosofía, cómo producir Ideas en esta tierra baldía en que se ha transformado el Estado es una pregunta urgente. En ese sentido, esta revista, junto con la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF), se vuelven herramientas indispensables, cuya existencia produce esas pasiones alegres vinculadas con el aumento de la capacidad de actuar, intraducibles a la lógica publicitaria y su alegría esencialmente esquiva por las que nos negamos a reemplazarlas. Ese aumento de la capacidad de actuar no puede tener lugar desde una perspectiva individual, sino que sólo puede efectuarse a través de una trama y resistencia grupal, en las Ideas y Cuerpos colectivos, en los encuentros que no dejamos de provocar.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

ROBERTO J. WALTON

Recibido el 10 de enero de 2017 – Aceptado el 15 de febrero de 2017

Roberto Walton es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Stromata* y *Studia Heideggeriana*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.



RESUMEN: Se procura mostrar el desarrollo de la fenomenología en la Universidad de Buenos Aires desde comienzos de la década del treinta hasta fines de siglo. El trabajo se ocupa de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que tuvieron en este período un papel destacado en la difusión del movimiento. Algunos temas centrales se destacan en cada caso. 1. Carlos Astrada enfatizó al principio, bajo la influencia de Heidegger, las nociones de juego existencial y metafísico. 2. Francisco Romero se ocupó del personalismo y de la cultura en estrecha relación con Scheler y N. Hartmann. 3. Luis Juan Guerrero elaboró una estética operatoria que abarca procesos de manifestación, producción y promoción del arte. 4. Eugenio Pucciarelli se ocupó de la razón y del tiempo, y, en el análisis de algunas de sus dimensiones, apeló a la fenomenología. 5. Jacobo Kogan examinó el vínculo entre ética y metafísica y la significación de Husserl al respecto. 6. Adolfo Carpio, siguiendo la visión de Heidegger sobre el ser, consideró que la historia de la filosofía era esencial para la reflexión filosófica. 7. Ricardo Maliandi, aunque crítico del enfoque intuicionista, subrayó la importancia de las axiologías de Scheler y N. Hartmann.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Universidad de Buenos Aires, intencionalidad, trascendencia

ABSTRACT: This article attempts to show the development of phenomenology at the University of Buenos Aires since the early thirties to the end of the past century. The paper is concerned only with professors of the Faculty of Philosophy and Letters who have had in this period an outstanding role in making the phenomenological movement known. Some main themes are highlighted in each case. 1. Carlos Astrada emphasized at first, under the influence of Heidegger, the notions of existential and metaphysical play. 2. Francisco Romero was concerned with personalism and culture in close connection to Scheler and N. Hartmann. 3. Luis Juan Guerrero elaborated an operative aesthetics encompassing the processes of manifestation, production and promotion of artworks. 4. Eugenio Pucciarelli was concerned with reason and time, and was influenced in the analysis of some of their manifold dimensions by phenomenology. 5. Jacobo Kogan dealt with the link between ethics and metaphysics and Husserl's significance in this point. 6. Adolfo Carpio, following Heidegger's views on Being, regarded history of philosophy as essential to philosophical reflection. 7. Ricardo Maliandi, although critical of the intuitionistic approach, stressed the importance of Scheler and N. Hartmann's axiologies.

KEYWORDS: Phenomenology, University of Buenos Aires, intentionality, transcendence

Desde la década del 30, la fenomenología en sus diversas orientaciones ha tenido una persistente presencia en la Facultad de Filosofía y Letras. El presente trabajo está dedicado a siete profesores y se centra en los temas sobre los que ellos pusieron mayor énfasis en aquellos aspectos de su pensamiento que se asociaban con la fenomenología: 1) el juego existencial y metafísico en Carlos Astrada (1894-1970); 2) persona y espíritu en Francisco Romero (1891-1962); 3) la estética operatoria de Luis Juan Guerrero (1899-1957); 4) razón

y tiempo en Eugenio Pucciarelli (1907-1995); 4) ética y metafísica en Jacobo Kogan (1911-1992); 6) filosofía e historia en Adolfo P. Carpio (1923-2005); y 7) ética y axiología en Ricardo Maliandi (1930-2015).

1. El juego existencial y metafísico

Carlos Astrada se interesó inicialmente por la fenomenología como lo testimonian sus primeros libros.¹ Señala que lo prioritario es indagar la relación entre Husserl y Heidegger ya que en ella se encuentra “el núcleo más fértil en problemas capitales” ya que entre el idealismo fenomenológico y la metafísica existencial oscila “la inquietud filosófica de nuestros días”.²

La fenomenología pura o trascendental es considerada como “la secreta nostalgia de toda la filosofía moderna”.³ Ella se orienta a fundamentar una ciencia que posee un campo de experiencia propio y exclusivo –la subjetividad trascendental– y aspira a dilucidar el sentido que el mundo tiene para cada uno de nosotros. Astrada advierte claramente que la subjetividad trascendental no se reduce a un yo individual sino que incluye a los co-sujetos trascendentales: “[...] en la fundamentación de la fenomenología como ciencia concreta, Husserl nos remite con su concepción monádica y de la comunión de las mónadas por la que define la *intersubjetividad* a motivos centrales de la filosofía de Leibniz”.⁴ La escasa publicación de escritos lo lleva a considerar que la metafísica queda excluida de la fenomenología trascendental porque el yo fenomenológico, que se atiene solamente al mundo como fenómeno, está colocado por encima del mundo real: “[...] la consecuencia necesaria de esta actitud es el desahucio, por Husserl, de la metafísica, de toda metafísica como posibilidad y necesidad del humano filosofar”.⁵

¹ Astrada había estudiado durante cuatro años en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo con Scheler, Husserl, Heidegger y Oscar Becker. Con su artículo “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis”, fue el único colaborador no-europeo en el libro *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst* (Berna, 1949) que incluyó también contribuciones de Ludwig Binswanger, Wilhelm Szilasi y Carl Friedrich von Weizsäcker, entre otros.

² Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936, p. 5 s.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

Lo prioritario para Astrada consiste en investigar la relación entre Husserl y Heidegger. Considera que entre estas dos posibilidades “oscila, grávida de interrogaciones, la inquietud filosófica de nuestros días”.⁶ Observa que la fenomenología solo excluye una metafísica que se centra en la consideración de esencias, y, siguiendo a Heidegger, sostiene que el juego es la condición metafísica del hombre: “El juego que la trascendencia de la existencia, como tal, juega se llama *mundo*”.⁷ Estar en el mundo es el jugar primordial en el que todo existir fáctico tiene que ejercitarse, y se han de tomar en consideración los elementos históricos en la constitución de la existencia porque el hombre es temporal en el fundamento de su ser. Somos jugadores del ser que existimos en la aventura del filosofar que nos aleja de la firmeza aparente de las cosas. En el juego de nuestro destino jugamos el ser y solo existimos en la medida en que jugamos. Buscamos el ser por nuestra propia cuenta desde nuestra propia posibilidad existencial, y filosofar es ponernos sin reservas en el juego de nuestro destino existencial. Sobre esta raíz existencial que caracteriza al hombre, Astrada dice que todos los otros “son juegos meramente derivados de aquel juego primordial que él, por no haber querido o podido advenir a su propio ser, no tiene el valor o la oportunidad existencial de jugar”.⁸

El tema del juego es vinculado con el eros. Desde esta perspectiva, Scheler es considerado un pensador de “fuerza e inquietante sugestión” y “una mente de extraordinaria irradiación, vena vital, rica y fluyente, que desbordó su propio cauce”,⁹ y su filosofía como “uno de los más altos testimonios especulativos de nuestra época”. Astrada ofrece una interpretación de la doctrina scheleriana según la cual el proceso del mundo consiste en la espiritualización del ímpetu vital y en la vivificación del espíritu mediante una recíproca compenetración.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933, p. 24.

⁸ Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942, p. 31.

⁹ *Ibid.*, pp. 106, 110 ss.

2. Persona y espíritu

Según Francisco Romero, la experiencia nos pone ante una trascendencia que se afianza y se extiende en el gradual ascenso por la realidad inorgánica, la vida orgánica con su psiquismo preintencional atado a lo meramente vital, el psiquismo intencional y el espíritu. En medio de este despliegue y de la diversidad de los entes, la trascendencia se mantiene como instancia unitaria. Esto significa que la realidad en su conjunto se encuentra atravesada por un empuje, ímpetu o impulso. El salir fuera de sí, que caracteriza a todo ente según esta metafísica de la trascendencia, adquiere una notable intensificación en la intencionalidad, es decir, la capacidad de objetivar. La intencionalidad del ser humano desempeña un papel excepcional en el acrecentamiento del ritmo de los procesos cósmicos que se advierte a medida que se asciende en la escala de la realidad. Crea instancias nuevas como un centro subjetivo y un campo de objetos, y posibilita una toma de distancia o liberación frente a la vida orgánica. Esto implica un “cambio brusco y revolucionario”¹⁰ que lleva al nuevo estadio del hombre natural o naturaleza intencional. El hombre es ya por la intencionalidad –aun antes del estadio espiritual– un nuevo tipo de realidad que configura un “hecho capital, nuevo e incomparable”.¹¹ Rasgo distintivo de esta revolución es que desde entonces la realidad no solo es lo que es sino que queda reflejada en la conciencia de una “duplicación intencional” en virtud de una suerte de doble que es extraído de la realidad conocida. Así, la conciencia de cada sujeto “viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, encuentro de la realidad consigo misma” o “reencuentro del totalidad consigo misma”.¹² Además de la objetivación aprehensiva se encuentra la objetivación creadora. A la aseveración de que algo es sigue el anhelo de que algo sea. Todo objeto que provenga de una actividad intencional así orientada pertenece al ámbito de la cultura, y la herencia intencional de objetivaciones culturales adquiridas confiere al ser humano su historicidad. Romero llama la atención sobre el hecho de que la historicidad humana depende de una estructura objetivante, lo cual impide reducir el hombre a su devenir histórico.

¹⁰ Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 67.

¹¹ *Ibíd.*, p. 26. Cf. pp. 67, 70.

¹² *Ibíd.*, pp. 68 s., 184.

La intencionalidad aún no espiritualizada define el ámbito de la naturaleza intencional. Es el tercer estadio de la naturaleza que sigue a los niveles orgánico e inorgánico y se superpone con la esfera del hombre y su cultura. Y por su propio impulso conduce al ámbito del espíritu que aparece como su complemento y perfección. Esto sucede cuando el acto intencional deja de subordinar los objetos a los fines del sujeto, y comienza a atender a lo que es en tanto es sin tener en cuenta un móvil o interés individual. Más allá de la mera intencionalidad surge entonces la intencionalidad espiritualizada que no solo se dirige a los objetos sino que se rige por ellos. La intencionalidad, que define al ser humano, alcanza su más alta expresión en el espíritu, que consiste en reconocer a los objetos según sus propios derechos. De ahí la fórmula de Romero: “La mera capacidad objetivante «pone los objetos»; en la actitud espiritual el hombre «se pone» a los objetos”.¹³

Con este cambio el ser humano alcanza la dignidad de persona. Romero destaca que el personalismo es una filosofía del pensamiento y la acción que se tiñe de una amplia y libre religiosidad, y procura el progreso social en la libertad y en la democracia. Por eso examina la persona en su nexos con el orden social y el progreso histórico, y a la vez propugna aplicaciones a los problemas más concretos. Y constituye una advertencia contra la disolución de la persona tanto en un complejo que la ignora como en el individuo encerrado en intereses egoístas. Es una filosofía de pensamiento y de acción que “pasa casi automáticamente a ser un examen del papel de la persona en la ordenación social y en la marcha total del proceso histórico”.¹⁴ Como tal es una filosofía del mejoramiento social en la libertad y en la democracia. En esta visión del personalismo influyen posiciones fenomenológicas sobre el espíritu personal de Nicolai Hartmann y sobre todo de Scheler, a quien Romero asigna “la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca”.¹⁵

¹³ Romero, Francisco, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 126. Merece recordarse que, en septiembre de 1940 comenzó a aparecer *Philosophy and Phenomenological Research*, órgano de la Sociedad Fenomenológica Internacional fundada un año antes. En el primer consejo de consultores extranjeros de la revista fue designado Romero junto con Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Gaston Berger, Jean Hering y Antonio Banfi.

¹⁴ Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 121. Romero integró el comité asesor de la revista *The Personalist*.

¹⁵ Romero, Francisco, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 13. Cf. Romero, Francisco, *Filosofía contemporánea. Estudios y notas*, Buenos Aires, Losada, 1941, pp. 169-172, 181-190.

La propia reflexión de Romero sobre la personalidad se asocia, desde el punto de vista de la orientación práctica, con la noción de valor, y, desde el punto de vista de la dilucidación teórica, con la objetividad. El valor es definido como una “medida de la trascendencia”,¹⁶ esto es, como la dignidad que corresponde a un ser o una actividad en virtud de la trascendencia que encarna. Los valores se clasifican en espirituales y no-espirituales. Los primeros son absolutos en el sentido de que no hay valores superiores a ellos. Por su parte, los valores no-espirituales son relativos porque no pueden ser equiparados a los valores superiores, pero esto no significa que sean determinados por los actos valorativos de los individuos. Romero defiende la objetividad de los valores, que están fuera del tiempo y son captados por el sujeto valorante a través de actos emocionales.

Esto significa que tan solo la captación de los valores y su realización en el ámbito de la cultura son históricos. Realizados históricamente, los valores se exhiben en bienes o complejos valiosos y constituyen el mundo humano de la cultura: “En su relación con el valor, la cultura significa la progresiva encarnación de los valores, en creaciones que tratan de incorporarlos en medida cada vez más amplia y depurada”.¹⁷ Romero alude al hecho de que pueblos y épocas han ignorado valores que ahora nos resultan evidentes, y que el descubrimiento de valores antes invisibles es un acto de genialidad personal o colectiva: “Los valores en sí carecen de historia, pero podría trazarse la historia del descubrimiento de los valores, y esta historia se identificaría con la del espíritu”.¹⁸ En el caso personal, el descubridor del valor nuevo se convierte en héroe, maestro y guía. Detrás de él van los que necesitan que se les señale el camino, y más atrás los que no ven nada en razón de una ceguera para los valores que se vincula a la no-superada condición de individuo. Además, a pesar del conocimiento del valor, es posible decidirse contra el valor prefiriendo la acción injusta y cómoda a la justa y desventajosa. A pesar de la predisposición genial del descubridor, la comunidad dice la última palabra porque su indiferencia puede relegar la manifestación del valor a un episodio de su vida. Así, grandes hallazgos deben esperar su hora hasta que la conciencia social los comprenda.

¹⁶ Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, op. cit., p. 171.

¹⁷ *Ibid.*, p. 263 s.

¹⁸ Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1938, p. 31.

No solo el descubrimiento sino el predominio de valores singulares o constelaciones de valores están en el tiempo.

Siguiendo a Scheler, Romero observa que los valores éticos alcanzan efectividad cuando realizamos cualquier otro valor de modo que lo ético no es un dominio aparte en el ámbito axiológico. Con otras palabras: nuestra acción es ética cuando afirmamos un valor superior frente al desvalor –lo verdadero frente a lo falso– o un valor superior frente a un valor inferior –la belleza frente a lo meramente agradable–: “Obramos éticamente, acatamos y realizamos el valor ético, cuando, por ejemplo, nos decidimos por la verdad y la justicia contra lo que las contradice”.¹⁹ Esto es, la persona encuentra su núcleo más íntimo en los valores éticos en cuanto el mero reconocimiento del valor debe ser seguido por el momento ético de su afirmación o realización: “Los valores éticos son valores de la persona y solo en la persona se encuentran. La experiencia externa, por decirlo así, de los valores éticos, la frecuentación de estos valores, solo en el reino de las personas es posible”.²⁰

Romero argumenta que una proyección ética es intrínseca al espíritu, que no es otra cosa que trascendencia, es decir, “la expresión suma de un impulso que recorre la realidad y la empuja hacia adelante y hacia arriba”.²¹ Por lo tanto, si dejara de asumir cualquier posibilidad en esta dirección, el espíritu no sería fiel a su propia condición. De esto se sigue que una dimensión ética emerge con el asentimiento práctico a la trascendencia, y esto implica que solo tienen valor ético aquellos actos que adhieren explícitamente a la trascendencia en cuanto tal. De aquí que, en lo que atañe a la oposición entre la ética formal y la ética material de los valores, Romero defiende una doble interpretación. La ética es material en cuanto establece metas concretas para la actividad ética. Y es formal en la medida en que el imperativo ético fundamental se formula de la siguiente manera. “Obra de tal modo que la dirección de tu acto concuerde con la dirección esencial de la realidad”.²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ *Ibid.*, p. 54.

²² Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, op. cit., p. 188.

La dimensión social y ética de la humanidad requiere contraponer la experiencia del “él” o del “ella” a la experiencia del “tú”. Se debe reconocer que el otro es una persona en sí misma independientemente de las relaciones que puedan existir entre nosotros. La ética espiritual o absoluta exige que las perspectivas subjetivas tanto del “tú” como del “yo mismo” sean transformadas en la condición objetiva de un “él” o “ella”. Bajo esta determinación, un ser humano no participa en una situación que cae bajo la influencia de particulares intereses o disposiciones subjetivas. La traducción del “tú” y del “yo mismo” al “él” es sinónimo de eticidad espiritual o absoluta.

Al considerar los aspectos prácticos del ser humano, se debe tener en cuenta que, para Romero, los actos intencionales afectivos y volitivos suponen la intencionalidad cognoscitiva. Los afectos son actos emocionales y los impulsos son actos de la voluntad solo en cuanto actos de un sujeto que se enfrenta a y está rodeado por objetos. Ni lo emocional ni lo volitivo pueden crear un sujeto y destacar objetividades. Esta situación resulta en todos los casos de una facultad intencional incluida en la esfera intelectual: “El manejo lúcido de las cosas presupone la capacidad de objetivación”.²³ Este punto de vista refleja una adhesión a la tesis de Franz Brentano según la cual los fenómenos psíquicos son representaciones o se fundan en representaciones. De suerte que “la totalidad de la estructura intencional cognoscitiva –sujeto, objeto, y distancia y heterogeneidad funcional entre ambos– es indispensable y previa para la intencionalidad afectiva y volitiva”.²⁴ Tanto la voluntad como la emoción tienen que ser iluminadas en relación con los objetos a los que se orientan porque todo trato lúcido con ellos presupone una capacidad intelectual de objetivación, esto es, “la estructura sujeto-objeto, que es lo originario y aun lo único originario del hombre”.²⁵

La estructura intencional cognoscitiva implica la “faena trascendental”²⁶ de constituir el objeto a partir del flujo de un material psíquico primario en el que no se separan lo cognoscitivo, lo emocional y lo volitivo ni se oponen el sujeto y el objeto. De este complejo de

²³ *Ibid.*, p. 23 s.

²⁴ *Ibid.*, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, p. 81 s.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

estados se pasa a una objetivación cuando el sujeto se separa de él y le atribuye presencia. El yo tiene la función de dirigir la mirada a los estados, destacarlos de un trasfondo y elevarlos a la dignidad objetiva. Romero aclara que “reparar en una presencia y crearla en cuanto tal son una sola cosa”.²⁷ Asignamos presencia a los estados mediante un asentimiento que implica un momento aseverativo, esto es, mediante un acto que guarda semejanza con el juicio y que ha de calificarse como juicio implícito. Este acto señala el pasaje del mero vivir o padecer a la aprehensión en la que se afirma algo según la fórmula “eso es” o “eso está presente”. Así se constituye un objeto como pura presencia y a la vez se le confieren sus determinaciones más universales que tienen un carácter categorial y provienen de un plano trascendental. Por consiguiente, el conocimiento no se reduce a elementos sensibles sino que contiene siempre un elemento noético. Es lo que Husserl ha puesto de relieve con la noción de noema o correlato intencional al que cabe atribuir componentes ideales y proposicionales.

3. La estética operatoria

La obra principal de Luis Juan Guerrero²⁸ es *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Se desarrolla en tres tomos que se ocupan de cada una de las orientaciones, y en el “Prólogo” se lee: “La metodología inaugurada por Husserl y consumada por Heidegger, especialmente en los últimos aportes de ambos pensadores, nos da una base firme para la exposición de los problemas”.²⁹ Guerrero se refiere a la “lección magistral de Husserl”³⁰ y a “las enseñanzas decisivas de Heidegger”.³¹ Para la formulación del esquema que guía su análisis, Guerrero toma

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ Guerrero se graduó en la Universidad de Zürich en 1925 con una tesis sobre “El origen de una axiología general en la filosofía contemporánea”, que se publicó en Marburgo en 1927.

²⁹ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 13 s.

³⁰ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en tres direcciones. III Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 54.

³¹ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 66 n. 1.

de Husserl y de Heidegger la noción de horizonte trascendental dentro del cual puede ser analizada la obra de arte. Un primer horizonte trascendental circunscribe un ámbito comprensivo o contemplativo para la aparición de la obra hecha y la participación subjetiva como contemplador. Un segundo horizonte trascendental circunscribe un ámbito potencial o productivo para la puesta en obra y la participación subjetiva como creador. Y un tercer horizonte trascendental circunscribe un ámbito misional o destinatario para la obra como tarea requerida y la participación del sujeto como promotor.

El esquema tiene, pues, un primer eje tripartito: I) una estética de las manifestaciones artísticas se ocupa de una actitud de revelación y acogimiento de las obras ya producidas; II) una estética de las potencias artísticas se centra en la creación y ejecución de nuevas obras de arte; y III) una estética de las tareas artísticas tiene como tema el reclamo o promoción y el correspondiente requerimiento de futuras obras. Con este eje de análisis que gira en torno de la obra revelada, ejecutada y fomentada, y del sujeto como contemplador, creador o promotor se cruza otro eje relacionado con cuatro temas referidos a la obra de arte: A) su entonación o compenetración con la sensibilidad; B) su constitución o estructura interna; C) su instauración en el mundo de los hombres; y D) la orientación o dirección estilística que pregona. Las intersecciones de los dos ejes guían el análisis que es ilustrado con referencias a la fenomenología.³²

En la estética de las manifestaciones artísticas se analiza el modo en que el hombre acoge una obra de arte, es decir, la hace acontecer. La significación global de una obra se encuentra en estado de potencia o virtualidad, y se actualiza cuando la invitación que ofrece a la existencia humana encuentra una respuesta. Un significado se constituye en el momento en que se produce un acuerdo, pacto o connivencia entre la solicitud o llamado de la obra y la acogida del espectador. En este contexto, Guerrero afirma que “una importancia capital para los problemas del significado estético tiene el ensayo de M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*”.³³ Y retoma el tema fenomenológico del estilo para caracterizar un poder de advenimiento que caracteriza a la obra de arte como tal.

³² Un diagrama de este plan de investigación se encuentra en Guerrero, Luis Juan, *Estética de las manifestaciones artísticas*, op. cit., p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 189.

Con ello presuponemos, por un lado, obras autónomas, capaces de presentarse por sí mismas y defenderse por sí solas, y, por otro, contempladores capaces de captar a través de esas obras las líneas de los avances y retrocesos de una marcha de la historia. Y subraya que el estilo no es exclusivamente una manera de arrancar las cosas al mundo de los hombres para darles un nuevo significado en el mundo del arte, sino que también se nos revela en la manera original de estar en el mundo de cada hombre y de cada época, pueblo y cultura. La percepción estiliza porque antes hemos introducido una norma estilística en las acciones y las obras de los hombres. Por tanto, la norma estilística no proviene de un ámbito natural o ingenuo de la percepción sino de una manera de habitar el mundo, de interpretar el mundo por la mirada y el ademán corporal. Con otras palabras, nuestro mundo humano le ofrece al pintor, al escultor y al novelista los ingredientes para elaborar un estilo, y la obra de arte original devuelve esos ingredientes transfigurados en estilo.

En segundo lugar, la estética ha de operar en el seno de la creación artística transfigurando con su poder interpretativo la actividad creadora que ella estudia. Respecto del cruce de la creación con la constitución de la obra de arte, esto es de la potencia de plasmación (cruce de II con B), Guerrero se refiere a la disputa ente la tierra y el mundo y considera que el tema no debe ser interpretado en un sentido metafísico “como acontece entre los extraviados discípulos «telúricos» de Heidegger”. La interpretación debe ser trascendental porque se trata de dos polos que se determinan variadamente en el curso de la historia, y, por tanto, “el artista no crea su obra con ingredientes extraños, como serían –metafísicamente considerados– el mundo y la tierra, sino con ingredientes de raigambre artística”.³⁴ Además, respecto de la plasmación, se valoran las consideraciones de Dufrenne sobre el papel de las articulaciones eurítmicas en el lenguaje peculiar de cada género artístico, esto es, sonidos en música, colores en pintura, movimientos coreográficos en danza, palabras en literatura, y líneas y superficies en arquitectura y escultura.³⁵

En tercer lugar, la estética ha de operar en el dominio de las doctrinas del arte de todas las épocas de la historia y de todas las regiones

³⁴ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las potencias artísticas*, op. cit., p. 123.

³⁵ *Ibid.*, p. 118 s.

de la tierra. El dominio de las tareas artísticas no es protagonizado por los contempladores ni por los creadores sino por los hombres anónimos de un conglomerado cultural que “piden al arte la premonición de sus esperanzas y la rememoración de sus glorias”.³⁶ El artista creador recibe un reclamo impersonal, una suerte de obra propuesta que señala de antemano el camino a la propia puesta en obra. Un coro de voces humanas actúa silenciosamente en el fondo de la creación. Se promueven tareas artísticas en virtud de una disponibilidad de la comunidad. Esta entonación histórico-social del arte requiere una transposición de la vida en el plano imaginario, un espectáculo de la vida total del hombre, que introduce un análisis del juego y el festival. Aquí Guerrero sigue lo que denomina “un luminoso planteo de Merleau-Ponty”³⁷ en *La estructura del comportamiento* según el cual las conductas pueden ser vividas en el plano sincrético en que están regidas por los aspectos biológicos, en el plano a-movible en que gozan de estructuras más estables gracias a hábitos, y en el plano simbólico en que aparece soportes convencionales de relaciones inventadas. El nivel simbólico del juego ofrece una base para el análisis del arte.

4. Razón y tiempo

Respecto de su labor filosófica, en una “Autopresentación”, Eugenio Pucciarelli expone “los problemas que se han hecho carne en mi conciencia y que, en el curso de muchos años, no han cesado de hostigarme”.³⁸ Entre estos temas se encuentran en primer lugar la razón y el tiempo.

En el análisis de la razón, Pucciarelli distingue tres cuestiones fundamentales: la índole y estructura de la razón, la pluralidad de

tipos de razón, y la posibilidad de un enlace de los diversos tipos. La índole y estructura debe analizarse en tres planos. Ante todo, la razón es una facultad o función de conocer que opera en una pluralidad de actos como la percepción, la abstracción, la generalización, la concepción, el juicio, el razonamiento, etc. Tales funciones se presentan en un contexto psicológico de modo que se encuentran afectadas por la incidencia de la emoción y la voluntad, pero se superponen a estas influencias y perturbaciones porque pueden ser traducidas a esquemas lógicos. En segundo lugar, la razón es el conjunto de exigencias ideales relacionadas con la pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta de todo saber, esto es, el retroceso hacia la base más sólida en la que se apoyan los conocimientos. Ella puede consistir en una experiencia o en un conjunto de experiencias, o bien en ciertos principios de los cuales derivan los otros conocimientos. Por último, la razón es un sistema de categorías o conceptos fundamentales que confieren inteligibilidad a los diversos sectores de la experiencia. Hay una pluralidad de sistemas categoriales, y esto significa que la razón puede ser considerada como un género que engloba en sí una pluralidad de especies.

La razón se vale de la lógica para poner en movimiento los sistemas categoriales. Y hay múltiples lógicas, entre ellas, una lógica temporal. De manera que el tiempo no se sustrae a las redes de la lógica. La construcción de lógicas temporales implica que los instrumentos de que dispone la razón en nuestra época son infinitamente mayores que en las anteriores. Se extienden las redes de la razón porque lo que aparecía como irracional para una lógica bivalente se racionaliza en una lógica trivalente. Sin embargo, la razón se enfrenta con dos límites: el límite superior de principios que no puede demostrar como los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, y el límite inferior del dato bruto de la experiencia sensible al que solo puede conferir inteligibilidad de un modo limitado. En todo el ámbito que se extiende entre estos límites, la razón manifiesta su eficacia tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción.

Diversos tipos de razón pueden distinguirse según su estructura, su tipo de actividad, sus usos y sus campos de aplicación. Los tipos de razón pueden diferenciarse según oposiciones como pasiva y activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, entregada al conocimiento o entregada a la presión de la acción, etc. Las oposiciones no son tan radicales

³⁶ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las tareas artísticas*, op. cit., p. 16.

³⁷ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las potencias artísticas*, op. cit., p. 80.

³⁸ Pucciarelli, Eugenio, “Autopresentación” en *Escritos de Filosofía*, N° 47, 2007, pp. 281-310. En una entrevista, ante la pregunta de si se insertaría en una corriente filosófica, Pucciarelli respondió que “he cultivado en particular algunos problemas de filosofía. [...] la orientación podría decirse que está a mitad de camino entre el idealismo formal kantiano y la fenomenología de Husserl sin que pueda decir que esa es la palabra definitiva” (“Eugenio Pucciarelli”, entrevista de Antonio Emilio Castello, *Todo es historia*, N° 305, diciembre de 1992, p. 62). José Ferrater Mora ha escrito: “En general, el pensador hará bien en consultar a Pucciarelli en todo lo que requiera la aplicación del método fenomenológico” (palabras preliminares a Pucciarelli, Eugenio, *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1987).

o excluyentes como pueden aparecer en un primer momento, y se atenúan cuando se advierte que afectan al ejercicio de la función, al contexto en que se halla inserta la razón, y a la organización del sistema de categorías empleadas. También puede distinguirse una razón vital, histórica, existencial, técnica, instrumental, retórica, etc. A diferencia de lo que se sostenía en épocas anteriores, en la actualidad el concepto de razón se presenta como un género que alberga una pluralidad de especies.

La existencia de una pluralidad de tipos de razón plantea la pregunta por la unidad de la razón. Pucciarelli rechaza las interpretaciones fundadas en una antropología naturalista según la cual la razón carece de independencia y se reduce a una función inmanente a la vida y al servicio de sus necesidades primarias que operan como causas para la evolución según diversos tipos. También descarta las interpretaciones que defienden la autonomía de la razón y explican las variaciones por una capacidad de renovación de las propias estructuras según el éxito o fracaso de los conocimientos. Rechaza la posibilidad de un desarrollo autónomo ya que lo considera condicionado por el contexto individual o social. Defiende un punto de vista, inspirado en Scheler, según el cual se produce una funcionalización de los contenidos aprehendidos de modo que lo que ha sido objeto de conocimiento se convierte en órgano o función que se convierte en instrumento para la captación de sectores de la experiencia que resultaban inaccesibles desde las perspectivas anteriores.³⁹

La temporalidad es un rasgo esencial del hombre porque penetra toda la vida teórica y práctica imponiéndole un curso prospectivo inexorable. No tenemos una experiencia más universal que la del tiempo como una corriente que desborda y arrastra todo: “Se nos aparece como el hilo más recio que sostiene el tapiz de nuestra existencia y a la vez como la fuerza disolvente que acabará con ella”.⁴⁰

³⁹ Cf. Pucciarelli, Eugenio, “Husserl y la actitud científica en filosofía” en *Revista de Humanidades*, Buenos Aires, 1962, N° 2, pp. 7-41; “La razón en crisis” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 10, Buenos Aires, 1968, pp. 209-253; “Razón” en Vidal, Guillermo, Bleichmar Hugo, y Usandivaras, Raúl J. (eds.), *Enciclopedia de Psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1976, pp. 616-622; “Los avatares de la razón” en *Escritos de Filosofía*, N° 6, Buenos Aires, 1980, pp. 7-22; y “Dos vertientes de la razón histórica” en *Escritos de Filosofía*, N° 8, Buenos Aires, 1981, pp. 219-233.

⁴⁰ Pucciarelli, Eugenio, *El enigma del tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires, 2013, p. 79. Otros trabajos no incluidos en este volumen: “Tiempo y eternidad en Hegel” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad de

Pucciarelli se ha ocupado de los marcos conceptuales para la comprensión del tiempo y observa que el esfuerzo por tornarlo inteligible se ha realizado desde puntos de vista ofrecidos por el cosmos, la vida, la conciencia, la existencia y el espíritu. Por estas vías se atribuye al tiempo los caracteres de los procesos dentro de los cuales se manifiesta, de modo que distintos dominios de la experiencia proporcionan predicados que ofrecen imágenes heterogéneas del tiempo.

La conciencia tiene el privilegio de que en ella se dan las experiencias relativas al tiempo. Aquí Pucciarelli analiza las posiciones que atribuyen el origen de nuestra representación del tiempo a los contenidos de la conciencia y a los actos, y se ocupa de los análisis de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo tanto en sus primeras formulaciones como en las investigaciones tardías que giran en torno del presente viviente. Asimismo, analiza la multiplicidad de tiempos que Scheler distingue junto con su hipótesis de un único tiempo en la metafísica del período final. Respecto de la relación entre tiempo y existencia se ofrecen a la consideración los esfuerzos de Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty.

Un hilo conductor que guía la meditación de Pucciarelli reside en la afirmación de que el tiempo es en sí mismo inasible e impensable. No es posible visualizar directamente el tiempo, y por eso es necesario recurrir a diversas conceptualizaciones que provienen de los distintos dominios de la experiencia. Así, el tiempo se carga con predicados atribuibles a los procesos en los cuales se manifiesta. Y por eso nos encontramos ante imágenes heterogéneas del tiempo. Puesto que no es posible distinguir y caracterizar las diversas especies de tiempo prescindiendo de los procesos que se asocian con ellas, Pucciarelli considera correcto hablar de temporalidades propias de cada tipo de proceso y caracterizarlas por la continuidad o discontinuidad, la aceleración o retardo, y la periodización

Morón, 1971, N° 2, pp. 9-18; “Tiempo y eternidad en Spinoza” en *Homenaje a Spinoza*, Buenos Aires, 1977, pp. 199-205; “Tiempo y lenguaje” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1978, N° 1, pp. 165-189; “La ambigüedad del tiempo en el mito” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1979, N° 3, pp. 227-244; “Las expresiones temporales y sus compromisos filosóficos” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1979, N° 5, pp. 189-210; “El instante y el tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1981, N° 7, pp. 195-210; “El hombre y el tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1983, N° 12, pp. 21-28; y “Borges y las metáforas del tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1993, N° 23-24, pp. 253-272.

natural o convencional. Y esto plantea el problema de la unidad del tiempo frente a esas plurales y variadas temporalidades. La cuestión es enfocada desde el punto de vista de los diferentes estratos de la persona cuyo cuerpo propio exhibe también las dimensiones de lo orgánico y lo físico. Hay una escala jerárquica en que los niveles más elevados asimilan e integran los niveles inferiores. Puesto que las temporalidades de los sistemas menores se integran en una unidad superior sin ser aniquiladas, es posible compatibilizar la pluralidad con el surgimiento de una unidad superior. Así emerge una teoría jerárquica del tiempo que le asigna una estructura de niveles superpuestos.

5. Ética y metafísica

Ética y metafísica están íntimamente enlazadas en el pensamiento de Jacobo Kogan a través de su reflexión en torno del problema de la libertad, es decir, de su intento, respecto del ser humano, de “delimitar con la mayor precisión en qué medida es tan solo naturaleza, en el sentido de un ser determinado por fuerzas heterónomas, y cuál es la esfera en que puede pretender, fundadamente, que es libre autor de sí”.⁴¹ Por un lado, el problema central de la ética concierne a la pretensión de formular un juicio moral y además, puesto que es un presupuesto necesario de esta formulación, tiene que ver con la convicción de la libertad propia y ajena. Por otro lado, en su sentido amplio, la metafísica tiene que ser considerada como una respuesta a la pregunta por aquello en que consiste la verdadera realidad. Esta verdadera realidad se asocia también con la libertad. Por tanto, el problema ético y el problema metafísico no pertenecen a ámbitos separados.

Tenemos conciencia de la responsabilidad por lo que hacemos, y adoptamos sin excepciones en la práctica el supuesto de que el ser humano es imputable por sus acciones porque es libre para decidirse por una u otra acción. Las ciencias objetivas del hombre no pueden proporcionar una explicación de los fundamentos de la ética. Por un lado, la sociología puede mostrarnos que hay valores fundamentales que rigen para todas las comunidades conocidas porque ninguna cultura deja de calificar negativamente el asesinato, la

mentira indiscriminada y el robo dentro de la sociedad en que vive, la violencia sexual, o la amenaza a la vida sin una justificación socialmente aprobada. Por el otro, la psicología puede mostrar que el ser humano se diferencia de los monos porque tiene sentimientos o exigencias éticas. Pero fundamentar la ética no es basarse en la observación exterior de la conducta humana en razón de que el juicio o el problema moral acontecen en la esfera interior de la conciencia. La pregunta acerca de si el sentimiento que determina nuestro impulso es algo que procede de nuestro verdadero yo o es una fuerza ciega no puede ser contestada por una investigación externa. La experiencia ética solo resulta accesible en la interioridad, y se debe tener en cuenta que hay una dualidad radical en el interior de la conciencia porque la conciencia de sí desdobra al hombre. Nos encontramos con una contraposición en nuestra misma interioridad entre el yo que tiende a obrar y el yo que observa y juzga. Somos sujetos y objetos de nosotros mismos: “Es preciso averiguar lo que en el fondo entendemos por bien, [...] porque sabiéndolo no desearemos obrar mal; he aquí el sentido profundo de la identificación del saber y el bien en la filosofía de Sócrates”.⁴²

El acceso al ámbito metafísico está indisolublemente ligado, según Kogan, a la filosofía trascendental. Toda metafísica que no esclarece primero el ser del sujeto se halla en el aire con respecto al objeto. Prescindir del sujeto trascendental significa perderse en abstracciones por la falta de un punto de apoyo. La filosofía trascendental muestra que un abismo de sentido separa la conciencia de las cosas, y posibilita el acceso a la realidad en sí que somos nosotros. Es significativo que ponga de manifiesto el modo en que la idea del hombre como ciudadano de dos mundos resurge transformada en N. Hartmann. La libertad no consiste en negar la determinación sino en añadir otra determinación nueva a las ya existentes. En cada estrato de lo real comienzan nuevas categorías sin que podamos construir una transición continua de un estrato a otro. El estrato de lo orgánico se eleva sobre el reino de lo material, y, en una sobreconformación, acoge en sí las formaciones del estrato inorgánico y les da una forma más alta. Y la posibilidad de algo nuevo se incrementa cuando el estrato de lo psíquico se eleva sobre el estrato de lo orgánico y el estrato de lo espiritual sobre el estrato de lo

⁴¹ Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 107.

⁴² *Ibid.*, p. 64.

psíquico en una relación de sobreconstrucción que solo acoge una parte de las categorías del estrato inferior. Así, la libertad del ser humano consiste en llevar los valores ideales de la ética al terreno de la realidad social histórica añadiendo a los determinismos existentes el determinismo de la persona.

Las referencias a Heidegger se asocian con una crítica. Según Kogan, el temple de ánimo del Dasein es una vivencia que solo cobra sentido para el que la piensa. Por eso no es una profundización del sujeto sino su objeto. No se puede identificar el sentimiento de la vida, es decir, la pura inmanencia, con la interpretación de la vida que se sustrae a esa inmanencia: “Abrir un mundo, proyectar el sentido de la realidad, iluminar los entes, es siempre intencional, referencial, como es intencional todo pensar, ya sea que se piense con la inteligencia consciente, como Husserl, o se «comprenda» a través de una *Stimmung*, de un *sentir* intencional, como quiere Heidegger”.⁴³ Kogan procura cambiar el signo del enfoque de Heidegger porque el arte no descubre la verdad del ser sino el sentir que el ser humano anhela. No es posible una ontología del arte porque el arte no remite a lo que es sino que instituye un modo de sentir inédito del que se tiene una experiencia por medio de la imaginación. El sentimiento que está en juego es un sentimiento específicamente distinto de aquellos que se vinculan con los sucesos reales. El arte, según Kogan, “produce, elabora, construye, conjuga intensidades de vida y de armonía por medio de la actividad de la conciencia en el plano de la fantasía”.⁴⁴

Kogan sostiene que la filosofía trascendental ofrece “un punto de partida firme para una metafísica sólida”.⁴⁵ La metafísica que rechaza la fenomenología husserliana es, al igual que en la filosofía kantiana, la metafísica especulativa. La facticidad contingente es el tema de la metafísica. Kogan subraya que la metafísica husserliana, cuyo tema es la facticidad, es una metafísica de la vida concreta y de la experiencia. Su interpretación pone énfasis en el papel de la hyle sensible en virtud de la cual el yo es afectado y abordado por el mundo. Por tanto, la conciencia fenomenológica se diferencia de la

⁴³ Kogan, Jacobo, *Literatura y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía*, op. cit., p. 119 s.

conciencia trascendental kantiana y del cogito cartesiano porque no es un dominio independiente de la experiencia vital: “El descuido de este elemento fundamental es lo que ha llevado a ver en la fenomenología un intelectualismo abstraído de la realidad, interpretación que falsea uno de los propósitos esenciales de la doctrina”.⁴⁶

El mundo de la vida imprime a la fenomenología un giro netamente metafísico en vinculación con el cual la vida de la humanidad y de su historia asume la función de lo absoluto y de lo divino. Kogan destaca que, según Husserl, la existencia humana tiene una realidad metafísica que confluye con las experiencias éticas de modo que la fenomenología deja de ser una reflexión teórica y se convierte en la conciencia viva de la humanidad. Y señala que la ética de Husserl parte de la estimación emotiva, pero se diferencia de la de Scheler porque considera que el conocimiento del valor no se obtiene con anterioridad a su significado racional. Si bien no es una actividad intelectual, la valoración requiere una comprensión del sentido del valor sin la cual no es posible una adhesión libre: “Scheler y Hartmann se conforman con señalar en el objeto valioso el fenómeno o el carácter del valor; al destacar Husserl la índole teleológica de este confiere a la axiología una base metafísica y con ello da solidez a la obligación moral”.⁴⁷

6. Filosofía e historia

Central en el pensamiento de Adolfo P. Carpio es la idea de que la historia de la filosofía solo puede presentarse como una anarquía si se considera que la filosofía es un sistema proposicional que tiene que coincidir con la realidad objetiva. Si la realidad es una y la verdad es coincidencia, solo puede haber una filosofía verdadera. La idea de anarquía está unida al punto de vista objetivo y teórico sobre la filosofía. Carpio vincula su análisis con un planteo trascendental. La filosofía anterior a Kant parte del supuesto de un objeto independiente de toda relación constitutiva con el conocimiento. Como este punto de vista conduce al escepticismo respecto de las posibilidades de conocer ese objeto independiente, la revolución co-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 258. Kogan es autor de una breve obra de introducción: *Husserl*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

pernicana de Kant significó preguntar por las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos. Análogamente, si la historia de la filosofía solo ofrece una anarquía de sistemas, se cae en un escepticismo filosófico. Por tanto, es necesario preguntar por las condiciones de posibilidad de la multiplicidad de los sistemas. De ahí que se pregunta cómo ha de entenderse la verdad, para que la pluralidad de las filosofías quede ontológicamente fundada. La respuesta se encuentra en el hecho de que el tema de la filosofía no es un ente sino que ella lleva a conceptos el horizonte de la comprensión del ser, es decir, el ámbito a partir del cual se puede hablar de entes o de objetos. La verdad para la filosofía significa el desvelamiento del ser y no una relación entre un sistema de proposiciones y un sistema objetivo u óntico de entes: “Entonces desaparece la condición de posibilidad para que pueda hablarse de «anarquía»; *la anarquía misma se desvanece*”.⁴⁸

En las reflexiones de Carpio, la consideración de la historia de la filosofía corre paralela con el énfasis en la decisión radical inherente a la libertad. Sabemos que solo se alcanza la condición humana mediante el acontecer que, partiendo del ente, lo trasciende en dirección a un horizonte de sentido. Así, la libertad tiene un anverso en la liberación del ente y un reverso en la resolución para el ser. Carpio subraya el papel de la resolución como la decisión fundamental del filósofo que en el acto de su trascender abre un horizonte de sentido. La libertad no es una relación intramundana, sino “el fundamento de la des-ligación por la cual el hombre se desprende de los entes y se ob-liga al ser, la proyección misma del *Dasein* hacia el mundo: el vuelo del alma de que Platón habla en el *Fedro*”.⁴⁹ La reducción o liberación del ente y la construcción o reconducción hacia el ser requieren como tercer momento una destrucción de los encubrimientos del sentido del ser producidos por la tradición filosófica. No se trata de la aniquilación de la historia de la filosofía sino de la oposición al mero relato de un pasado que no se puede repetir creativamente.

Carpio subraya que, cuando se acude a la historia de la filosofía, no se busca historia sino filosofía. El concepto de filosofía guía la

⁴⁸ Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, p. 410.

⁴⁹ Carpio, Adolfo P., *El filósofo en el mundo de hoy*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008, p. 135.

investigación histórico-filosófica, y esta indagación, a su vez, contribuye a enriquecer la noción que nos formamos sobre la disciplina. Se trata de un aspecto, según Carpio, del círculo hermenéutico. A diferencia del historiador de la literatura que no necesita ser él mismo un literato, el historiador de la filosofía solo puede llevar a cabo su tarea en la medida en que filosofa. Hay una identidad entre la historiografía filosófica y el filosofar presente porque el historiador no hace otra cosa que reiterar y renovar la exposición primera que ha efectuado el filósofo del pasado.

Carpio se refiere a la aparición del historicismo dentro de las ideas contemporáneas como “una de las corrientes más fecundas y originales”, pero también alude a “la casi irrefrenable tendencia”⁵⁰ de este punto de vista a caer en el relativismo. Rechaza un historicismo extremo porque la explicación del nacimiento de una doctrina, con independencia de las razones alegadas, enfrenta la cuestión de la verdad de esa concepción. Afirma que “la verdad puede convertirse en patrimonio común del curso entero de la historia de la filosofía, como quiso Hegel y como quiere tal vez, en el fondo, todo buen historicismo, pero sin que ello implique necesariamente una tesis hegeliana o historicista”.⁵¹ Como rasgo positivo del historicismo, advierte el aprecio por otras épocas y pueblos y por la legitimidad de sus productos históricos. Como aspecto negativo, encuentra la condena a una existencia perecedera e inestable en que la verdad queda amenazada porque, en una exacerbación de la historicidad, se destruye todo punto firme. Así, la filosofía se convierte en un producto del devenir y quien la estudia gira de doctrina en doctrina como si estuviera en un círculo infernal. Carpio observa que “vivimos hoy la relatividad histórica, la irrestañable e indetenible variación histórica con una violencia que el historicismo no conoció”.⁵²

Carpio subraya que la historia de la filosofía como disciplina filosófica es la creación de Hegel, pero la conclusión de su análisis del historicismo en la versión hegeliana es que esta nos enfrenta con un simulacro de historia porque reitera en el tiempo el despliegue intemporal de la Idea absoluta de modo que el filósofo queda sacrifi-

⁵⁰ Carpio, Adolfo P., *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967, p. 55.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 64.

⁵² Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 12.

cado a ella. Desaparecen lo inesperado, lo imprevisible y lo creador porque todo está dado en el punto de partida como una posibilidad que se actualiza ulteriormente. En su valoración de la teoría diltheyana, Carpio señala que Dilthey, de modo semejante a Hegel, cierra la historia de la filosofía con una filosofía de la filosofía que, como superfilosofía o metafilosofía se coloca por encima de la historia y clausura todas las concepciones anteriores. La tipología diltheyana de las concepciones del mundo se coloca fuera de la historia y limita la creatividad histórica restringiéndola a las tres modalidades fundamentales. Su filosofía de la filosofía recae en una ontología esencialista que se despliega de tal modo que la historia de la filosofía no es otra cosa que la repetición de tipos que constantemente reaparecen. Si bien afirma la variedad de la vida, Dilthey establece una limitación con su concepción de la uniformidad de la naturaleza humana y de sus tipos. Dilthey no ha logrado someter la noción de vida a una adecuada consideración temática. Así, cae en una actitud esteticista o estético-contemplativa que goza con el espectáculo de la historia y de la vida humana: “Así como Hegel terminaba la historia de la filosofía con la reconciliación absoluta de la Idea consigo misma, en Dilthey aparece [...] la misma aspiración a colmar una ruptura y dar término a la historia filosófica”.⁵³

Si Hegel nos ofrece un simulacro de historia y Dilthey hace depender la comprensión de la historia de la filosofía de categorías de la vida que no pueden ser explicadas, es necesario un análisis más hondo de la cuestión que tenga en cuenta los supuestos que subyacen a las teorías examinadas. El esclarecimiento de una radical diferencia entre ciencia y filosofía mediante una discriminación de sus respectivas verdades tiene que posibilitar un nuevo modo de acceso al problema del sentido de la historia de la filosofía. Es necesario un examen de la estructura de la existencia humana, de su desnudo “que” (*Dass*), que la filosofía hegeliana encubre y desdeña y que la filosofía de Dilthey no puede aprehender conceptualmente. De este modo Heidegger pasa a ocupar un lugar fundamental en el análisis.

⁵³ *Ibid.*, p. 164.

7. Ética y axiología

Ricardo Maliandi se ha ocupado de la ética material de los valores, particularmente en las versiones de Scheler y N. Hartmann. Dos preocupaciones constantes han atraído fundamentalmente su atención: el problema de la fundamentación y el problema de la conflictividad. Ha considerado que el intuicionismo que caracteriza la ética axiológica es insuficiente para una fundamentación rigurosa, pero no ha descuidado las múltiples sugerencias contenidas en el análisis sobre relaciones conflictivas entre valores. Esto lo llevó a buscar una fundamentación ética no-intuicionista en la que ocupa un lugar importante el problema de los conflictos.

En la primera mitad del siglo pasado, la ética material de los valores fue uno de los modos más sobresalientes de plantear los problemas morales. Luego sobrevino el rechazo del objetivismo axiológico defendido por Scheler y Hartmann sobre todo en virtud de las críticas de la filosofía de la existencia y el neopositivismo, que coincidían en rechazar toda filosofía de los valores. La ética material de los valores se desmoronó porque el recurso a la aprehensión emocional e intuitiva de los valores resultaba insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de los principios morales. No obstante, Maliandi destaca dos graves falacias en estas críticas: 1) la pretensión de que el desmoronamiento refutaba para siempre todo intento de fundamentación ético; y 2) la falta de discriminación entre los elementos intuicionistas impugnables y los aportes que la ética material de los valores ofrecía por su aguda penetración de los fenómenos morales.

La primera falacia se muestra con el desarrollo ulterior de los estudios éticos que vuelven sobre el problema de la fundamentación. Y la segunda falacia pasa por alto que, más allá de la fallida propuesta de fundamentación, la ética material de los valores comprende esfuerzos exploratorios originales que no se pueden olvidar. Por eso Maliandi consideraba que esos esfuerzos debían ser considerados fuera del marco intuicionista y que era necesario reintroducir la ética material de los valores en el escenario de las controversias éticas. Afirmaba que el tema de los valores no se ha agotado ni es un pseudoproblema. No se han explorado suficientemente los posibles aportes de la filosofía de los valores para una mayor comprensión del aspecto valorativo en el fenómeno de la moralidad. En este sentido, la ética material de los valores descubrió aspectos y matices

de la problemática ética que no se volvieron a considerar con posterioridad. Ante el renacimiento de la filosofía práctica, Maliandi estimaba que era oportuna una revisión de esta ética a los efectos de rescatar posibles aportaciones. Entre estas se encontraban, por ejemplo, la idea de la referencia de la valoración moral a la extramoral y la clasificación de los diversos conflictos axiológicos.

Es necesario subrayar dos cuestiones respecto de la ética scheleriana. En primer lugar, la afirmación de que existen intuiciones axiológicas no es necesariamente equivalente a la afirmación de que ellas son suficientes para fundamentar la ética. Se puede afirmar la existencia de intuiciones axiológicas y a la vez afirmar que ellas no bastan para la fundamentación. El hecho de que las intuiciones difieran de un sujeto a otro no es una prueba de que no haya en absoluto intuiciones correctas. Y si se llegara a probar que no hay tales intuiciones, esto no descalificaría los análisis schelerianos de los fenómenos morales porque ellos podrían ser válidos desde otras perspectivas.

Maliandi se detiene en el análisis de la conflictividad en Scheler. La jerarquía axiológica unilineal no contempla la posibilidad de que dos o más valores se enfrenten dentro de una equivalencia jerárquica. Scheler refiere lo trágico a relaciones conflictivas entre valores, es decir, a un antagonismo entre portadores de altos valores positivos. Es un conflicto entre valores positivos y sus portadores. Así, el héroe trágico aprehende un valor superior a los que rigen en su comunidad, ve más allá y por eso prefiere valores que no aparecen como superiores sino como un atentado a los valores vigentes. Tanto el héroe como quienes lo combaten actúan moralmente porque la moralidad consiste en la coincidencia del valor preferido con el valor intentado. El reconocimiento del héroe solo será posible cuando sus valores se hayan convertido en una moral vigente. Su no-reconocimiento implica una culpa que no es moral sino trágica o inocente. Maliandi subraya que *el conflicto se explica por deficiencias del conocimiento axiológico, es decir, por ilusiones del preferir*. Si el medio social tuviera una perfecta capacidad de preferir, no habría conflictos ni héroes trágicos. Insiste en que esto supone la existencia de una jerarquía unilineal. Para una concepción más adecuada del conflicto es necesario avanzar al otro gran representante de la ética material de los valores que discrepa con esta manera de preferir.

Respecto de N. Hartmann, Maliandi considera que sus análisis de la conflictividad “pueden y deben ser considerados como uno de los

más relevantes aportes de la ética material de los valores”.⁵⁴ Las antinomias ocupan en la ética hartmanniana un lugar central y decisivo porque el conflicto entre valores no se debe, como para Scheler, a una deficiencia en el conocimiento. No es un problema gnoseológico sino un problema ontológico porque lo conflictivo es inherente a la estructura del mundo axiológico. El conflicto moral implica un antagonismo entre valor y valor, y no entre valor y desvalor, de modo que el acento es axiológicamente positivo de ambos lados de la opción. Solo se puede obedecer a uno de los valores y lesionar al otro. Así, el ser humano está constantemente colocado ante la necesidad de resolver conflictos axiológicos y su destino es no poder escapar a la culpa. Maliandi señala que el elemento antinómico en Hartmann “representa a nuestro juicio un aporte decisivo para toda ulterior investigación de los problemas éticos. No se puede prescindir de él sin amputar uno de los caracteres más sobresalientes del fenómeno moral: la conflictividad”.⁵⁵

En sus trabajos ulteriores ha ejercido una decisiva influencia sobre el pensamiento de Maliandi la pragmática trascendental y la ética del discurso de Karl-Otto Apel que proporciona una nueva fundamentación apriorística, pero no-intuicionista de la ética. Maliandi procura un acercamiento entre las éticas de Hartmann y Apel a través de una adecuación de la estructura conflictiva del ethos según el primero a la fundamentación reflexiva pragmático-trascendental sostenida por el segundo. El punto de vista apriorístico, que comparten los dos pensadores a pesar de sus múltiples diferencias, le ha permitido efectuar una defensa del universalismo contra la acentuación unilateral de la diferencia. La última obra de Maliandi sobre la ética convergente se ajusta en sus tres partes⁵⁶ a la inspiración de N. Hartmann que distinguía tres etapas en la indagación filosófica. La primera etapa fenomenológica es el fundamento imprescindible para tener la certeza de atenerse a los hechos; el segundo paso aporético es el de un pensamiento problematizador que

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁵ Maliandi, Ricardo, “La estructura antinómica en la *Ética* de Nicolai Hartmann” en *Dianoia*, 1969, vol. XV, N° 15, p. 77.

⁵⁶ Cf. Maliandi, Ricardo, *Ética convergente. Tomo I. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010; *Tomo II. Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011; *Tomo III. Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.

intenta ser fiel al problema, y la tercera etapa es la de una teoría que no equivale a un sistema o doctrina sino que consiste en un avance en la búsqueda de soluciones. Respecto de la primera etapa, Maliandi considera que “el método fenomenológico constituye siempre un recurso imprescindible al menos, como sostenía Hartmann, al comienzo de una investigación para tener presentes los datos y no contrariarlos en las ulteriores operaciones”.⁵⁷

⁵⁷ Maliandi, Ricardo, *Fenomenología de la conflictividad*, op. cit., p. 66.

Bibliografía

- Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.
- Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.
- Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.
- Carpio, Adolfo P., *El filósofo en el mundo de hoy*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008.
- Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- Carpio, Adolfo P., *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967.
- Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en sus tres direcciones*, Buenos Aires, Losada, 1956-1967.
- Kogan, Jacobo, *Literatura y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971.
- Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- Maliandi, Ricardo, *Ética convergente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010-2013.
- Maliandi, Ricardo, “La estructura antinómica en la *Ética* de Nicolai Hartmann” en *Dianoia*, 1969, vol. XV, N° 15.
- Pucciarelli, Eugenio, “Autopresentación” en *Escritos de Filosofía*, N° 47, 2007,
- Pucciarelli, Eugenio, “Dos vertientes de la razón histórica” en *Escritos de Filosofía*, N° 8, Buenos Aires, 1981, pp. 219-233.
- Pucciarelli, Eugenio, *El enigma del tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires, 2013.
- Pucciarelli, Eugenio, “Husserl y la actitud científica en filosofía” en *Revista de Humanidades*, Buenos Aires, 1962, N° 2, pp. 7-41
- Pucciarelli, Eugenio, “La razón en crisis” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 10, Buenos Aires, 1968, pp. 209-253.

- Pucciarelli, Eugenio, "Los avatares de la razón" en *Escritos de Filosofía*, N° 6, Buenos Aires, 1980, pp. 7-22.
- Pucciarelli, Eugenio, *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1987.
- Pucciarelli, Eugenio, "Razón" en Vidal, Guillermo, Bleichmar Hugo, y Usandivaras, Raúl J. (eds.), *Enciclopedia de Psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1976, pp. 616-622.
- Romero, Francisco, *Filosofía contemporánea. Estudios y notas*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1938.
- Romero, Francisco, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1949.
- Romero, Francisco, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.
- Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

Filosofía y americanismo en Francisco Romero y Rodolfo Kusch

DRA. CLARA RUVITUSO

(UNIVERSIDAD DE ROSTOCK, ALEMANIA)

Recibido el 11 de noviembre de 2016 - Aceptado el 14 de febrero de 2017



Clara Ruvituso es socióloga por la Universidad Nacional de La Plata y Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Rostock. Fue becaria del DAAD y miembro del Colegio de Graduados “Contactos culturales y discursos científicos” de la Sociedad Alemana de Investigación (DFG). Actualmente es docente e investigadora del área de Ciencias Políticas en la Universidad de Rostock. Sus trabajos de investigación han indagado la historia universitaria, el pensamiento filosófico, la recepción del pensamiento alemán en América Latina y la circulación de saberes con Europa.

RESUMEN: Las obras ensayísticas y las trayectorias intelectuales y políticas de Francisco Romero y Rodolfo Kusch representaron formas contrapuestas en la construcción del americanismo en la filosofía argentina. En el contexto del primer peronismo –con fuertes rupturas y reacomodamientos en el campo intelectual– la crisis de posguerra y la renovada búsqueda de identidad a nivel nacional y continental, los ensayos *La filosofía en América* de Romero (1952) y *La seducción de barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* de Kusch (1953) aparecen como paradigmáticos en las disputas al interior del campo filosófico. En el presente trabajo interpelaremos estos ensayos en la articulación de los itinerarios académicos de sus autores, sus opciones políticas y discursivas dentro de las disputas sobre la función de la filosofía en América.

PALABRAS CLAVE: Rodolfo Kusch, Francisco Romero, campo filosófico, americanismo

ABSTRACT: The essayistic works and the intellectual and political trajectories of Francisco Romero and Rodolfo Kusch represented opposing forms in the construction of Americanism in Argentinian philosophy. In the context of the first Peronism - characterised by strong ruptures and rearrangements in the intellectual field - the post-war crisis and the renewed search for a national and continental identity, the essays *La filosofía en América* by Romero (1952) and *La seducción de barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* by Kusch (1953) appear as paradigmatic in disputes within the philosophical field. In the present paper I address these essays in the articulation of the academic itineraries of the authors and their political and discursive options within the disputes about the function of philosophy in the Americas.

KEYWORDS: Rodolfo Kusch, Francisco Romero, philosophical Field, Americanism

Introducción

Llegando a la década de 1940, el filósofo argentino Francisco Romero mitificó con su famoso diagnóstico de la “normalización”¹ filosófica lo que se suponía debía ser el afianzamiento y profesionalización de la joven tradición filosófica latinoamericana. Esta posición optimista abrió una serie de interrogantes entre los filósofos latinoamericanos, enfrentados a la colosal tradición filosófica europea

¹ La primera mención de Romero a la “normalización” filosófica fue hecha según Zea en un “pequeño pero jugoso ensayo” denominado “Sobre la filosofía iberoamericana” de 1940. Cobró resonancia en el debate filosófico latinoamericano con la publicación del libro *Sobre la filosofía en América* de 1952. Cf. Zea, Leopoldo, “Romero y la normalidad filosófica” en Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel /Frondizi, Risieri (Eds.), *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, p. 171.

y a su completa desconexión de los círculos reconocidos en la producción de “filosofía”. En el clima americanista y antipositivista de mitad de siglo, enmarcado por la crisis de Occidente, la influencia del circunstancialismo orteguiano y el existencialismo heideggeriano, filósofos desde los extremos del continente -de México a Argentina- se preguntaron por la “autenticidad” de la filosofía americana e incluso por la “posibilidad” de su propia existencia. ¿Cómo era posible concebir filosofía y americanismo? ¿Podían pensarse características específicas de la filosofía americana? ¿Cómo podía entonces concebirse la relación de lo universal con lo particular?

En contraposición al campo de la literatura –con fuerte raigambre nacional y continental– y a mitad del siglo XX con un incipiente reconocimiento a nivel mundial,² tanto los filósofos latinoamericanos como los españoles se encontraban en una absoluta “periferia” en relación a los “centros” de producción filosófica de Francia, Alemania e Inglaterra.³ Si el discurso filosófico occidental se caracterizaba, siguiendo a Pierre Bourdieu, por su pretensión universalista y la jerarquía de textos “consagrados”,⁴ América Latina, en contraposición, apenas contaba con filósofos y sistemas de pensamiento reconocidos a nivel continental y mucho menos en Europa o Estados Unidos.

Esta condición periférica de los filósofos latinoamericanos los enfrentó a una serie de interrogantes y tareas específicas. Por un lado, la recepción de la filosofía europea, especialmente la alemana, implicó una operación de traducción, publicación y comentario de textos de enorme envergadura, que implicaba a su vez interpretaciones

y debates propios.⁵ Al mismo tiempo, la construcción de una historia de las ideas americanas que pudiera afianzar la conciencia de una tradición propia y original en el pensamiento filosófico latinoamericano afianzó la tradición ensayística en búsqueda de “identidad” y “autenticidad”.

En Argentina, luego de la primera visita de Ortega y Gasset en 1916, de la Reforma Universitaria de 1918 y de una serie de viajes intelectuales de entreguerras, el desarrollo de los estudios filosóficos académicos se consolidó con fuerte raigambre alemana. Luego de un período de apertura de cátedras y consolidación disciplinaria y de redes intelectuales formadas en el clima de la reforma, una verdadera “explosión” de los estudios filosóficos se dio durante el conflictivo contexto del primer peronismo (1946-1955). La aparición de revistas especializadas dentro y fuera de la universidad, el debate en torno a Heidegger y la pregunta por la identidad americana en la filosofía caracterizaron esta etapa de consolidación del campo filosófico argentino. En ese contexto, la joven editorial Raigal⁶ dedicó sus primeras publicaciones filosóficas a las obras de dos filósofos porteños: en 1952 apareció *Sobre la filosofía en América* de Francisco Romero, un año más tarde *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* del joven Rodolfo Kusch. Ambos hijos de inmigrantes, formados en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de intensa formación germanista, estaban alejados de los ámbitos académicos oficiales del peronismo y eran cercanos a los intelectuales opositores de *Sur*. Sus

² El otorgamiento del Premio Nobel de Literatura a Gabriela Mistral en 1945 abrió el camino de reconocimiento de la literatura latinoamericana a nivel mundial, preparando el denominado *boom* de los años sesenta y setenta. Cf. Klengel, Susanne, *Die Rückeroberung der Kultur. Lateinamerikanische Intellektuelle und das Europa der Nachkriegsjahre (1945-1952)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.

³ Gil Villegas analizó el caso de Ortega y Lukács como “outsiders” de los centros de producción consagrados, así como las implicancias de escribir desde una condición periférica. Cf. Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996. Trabajos actuales han comparado las periferias filosóficas africanas y latinoamericanas y los aspectos raciales y de género que implican la segregación internacional en el campo filosófico. Cf. Santos-Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como un lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010 y Yancy, Georg (ed.), *Reframing the practice of philosophy. Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

⁴ Cf. Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.

⁵ Los trabajos sobre la recepción de la filosofía alemana en Argentina sobre Kant, Carl Schmitt y Heidegger han coincidido en destacar la productiva y heterodoxa producción filosófica local en torno a autores extranjeros como “figuras conceptuales”, destacando las diferentes funciones de la recepción como una tarea original. Cf. Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1992; Dotti, Jorge, *Carl Schmitt en Argentina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2000 y Ruvituro, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid/Berlín, Iberoamericana/Vervuert, 2015.

⁶ Dirigida por el diputado radical, abogado y pedagogo Antonio Sobral, la editorial Raigal –siguiendo las memorias de Félix Luna– “se apoyaba en algunos radicales que pusieron dinero para echarla a andar, y formaba su red de distribución decenas de jóvenes militantes en todo el país, una infraestructura perfecta para una iniciativa como ésta. Analizando con un poco de profundidad el tema, yo diría que Raigal se correspondía con la revista *Imago Mundi* que había fundado más o menos en esa época José L. Romero: estructuras para servir de apoyo a los elencos de recambio que se harían cargo de diversos sectores de la vida argentina cuando cayera Perón.” Luna, Félix, *Encuentros a lo largo de mi vida*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

obras y trayectorias representaron, sin embargo, dos formas radicalmente opuestas de enfrentar el discurso y la práctica de la filosofía y el americanismo. Producidos en un contexto de rupturas y reacomodamientos del campo intelectual y académico argentino, la crisis de posguerra y la renovada búsqueda de identidad a nivel nacional y continental, los ensayos de Romero (1952) y Kusch (1953) aparecen como paradigmáticos en la construcción del “americanismo” en la tradición filosófica argentina de mitad del siglo XX. En la presente comunicación interpellaremos estos ensayos en la articulación de los itinerarios académicos de sus autores, sus opciones políticas y discursivas dentro de las disputas sobre el “americanismo” en el campo filosófico.

Francisco Romero: americanismo occidentalista en busca de la “normalidad” filosófica

Cuando Francisco Romero (1891-1962) publicó *Sobre la filosofía en América* en 1952, ya era un filósofo reconocido a nivel continental. Una inusual trayectoria lo había llevado a abandonar la carrera militar en 1930 para dedicarse “por entero” a la filosofía, guiado, según sus propias palabras, por su “maestro” el médico y filósofo reformista Alejandro Korn.⁷ Romero se dedicó a la filosofía de manera exclusiva convirtiéndose en el sucesor de Korn en la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la UBA y también en profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata. Durante esa primera etapa, fue co-fundador de instituciones y espacios de difusión y producción del pensamiento filosófico como la *Kant Gesellschaft* en 1929 y el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) en 1930. A partir de 1938 se transformó en director de la prestigiosa Biblioteca Filosófica de la editorial Losada. Estos espacios fueron centrales para la apertura de sus redes y funcionaron como espacios de contención

⁷ Romero nació en Sevilla en 1891, a la edad de 13 años emigró con su padre a la Argentina y la familia completa se instaló en Buenos Aires en 1906. Convertido en ciudadano argentino, entró en el Colegio Militar de la Nación en 1910 y en 1915 -paralelo a su exitosa carrera militar- se anotó en el Doctorado de Letras en la FFyL de la UBA. Este acontecimiento cambió el rumbo de la carrera del “capitán” Romero: en la FFyL conoció al médico y profesor de filosofía Alejandro Korn, a quien consideró su principal “maestro” y por cuyo pedido se retiró del ejército en 1930. Cf. Speroni, José Luis, *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivern, 2001.

de muchos intelectuales alejados de las cátedras durante el primer peronismo (1946-1955). La red intelectual internacional de Romero se nutrió especialmente de la generación de intelectuales españoles y latinoamericanos que habían comenzado una espectacular labor de traducción e interpretación de la tradición alemana inaugurada por José Ortega Gasset en la *Revista de Occidente*. Entre sus más cercanos estaban exiliados republicanos como José Gaos y José Ferrater Mora, los mexicanos Leopoldo Zea y Alfonso Reyes, los peruanos Francisco Miró Quesada y Alberto Wagner de Reyna y el uruguayo Arturo Ardao. Alejado de la universidad entre 1946 y 1955 como opositor al peronismo,⁸ Romero publicó durante ese período la mayoría de sus libros y artículos, fundó y dirigió la revista *Realidad* (1947-1949) y se mantuvo activo en círculos ligados a *Sur* y el CLES. Según sus propias declaraciones, ese fue el período más productivo de su vida. Si bien Romero dedicó gran parte de su carrera a la recepción y diálogo con la filosofía alemana,⁹ su influencia más duradera en la historia intelectual fue la desarrollada en torno a la filosofía americana. Su diagnóstico de la pronta llegada de una “normalidad filosófica”, por primera vez pronunciado en un artículo de 1940, despertó un debate continental sobre la posibilidad, sentido y función del filosofar en América. En un homenaje a Romero, Leopoldo Zea recordaba su primer encuentro en Buenos Aires en 1945:

⁸ Luego de la asunción de Juan D. Perón en la presidencia de la Nación en junio de 1946 se produjeron importantes transformaciones en las formas de gobierno y administración universitarias. Las medidas de intervención a las universidades y la prohibición de la huelga provocaron una ola de movilizaciones que culminaron en renunciaciones y cesantías forzadas de profesores y alumnos contrarios a las políticas oficiales. Siguiendo a Buchbinder, al finalizar 1946 habían sido desplazados de las seis universidades nacionales alrededor de 1.250 docentes, casi un tercio del total del cuerpo de profesores. Cf. Buchbinder, Pablo, *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.

⁹ Romero introdujo especialmente a Dilthey, Hartmann y Scheler. Sobre la “germanofilia” de Romero sus discípulos han señalado: “Si se recorre la caudalosa bibliografía del pensamiento alemán desde el Renacimiento hasta los primeros treinta años del siglo veinte, difícil será hallar un autor, ni siquiera de los menores, que don Francisco Romero no haya conocido, y, en menor o mayor medida, no haya estudiado”. Carpio, Adolfo, “Una coincidencia de fondo” en Speroni, José Luis (Ed.), *op. cit.*, p. 186. Según otro discípulo, Romero fue “prisionero” de la filosofía idealista alemana: “Parte de la germanofilia filosófica de Romero era su menosprecio por la filosofía anglosajona”. Bunge, Mario, “Recuerdo de Francisco Romero” en Speroni, José Luis (Ed.), *op. cit.*, pp. 176-177. En 1934, Romero se casó con Anneliese Fuchs, una alumna de filosofía de descendencia alemana, ella comentaba en una entrevista que Romero había sido un “autodidacta” tanto en el estudio de la filosofía como en el alemán. Cf. Fuchs, Anneliese, “Un testimonio de su esposa Anneliese” en Speroni, José Luis (Ed.), *op. cit.*

A Romero le conocía ya a través de esa su asidua correspondencia que le convertía en el guía y conductor del filosofar en Latinoamérica. Mis libros sobre el Positivismo en México, que había escrito poco antes, habían encontrado en él entusiasta recepción. Nuestro primer encuentro fue en La Cabaña en donde, al mismo tiempo que comía con cierta gula y me incitaba a imitarlo, hablaba, precisamente, de esa etapa de normalidad filosófica. Ponderaba mi viaje y los motivos del mismo. Había que historiar, que recoger, que hacer memorias del largo camino de la filosofía en Latinoamérica cuya normalidad, y lo que es más, madurez, apuntaba.¹⁰

Una tarea fundamental para la consolidación de la filosofía era entonces la construcción de una historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, demostrando una tradición propia y genuina del pensamiento.

“Nadie que intente abarcar la vida espiritual americana puede desentenderse ya de la dimensión filosófica”,¹¹ escribía Romero en la introducción. El libro de Romero recogía seis ensayos sobre la filosofía iberoamericana, dos sobre el pensamiento norteamericano y un apéndice final con notas sobre la influencia del “Descubrimiento” de América en la filosofía política europea, abarcando así aspectos filosóficos de “las dos” Américas. Para Romero “los fundadores” de la filosofía latinoamericana pertenecían tanto a la “etapa positivista”, que abarcaba gran parte del siglo XIX, como al subsiguiente “impulso antipositivista” de principio del siglo XX. Acorde con los estudios de su maestro Korn, Romero también consideraba el positivismo como una de las corrientes más originales del continente y aludía a su “función civilizadora” en su contexto histórico, proyectado por “el interés colectivo hacia lo social, político y económico” y “de fe en el futuro”. Asimismo, la “polémica antipositivista” debía interpretarse como una necesidad de cambio de época. Romero consideraba que los críticos al positivismo no habían podido distinguir “entre el valor del Positivismo como doctrina actual, y su significación histórica”, en el respaldo “de la tradición liberal, laica y civil de la Nación”.¹² Aca-

¹⁰ Zea, Leopoldo, “Romero y la normalidad filosófica” en Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel/Frondizi, Risieri (Eds.), *op. cit.*, p. 172.

¹¹ Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 7.

¹² *Ibid.*, p. 20.

llada la polémica con el positivismo en retirada, la filosofía empieza a entrar en sus cauces “normales”. Para Romero la “normalidad filosófica” era el estadio en el que las vocaciones filosóficas podían desarrollarse plenamente, sin estar amedrentadas por la labor política. Prueba de la inminente llegada de esa etapa eran las publicaciones, cátedras y espacios de producción filosófica que se había afianzado en todo el continente. En este contexto de afianzamiento y profesionalización, Romero entendía la “filosofía americana” enmarcada dentro de la tradición occidental, cuyas influencias más importantes eran las francesas y alemanas, con especial mención a Bergson, Dilthey, Hartmann, Husserl, Scheler y Heidegger. Sin embargo, para Romero la “mente americana” se diferenciaba de la europea en cuanto a la enorme predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y especialmente la libertad:

Para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque las naciones de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación, y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte geográfico y social abierto a su libre iniciativa. Acaso esta doble experiencia concordante contribuya a que su pensamiento teórico siga tal dirección, no como promoción metafísica y de casual situación, sino como ocasión favorable para que ante él se revele y descubra la última esencia o sentido de la realidad.¹³

Esta posición occidental, americanista y libertaria se vio plasmada en la descripción de las obras e influencias de Alejandro Korn¹⁴ y del peruano Alejandro O. Deustua, a quienes le dedicó largos pasajes del libro:

Alejandro Korn fue un filósofo de la libertad. Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo americano. No un rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas

¹³ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁴ Luego de la muerte de Korn en 1936, Romero fue impulsor de una exitosa operación de mitologización de su figura a nivel continental: abrió la Cátedra Alejandro Korn en el CLES en 1940, dirigió y prologó reediciones de sus obras y homenajes, imprimiendo en sus semblanzas un tono de enorme gratitud y considerando a Korn el mayor filósofo americano. Cf. Ruvituso, Clara, “Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini” en Soprano, Germán/FredERIC, Sabina/Graciano, Osvaldo (Eds.), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Buenos Aires, Prohistoria, 2010, pp. 113-140.

y llevarlas adelante en el escenario de América. Y como adaptación servil al medio, porque lo propio del hombre -y Korn lo repite- es sublevarse contra toda tiranía, incluso la de cualquier medio; no como sujeción al ambiente, sino como aprovechamiento de las incitaciones, de las experiencias nuevas que un ambiente nuevo pueda deparar. Y la experiencia americana es, ante todo, la experiencia de libertad.¹⁵

En otro pasaje, anotó Romero sobre Deustua:

Notemos desde ahora que Deustua, como Alejandro Korn, pone la liberad como principio metafísico en el centro de sus meditaciones desde el comienzo. Este y otros rasgos que le son comunes con algunos de los más representativos filósofos de América, parecen atestiguar que hay un fondo entrañable e idéntico en el pensamiento americano, esto es, que si bien el adoctrinamiento y la formación han ido a buscarse, como era natural e inevitable, en las grandes fuentes universales, se abre paso ostensiblemente desde sus orígenes en la filosofía americana una peculiaridad, un sentido propio que es visible tanto en las meras predilecciones como en las afirmaciones más rotundas y personales.¹⁶

Romero insistió sobre la pertenencia cultural de América a Occidente,¹⁷ pero de entrevistas e intercambios epistolares con latinoamericanos podemos observar la exaltación de las diferencias sustanciales entre la cultura filosófica europea y la americana. El mismo año de la publicación de su libro sobre la filosofía americana, el joven Francisco Miró Quesada se entrevistó con Romero en su casa de Martínez. Las preguntas del peruano giraron en torno a la “au-

tenticidad” de la filosofía latinoamericana y su “identidad”. Romero señalaba en esa ocasión que uno de los “rasgos diferenciales” de la filosofía latinoamericana, en contraposición a la alemana o francesa concentradas sobre sí mismas, era la “amplitud de perspectivas”, una visión “más completa y armoniosa”.¹⁸ La temática principal e “inevitable” de una filosofía preocupada por la propia realidad americana era la política y la libertad.¹⁹ En una carta al mexicano Alfonso Reyes de 1955, Romero consideraba esa amplitud americana como la posibilidad de desarrollar una “occidentalidad más espacio libre”, considerando nuevamente las diferencias con Europa. Para Romero, la diferencia crucial entre las naciones europeas y las americanas estaba en el hecho de que en América existía una “unidad fundamental” que debía expresarse también en sus ideales políticos. La “copia o aceptación mecánica” de ciertos esquemas tradicionales europeos, como la misma idea de Nación, había perjudicado a la adecuada conformación del tipo “inédito” de realidad político-social de América, muy diferente a Europa. Para el filósofo, las naciones de Europa se habían identificado con la conformación de nacionalismos egoístas y agresivos y con la disposición de aparatos diplomáticos y militares en conflicto. Por el contrario, en la “América hispano-lusitana” hay “una uniformidad primaria, proveniente de la casi coetánea implantación de la cultura occidental en los vastos escenarios nuevos” donde “persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas, sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas”.²⁰ Para Romero la conexión y aproximación entre los países latinoamericanos no era sólo una conveniencia, sino una restitución: “será la empresa de restaurar una realidad semioculta o desfigurada”.²¹ Así, los Estados nacionales latinoamericanos -como esencialmente diferentes de los europeos- estaban destinados a la unidad y no al conflicto. Si trasladamos estos postulados a la posición política de Romero, encontramos un interesante pronóstico: Romero expresaba la convicción de que América Latina estaba preparada para ser pionera en el nece-

¹⁵ Romero, F., *Sobre la filosofía en América*, op. cit., p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ En un artículo de 1948, “Meditación de Occidente”, publicado en la revista *Realidad*, Romero insistió sobre la importancia de pensar la filosofía americana dentro de la tradición occidental. Romero entendía la cultura occidental junto con la China y la India como una de las tres culturas “superiores”, de mayor duración y resistencia en la historia. La crisis y la suerte futura de Occidente es lo que nos preocupa -expresaba- proclamando tanto la unidad continental americana como su pertenencia a la cultura occidental: “Para nosotros pensar en términos americanos ha sido siempre una emoción y un deber, porque América es una unidad por su índole y por su destino. Este deber se torna ahora más urgente e imperioso que nunca, porque el hecho de la unidad continental, sentido apacible por muchos y vivido con fervor entrañable por algunos, se presenta a la sazón como una realidad próxima a la que debemos dar una estructura precisa. Pero ya no basta con pensar en términos de americanismo, aunque debamos reforzar nuestra conciencia de lo americano; si aspiramos a que nuestras ideas no vayan perezosamente a la zaga de los acontecimientos, es necesario que nos acostumbremos a pensar también en términos de occidentalidad.” Romero, Francisco, “Meditación de Occidente” en *Realidad. Revista de ideas*, n° 7, 1948, p. 26.

¹⁸ Miró Quesada, Francisco, “Reportaje a Francisco Romero” en Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel /Frondizi, Risieri (Eds.), op. cit., p. 133.

¹⁹ *Ibid.*, p. 134.

²⁰ Romero, Francisco, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1955, pp. 115-116.

²¹ *Ibid.*, p. 114.

sario cambio político de Occidente hacia el ideal de un “socialismo democrático y humanista”:

Es difícil saberlo. Pero creo que comenzará en los países jóvenes, en los menos poderosos. No me sorprendería que el primer continente en intentar la aplicación sería de un auténtico socialismo democrático fuera el nuestro. En Europa es muy difícil. Lo que sucede en los países nórdicos es importante, es un atisbo de lo que podría hacerse; pero no es un verdadero socialismo. El movimiento de León Blum en Francia estuvo destinado al fracaso. Con el laborismo no hay ninguna esperanza de llegar al socialismo. Y si algún partido triunfara en Francia o Italia sólo sería posible hacer reformas parciales. Las condiciones imperantes en Europa impiden un cambio democrático hacia el verdadero socialismo. En cuanto a los Estados Unidos las circunstancias son aún menos favorables.²²

La esperanza de Romero en la transformación política de América Latina no ignoraba los peligros del imperialismo y la Guerra Fría: “El único peligro, y muy grave, es la influencia externa. Las potencias que gobiernan al mundo pueden intervenir de manera que impidan el cambio” y culminaba con un pronóstico que, leído 50 años más tarde, supone una interesante visión de la historia por venir: “Tendremos que pasar por momentos muy duros, incluso trágicos. Pero a la larga soy optimista. Tengo fe en el futuro de América Latina, tengo fe en que la verdadera justicia social se realice algún día entre nosotros”.²³

Rodolfo Kusch: americanismo mestizo, indígena y popular

Al mismo tiempo que Francisco Romero, Leopoldo Zea, Miró Quesada, Ardao y otros filósofos latinoamericanos se preocupaban por desentrañar la “autenticidad” de una filosofía americana a través de la construcción de una historia de las ideas propia y discutían la importancia del legado positivista y su crítica, surgió la obra de Rodolfo Kusch (1922-1979). Nacido en Buenos Aires como hijo de inmigrantes alemanes, Kusch heredó el bilingüismo que lo ayudó en sus estudios de filosofía en la UBA, fuertemente influenciados por la tra-

²² Miró Quesada, F., “Reportaje a Francisco Romero”, *op. cit.*, pp. 137-138.

²³ *Ibid.*, p. 137.

dición alemana, los debates sobre la identidad nacional y americana y la crisis de Occidente: “Según sus propios testimonios fue hacia 1946 cuando comenzó sus búsquedas sobre el hombre americano, partiendo de dos variables de base (*Galtung dixit*) que me parecen no desdeñables para acercarse a su vigente pensamiento: su confesión religiosa protestante y su condición de germanoparlante”.²⁴ Egresó como profesor de filosofía en 1948, a los inicios del primer peronismo, siendo testigo de la profunda crisis que se había abierto en el campo académico con las intervenciones a las universidades, los despidos, renunciaciones y reacomodamientos de profesores. Cercano a algunos intelectuales de la oposición y al grupo de jóvenes que más tarde formarían *Contorno*, Kusch publicó “Paisaje y mestizaje en América” en la revista *Sur* en noviembre de 1951, en 1952 salió su primer libro *La ciudad mestiza* por la editorial Quetzal y en 1953 *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* en la colección de Estudios Americanos de la editorial Raigal, donde Romero había publicado un año antes *Sobre la filosofía en América*.

En la contratapa del libro se anunciaba: “Rodolfo Kusch va tejiendo su teoría heterodoxa de una América que sólo puede rescatarse por una inmersión en lo telúrico, apartando lo consciente y acogiendo lo inconsciente, distanciándose de lo extraño, y enfrentándose radicalmente y desde el principio con el circundante, con el *aquí*”. En el prólogo, Kusch era presentado como un pensador que, “partiendo de Martínez Estrada”, lo “traspasaba”.²⁵ Dentro del campo filosófico, Kusch seguía más bien la posición discursiva del profesor de filosofía heideggeriano Carlos Astrada, quien en 1948 había publicado *El mito gaucho*, ensayo filosófico de interpretación nacional. Probablemente la ausencia de una referencia explícita a Astrada en el comentario y en el texto se deba más bien al polarizado contexto político: luego de la renuncia de Romero, Astrada había tomado su cátedra de la UBA y se encontraba entre los profesores de filosofía más polémicos y criticados por su filiación al peronismo.²⁶ Los ensayos de Kusch retomaban los conceptos de mestizaje,

²⁴ Aguirre, Alfredo Armando, “La ciudad Mestiza” en *Agenda de Reflexión*, n° 446, 2008. (Consultado el 20.10.2016. ULR: <http://www.agendadereflexion.com.ar/2008/06/08/446-la-ciudad-mestiza/>.)

²⁵ Solero, Francisco, “Prólogo” en Kusch, Rodolfo, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un Continente Mestizo*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1953, p. 11.

²⁶ De esta filiación ideológica entre Astrada y Kusch da cuenta la correspondencia re-

mímesis y autenticidad, paisaje, ser, cultura y nación -ya utilizados por Astrada en su ensayo- pero tomando significaciones diferentes. Como Astrada, Kusch también realizó una interpretación propia de los conceptos del existencialismo heideggeriano en boga en función de la comprensión de la diferencia americana. Pero la obra de Kusch traspasó las fronteras disciplinares y políticas del campo filosófico en el que se había formado abriendo diálogos heterodoxos con la antropología, sociología, literatura, arqueología y el ensayismo de interpretación nacional y continental y ubicándose en una posición intermedia en la polarización entre peronistas y antiperonistas.

En el comienzo del libro de 1953, Kusch sintetizaba el argumento central del texto en tanto el carácter “mestizo” del hombre americano se basaba en la participación simultánea en dos realidades y la consiguiente imposibilidad de desarrollar su autenticidad: “América toda se encuentra irremediabilmente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades”.²⁷ Para Kusch, el concepto de “mestizaje” no refería al componente biológico o racial, sino a una situación “mental” propia de los americanos en la que “se apunta por un lado al cielo, al ave, al espíritu y por otro a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva”.²⁸ El americano -en tanto mestizo mental- está representado por la Serpiente Emplumada: instalado en la ciudad, por un lado, y en la tierra, por el otro, obra sólo por partes y si opta por ambas, lo hace por adosamiento, por mestizaje, señalaba Kusch. Una de las cuestiones más sobresalientes de esta interpretación es que el mestizaje

cogida por David (2004). En 1970 Kusch escribía a su antiguo profesor de la UBA para pedirle una recomendación para participar del Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba: “Los temas que estoy investigando son entre otros el del *así es* de los aymaras, al cual llegué después de mis investigaciones en el Altiplano. Lo resumo en el libro *El pensamiento indígena y popular en América* que está por salir de un momento a otro en *Cajica* de México.” David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*, Buenos Aires, Ediciones el Cielo Por Asalto, 2004, p. 353 (resaltado del autor). Astrada le respondía positivamente y en tono irónico, mostrando además que había recepcionado sus trabajos: “Al doctor Caturelli puede decirle que usted está signado por el pecado de haber sido alumno mío; hay que ser veraz y sincero, amigo Kusch. Si en su posible comunicación o entrevista con Caturelli hay un resquicio puede decirle que tanto usted como yo estamos en complicidad con los aborígenes porque a través de la espesa mugre de la transculturación son las únicas personas remanentes que hemos encontrado en el Subcontinente. Estoy deseoso de poder ir a tomar olor a coya o sea al asco y pulcritud originarias.” *Ibid.*, p. 354.

²⁷ Kusch, Rodolfo, *La seducción de la barbarie. Análisis de un Continente Mestizo*, Buenos Aires, Editorial Raigal, p. 16.

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

mental -la Serpiente Emplumada como conciliación de opuestos- ya estaba presente en el período precolombino, latente -por ejemplo- en la ciudad maya, en sus ritos y mitos. En la conquista, la oposición se perfecciona y toma, siguiendo a Kusch, su “verdad carnal”: A causa de Europa “la vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es” y el indio se convierte en paria, “retoma el suelo autóctono que antes había despreciado en el Popol-Vuh y en el Chilam Balam” y se reintegra a sus antiguos lares negativamente “porque ya había luchado contra él”:

El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y el presentimiento de una onticidad americana. Esta situación hace que la consecuencia consigo misma, la participación del ente en el ser, por la que el ente toma conciencia de su onticidad, no pueda lograrse. La existencia en definitiva no logra ser auténtica y es falsa, adquirida, propiamente existente porque se bifurca y flota entre verdades parciales y sólo se completa por exceso adoptando un extremo por vez.²⁹

La aguda interpretación de Kusch de la soledad y angustia del hombre americano en la ciudad es una de las interpretaciones más originales de la filosofía existencialista traspasada al hombre latinoamericano. Para Kusch, la ambivalencia y la angustia del americano se perciben en la manera de hacer historia, filosofía, política, en el sistema educativo y las leyes, producidos desde la ciudad desde una perspectiva foránea o ficcional:

Como el americano presiente que un futuro de ficción no es apetecible y que sólo es objeto de interés y no de fe, deposita su fe en los archivos o sea en un pasado consciente que sacrifica el demonismo del suelo. La estrechez visual del presente, la presión foránea que se ejerce sobre él lo lleva a buscar el pasado en la circunstancia, en la anécdota o sea en la repetición monocorde de su propia cobardía ante la ficción. Allí encubre la angustia que le produce su lejanía del ser, el reconocimiento hondo de la mentira en que vive, y por decirlo en términos existenciales, de su ex-sistencia.

La perturbación de la realidad americana hace que ella se refugie en la ficción, saltando sobre su fin propio, como *mimesis* que posterga su autenticidad. Entre la ficción y la realidad se abre un abismo in-

²⁹ *Ibid.*, p. 85.

salvable. La importancia del paisaje y el mestizaje como un fenómeno mental y no racial hacía que todos los habitantes de América pudieran identificarse plenamente con el ser americano, incluyendo “la sospecha de que algo tenemos que ver con el pasado aborígen”:³⁰

La búsqueda de una tradición en este sentido, de un antecedente para este “aquí y ahora” en una ciudad americana, no es la búsqueda de una prolongación en la historia, ni en la raza, ni en la tradición misma, que no existe. Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios.³¹

Siguiendo una perspectiva dialéctica, Kusch comenzaba su ensayo con el concepto de paisaje como antítesis del ser y señalaba así la diferencia central entre América y Europa. Una vez más la cuestión telúrica -en Kusch la selva o la pampa- tomaba centralidad para la comprensión del hombre americano en el ensayo filosófico: el análisis de la historia americana debe hacerse “con cierta fe en lo irracional” y con la creencia de que el paisaje es el factor básico y plasmador de toda estructura. Para Kusch, la grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo “está en la forma de concebir el ser” o sea en marcar, en cierto instante, su limitación:

La relación entre nacionalidad y concepto de ser se realiza mediante el proceso que subyace a toda cultura, según el cual las fuerzas nutricias de un pueblo se hacen conscientes e integran el estado o las relaciones inteligentes de la ciudad. Todo está en el grado de realización de esa conciencia. En Europa ya está consumado. La prueba de ello es que hasta llevó a la conciencia a la nada. El punto final a que llega una cultura es el de la pregunta por su fin último cuando ya ha logrado su ser, su definición.³²

Desde este entramado conceptual, que incluía conceptos hegelianos y heideggerianos, Kusch entendía que Europa había llegado a la realización de la consciencia y de este modo de su autenticidad; le quedaba entonces la muerte, el momento de su desintegración. Una

³⁰ *Ibíd.*, p. 79.

³¹ *Ibíd.*, p. 79.

³² *Ibíd.*, p. 63.

prueba de que Europa había llegado a ese límite era el desarrollo de la filosofía existencialista:

La prueba está cuando Heidegger pregunta por qué existe el ser y no, más bien, la nada. También él se planifica en dimensión del ser aunque negativamente. Desliza en esa pregunta una nostalgia por un demonismo intelectual, simbolizado por la nada, que muestra precisamente que Europa ha agotado su fondo nutritivo viviente.³³

En América, en cambio, “falta la expresión en grande, el estilo nacional que traduzca en todos los órdenes de la vida social y espiritual una conciencia de la autenticidad”, decía Kusch. La clave estaba entonces en la vuelta al paisaje, a la barbarie: “El paisaje subvierte el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sin-razón que lo quiebra por rebeldía y autismo, por una *imitatio dei* que encierra en su seno vectores de infinitas posibilidades de existencia”.³⁴ De las culturas autóctonas y vegetales “desde el sentimiento vital de la sensación oscura de la existencia vegetal, de que hablara Scheler”, dice Kusch, “brota una realidad desacorde, no-estructural, irracional y preñada de un afán profundo de evasión de la forma y de toda intelectualidad niveladora”.³⁵

A partir de estos conceptos que mezclaban usos muy eclécticos de la filosofía alemana y la tradición de la literatura y sociología americana, Kusch intentaba una nueva interpretación de América en la que la conocida antítesis civilización-barbarie quedaba desnudada en su componente ficcional y en la necesidad inevitable de superarla: “Sarmiento es uno de los primeros pensadores que presienten en la barbarie una fuerza seductora” analizaba Kusch. Pero en vez de intentar suprimir la barbarie, se dará el inevitable “triunfo cruel” de lo autóctono frente a la falsedad de la ciudad: “Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura”.³⁶ Para lograr ese camino es necesario pensar al hombre americano como el opuesto al ser y partir de otro punto de vista, “suponer que ningún *logos* existe antes de su descu-

³³ *Ibíd.*, p. 90.

³⁴ *Ibíd.*, p. 21.

³⁵ *Ibíd.*, p. 61.

³⁶ *Ibíd.*, p. 17.

brimiento y de que toda realidad es previamente un caos original”. Esto implicaba en Kusch abarcar la realidad en toda su amplitud, prender al hombre en su integridad analizando su autenticidad:

Y es que para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser -tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semi-europea- al no ser. Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia.³⁷

No sabemos lo que nos espera, advertía Kusch, lo importante es lograr un hombre tipo, su cristalización existencial “al aquí y el ahora de nuestra vida cotidiana” que en América apunta “hacia abajo”, hacia la tierra. Ambas actitudes, la americana y la europea, participan en alguna forma de la metafísica, culminaba Kusch, pero la verdad de ambas es diversa: “la verdad de la América mestiza yace en su inconsciente social, en su negación de la verdad adquirida por la ficción ciudadana; verdad inversa a la de la cultura europea, donde lo real se sume en el *a priori* del ser”.³⁸

Conclusiones. El americanismo de Romero y Kusch: Convergencias y contraposiciones en el discurso filosófico argentino

El discurso de Romero como historiador de las ideas dentro de la tradición filosófica operó para construir un americanismo occidentalista, libertario y modernizador, de fuerte raigambre anticlerical y antiindigenista. Es interesante destacar que en ningún pasaje se da cuenta del aporte de los escolásticos y neotomistas, quienes tenían una enorme influencia en el pensamiento americano. Romero tampoco tuvo en cuenta las cosmovisiones indígenas ni mestizas y mucho menos la cultura popular. Si bien Kusch partía de una preocupación similar a la de Romero -la búsqueda de una identidad americana desde la filosofía- y también tenía una formación filosófica germanista y anticlerical, sus escritos rompían con la tradición discursiva abierta por Korn y seguida por Romero en diferentes ni-

³⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁸ *Ibid.*, p. 91.

veles. Kusch no buscó la “autenticidad” americana en la obra de sus intelectuales, ni en la historia de las ideas producidas en contextos académicos y urbanos. Para Kusch, la cultura popular y mestiza, el enigma del legado indígena, eran los ejes de esa autenticidad americana y no la obra ficcional de sus intelectuales.

Los legados de ambos autores en la historia intelectual dejan entrever disputas conceptuales e ideológicas que llegan hasta la actualidad. Posicionado dentro de la polarización peronismo-antiperonismo, Romero fue un intelectual orgánico a la oposición. Después del derrocamiento de Perón con la denominada “Revolución Libertadora” en septiembre de 1955, Romero regresó a su cátedra en la UBA y la UNLP y colaboró con la intervención y “desperonización” universitaria.³⁹ En 1962, Romero murió en el barco que lo traía de regreso de su primer viaje a Europa, donde había visitado varias ciudades alemanas. Como antiperonista, reformista y precursor de una red intelectual continental sostenida a lo largo de las décadas, Romero pudo ubicarse en los anales de la historia intelectual latinoamericana de un modo central. Se han publicado numerosos homenajes y artículos académicos sobre su trayectoria -la mayoría producidos dentro del campo filosófico- y es considerado en todas las historias de la filosofía argentinas y latinoamericanas.⁴⁰ Incluso antes de su muerte, Romero era reconocido como el “forjador” del filosofar desde América y como “el primer latinoamericano que adquiere la conciencia del proyecto”.⁴¹ A diferencia de Romero, Kusch

³⁹ El derrocamiento del gobierno de Juan D. Perón en 1955 y las consecuentes intervenciones a las universidades nacionales provocaron un nuevo reacomodamiento de las posiciones de los miembros en el campo académico argentino, especialmente en las humanidades. Como había ocurrido en 1946, comenzó un proceso de cesantías masivas de docentes y renuncias de profesores acusados de colaborar con el régimen depuesto, acompañado de la vuelta a las cátedras de profesores que habían sido expulsados durante el peronismo. Cf. Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales*, op. cit.

⁴⁰ El primer libro dedicado a Romero, de Hugo Rodríguez-Alcalá, fue publicado en Nueva York en 1954. En 1964 y bajo la dirección de Risieri Frondizi, la UBA publicó *Homenaje a Francisco Romero* con artículos de Miró Quesada, Gaos, Torchia-Estrada y Salazar Bondy, entre otros colegas americanos. En 1983 Ardao, Cappelletti y Frondizi editaron desde Caracas *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, con artículos de diez discípulos y colaboradores cercanos. José Speroni compiló en 2001 una serie de artículos que recopilaron aspectos inéditos de la carrera militar, política, germanista y americanista de Romero. En 2012 salió un número especial de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* dedicado a la red epistolar de Francisco Romero. Las referencias completas a los textos se encuentran en el bibliografía.

⁴¹ Miró Quesada, Francisco, “Francisco Romero: el forjador” en *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964, p. 16.

no fue un intelectual orgánico al antiperonismo. Su libro de 1953 con el provocador título *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, en plena lucha ideológica, lo ponía en una posición mucho más cercana a la apelación por el pueblo y la identidad propias del ensayismo nacional-popular que a las proclamadas por Borges en “La fiesta del monstruo” o por Martínez Estrada en “¿Qué es esto?”. Como otros miembros de la nueva generación en torno a la revista *Contorno*, Kusch se ubicó en un espacio intermedio entre la polarización peronismo-antiperonismo. Sus obras posteriores a la caída de Perón continuaron de manera ininterrumpida la búsqueda de la identidad americana en la cultura popular y mestiza. Kusch abandonó la ciudad para trasladarse a los paisajes del altiplano, donde vivió hasta el final de su vida. Su alejamiento de los centros de producción intelectual y su sagaz crítica a los ámbitos universitarios puede haber influenciado la todavía escasa recepción de su obra en la historia intelectual. Sin embargo, siguiendo a Graciela Maturó, la influencia de su obra fue crucial para la generación de jóvenes estudiantes en los años sesenta y setenta, en renovada búsqueda latinoamericanista. “Es en el pueblo donde Kusch se propone recobrar el sujeto filosófico americano”;⁴² en contraposición, Romero buscó la filosofía americana en la obra de “figuras rectoras”.⁴³ Podríamos pensar que los destinos de ambos pensadores y sus influencias también coincidieron con estas opciones discursivas.

⁴² Maturó, Graciela, “El maestro que se refugió en la puna” en: Ñ, Revista de Cultura, Buenos Aires, 1.11.2011 (Consultado el 27.10.2016. URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rodolfo-Kusch-rescate_0_581341872.html)

⁴³ Jalif de Bertranou, Clara, “El hombre como destino de superación en Francisco Romero” en *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 14, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, p. 117.

Bibliografía

- AA.VV., *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Dossier, Vol. 29, no. 2, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2012.
- Aguirre, Alfredo Armando, “La ciudad Mestiza” en *Agenda de Reflexión*, n° 446, 2008. (Consultado el 20.10.2016. URL: <http://www.agendadereflexion.com.ar/2008/06/08/446-la-ciudad-mestiza/>)
- Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel /Frondizi, Risieri (Eds.), *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.
- Ardao, Arturo, “La idea de inteligencia en Francisco Romero” en Speroni, José Luis (Ed.) *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivern, 2001, pp. 151-166.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.
- Buchbinder, Pablo, *Historia de las Universidades Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.
- Bunge, Mario, “Recuerdo de Francisco Romero” en Speroni, José Luis (Ed.) *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivern, 2001, pp. 175-182.
- Carpio, Adolfo, “Una coincidencia de fondo” en Speroni, José Luis (Ed.), *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivern, 2001, pp. 185-192.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*, Buenos Aires, Ediciones el Cielo Por Asalto, 2004.
- Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1992.
- , *Carl Schmitt en Argentina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2000.
- Frondizi, Risieri (Ed.), *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.
- Fuchs, Anneliese, “Un testimonio de su esposa Anneliese” en Speroni, José Luis (Ed.) *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Evidern, 2001.

- Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Jalif de Bertranou, Clara, “El hombre como destino de superación en Francisco Romero” en *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 14, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, pp. 115-127.
- Klengel, Susanne, *Die Rückeroberung der Kultur. Lateinamerikanische Intellektuelle und das Europa der Nachkriegsjahre (1945-1952)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.
- Kusch, Rodolfo, *La ciudad mestiza*, Buenos Aires, Colección Quenzal, 1952.
- , *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1953.
- Leocata, Francisco, “Ubicación de Francisco Romero en la historia filosófica argentina” en Speroni, José Luis (Ed.), *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivérn, 2001, pp. 185-192.
- Luna, Félix, *Encuentros a lo largo de mi vida*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.
- Maturo, Graciela, “El maestro que se refugió en la puna” en Ñ, Revista de Cultura, Buenos Aires, 1.11.2011. (Consultado el 27.10.2016. ULR: http://www.revistaen.clarin.com/ideas/Rodolfo-Kusch-rescate_0_581341872.html)
- Miró Quesada, Francisco, “Francisco Romero: el forjador” en Frondizi, Risieri (Ed.), *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964, pp. 15-56.
- , “Reportaje a Francisco Romero” en Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel /Frondizi, Risieri (Eds.), *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 131-139.
- Presas, Mario, “El hombre y la cultura en Romero” en Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Evidérn, 2001, pp. 299-309.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo, *Francisco Romero, 1891: vida y obra. bibliografía, antología*, Nueva York, Columbia University, 1954.
- Romero, Francisco, “Meditación de Occidente” en *Realidad. Revista de ideas*, n° 7, Buenos Aires, 1948, pp. 26-46.
- , *Sobre la Filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.
- , “Carta a Alfonso Reyes” en Romero, Francisco *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires, Lo-sada, pp. 111-117.

- Ruvituso, Clara, “Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini” en Soprano, Germán/Frederic, Sabina/Graciano, Osvaldo (Eds.), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Buenos Aires, Prohistoria, 2010, pp. 113-140.
- , *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid/ Berlín, Iberoamericana/Vervuert, 2015.
- Santos-Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como un lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Solero, Francisco, “Prólogo” en Kusch, Rodolfo, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1953, pp. 7-12.
- Soprano, Germán/Frederic, Sabina/Graciano, Osvaldo (Eds.), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Buenos Aires, Prohistoria, 2010.
- Speroni, José Luis, *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivérn, 2001.
- Yancy, Georg (ed.) *Reframing the practice of philosophy. Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.
- Zea, Leopoldo, “Romero y la normalidad filosófica” en Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel /Frondizi, Risieri (Eds.), *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, pp. 171-181.

Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica

MOA DE LUCIA DAHLBECK

(UNIVERSIDAD DE LUND, SUECIA)

Recibido el 5 de abril de 2016. Aceptado el 15 de junio de 2016

Moa De Lucia Dahlbeck es Doctora en Jurisprudencia/Derecho Internacional de la Universidad de Lund, Suecia. En 2016 defendió su tesis doctoral sobre el fundamento metafísico del derecho internacional ambiental y Benedictus de Spinoza. Próximamente va a publicar el libro *Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the face of the Anthropocene* en la editorial Routledge dentro de la serie Law, Justice and Environment. Actualmente reside en Argentina, donde participa como miembro del Grupo de estudios sobre Spinoza y el spinozismo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Foto: la Tierra desde la International Space Station, 2014, NASA/Reid Wiseman

RESUMEN: A primera vista, el compromiso de Spinoza con el naturalismo puede parecer útil para afrontar la tendencia actual a enfatizar (tanto en discursos políticos como científicos y filosóficos) una amenaza sin precedentes para la existencia humana sobre la Tierra. Esto se debe a que el naturalismo parece proveer a la filosofía metafísica de Spinoza con la rara –si no única– característica de ser formulada desde la perspectiva de la naturaleza misma. Esto, a su vez, parece legitimar el uso del naturalismo spinoziano como un medio para responder a, y combatir, todos aquellos daños causados por el ser humano que constituyen el supuesto riesgo inminente de una catástrofe ecológica. Ciertamente, los argumentos a favor de esta interpretación del compromiso de Spinoza con el naturalismo se están volviendo cada vez más comunes. En este artículo sostengo que las sugerencias de re-conceptualizar la moralidad basadas en este tipo de lecturas no perciben de manera correcta la radicalidad del compromiso de Spinoza con el naturalismo. En primer lugar, argumentaré que sólo es posible interpretar que dicho compromiso da pie a una ética radicalmente ecológica si hacemos una lectura no caritativa de los textos de Spinoza; y en segundo lugar, que esta lectura –si de todos modos se la prosigue– desemboca en una posición insostenible, desde la perspectiva del sistema de pensamiento spinoziano, tanto respecto de la ecología como de la moralidad.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, Naturalismo, Ética, Crisis ecológica.

ABSTRACT: Spinoza's commitment to naturalism may at first glance appear helpful for tackling the currently trending emphasis (in political as well as scientific and philosophical discourses) on an unprecedented threat to human existence on Earth. This is so, because naturalism seems to provide Spinoza's metaphysical philosophy with the rare (if not unique) character of being formulated from nature's own perspective. This, in turn, seems to allow us to use it as a means for responding to, and combating, all of those human-inflicted dangers to nature which together constitute the allegedly imminent risk of ecological catastrophe. Indeed, arguments in favour of this interpretation of Spinoza's commitment to naturalism are becoming increasingly common. In this paper, I argue that the suggestion to re-conceptualize morality based on that, or a similar, reading of Spinoza misunderstands rather than captures the radicalism of Spinoza's commitment to naturalism. I will argue, first, that it is only possible to read Spinoza's commitment to naturalism as giving rise to a radically ecological ethics if we make an uncharitable interpretation of his texts, and then, that this reading –if pursued anyway– will lead to an untenable position with regards to both ecology and morality seen from the perspective of Spinoza's system of thought.

KEYWORDS: Spinoza, Naturalism, Ethics, Ecological crisis.

Introducción

Quien esté familiarizado con la filosofía de Benedictus de Spinoza (1632-1677) sabrá que este construye su explicación de la realidad, de la existencia y del ser enteramente alrededor del concepto de una sustancia única, causa de sí, siempre activa y omnipotente. Para explicar la naturaleza compleja de esa sustancia –una naturaleza que abarca la realidad tanto física como ideal sin que esto implique reducir una a la otra; una naturaleza que es imposible de cuantificar, dado que es eterna e infinita, aunque divisible– Spinoza suele usar

la noción de Dios o Naturaleza (*Deus sive Natura*).¹ Esto significa que todo (absolutamente todas las cosas en el mundo: pasadas, presentes y futuras; conocidas y desconocidas; mentales, imaginarias y materiales) es siempre y en todas partes uno y lo mismo. Para Spinoza, esto es así no sólo en términos ontológicos y en relación con la causalidad, sino también en términos epistemológicos, en lo que se refiere a explicar las causas de las cosas.² En los estudios spinozianos, es común referirse al aspecto del sistema metafísico de Spinoza que traslada la relación ontológicamente inmanente entre sustancia y cosas finitas al reino de *nuestro* entendimiento del ser y de las cosas, como el compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo.³

A primera vista, el compromiso de Spinoza con el naturalismo puede ser entendido como una herramienta útil para combatir la actualmente muy enfatizada crisis ecológica. Esto es así porque el naturalismo parece proveer a la metafísica de Spinoza con la rara –si no única– característica de ser formulada desde la perspectiva de la naturaleza misma. Esta perspectiva parece legitimar el uso del naturalismo de Spinoza como un medio para responder a, y combatir, los daños causados por los seres humanos que constituyen el supuesto riesgo inminente de catástrofe ecológica. Sin embargo, los argumentos a favor de una interpretación del compromiso de Spino-

za con el naturalismo según esta línea se están volviendo cada vez más comunes, no sólo en discursos prácticos guiados por una preocupación ante el estado del medio ambiente sino también en lecturas interpretativas de la filosofía de Spinoza.⁴ Como ejemplo de una formulación típica de tal argumento podemos proponer la siguiente: la metafísica de Spinoza nos permite una explicación extraordinariamente igualitaria de las cosas de la naturaleza. Si podemos encontrar la manera de transportar esta explicación igualitaria desde la metafísica al reino de la moralidad, podremos crear un marco normativo totalmente igualitario dentro del cual sería natural el valorar y preocuparse por todas las cosas, seres y procesos aunque no tengan utilidad alguna para nosotros.

Ahora bien, en este artículo sostengo que la re-conceptualización de la moralidad sugerida por este tipo de lectura de Spinoza no percibe de manera correcta en qué consiste exactamente el radicalismo del compromiso de Spinoza con el naturalismo. En primer lugar, voy a cuestionar tal conceptualización con el argumento de que esta sólo puede sostenerse mediante la aplicación de ciertas proposiciones metafísicas spinozianas *directamente* en el ámbito de las cuestiones normativas que surgen alrededor del problema contemporáneo de la ecología. A la luz de la visión explícita de cómo implementar las consecuencias éticas de su compromiso con el naturalismo que Spinoza nos provee en sus obras políticas (TTP, 1670 y TP, 1677, publicado póstumamente), el hecho de admitir que las premisas metafísicas del naturalismo se apliquen *directamente* en el ámbito de la moralidad parece requerir una alteración, no prevista por Spinoza, de su sistema de ideas. En segundo lugar, voy a argumentar que, si se mantiene esta aplicación directa –a pesar de que Spinoza no parece sostenerla en sus obras– se genera una serie de conceptos que, en realidad, contradicen la posición que se pue-

¹ E1p14. Uso las siguientes traducciones al castellano de las obras de Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000; *Tratado Teológico-Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2014 (tercera edición); *Tratado Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2013. Uso las siguientes abreviaturas para las obras de Spinoza: TTP = Tratado Teológico-Político [*Tractatus Theologico-Politicus*]; E = Ética [*Ethica ordine geometrico demonstrata*]; TP = Tratado Político [*Tractatus Politicus*]. Los pasajes de la *Ética* están citados según las siguientes abreviaturas: a (-xioma), c(-orolario) p(-roposición), e(-scolio) y ap(-éndice); “d” significa o “definición” (cuando aparece directamente a la derecha del número indicando el libro de la obra), o “demostración” (en todos los demás casos). Entonces, “E1d3” refiere a la tercera definición del primer libro de la *Ética* y E1p16d es la demostración de la proposición 16 del primer libro de la *Ética*. E1p29e refiere al escolio de la proposición 29 del primer libro. Las referencias a pasajes no geométricos de la *Ética*, tanto como las referencias al TTP están suplementadas con referencias a la edición de Gebhardt (4 vols., Heidelberg, Carl Winter, 1925), según la siguiente forma: G II/208/25-30 = Gebhardt, Vol. 2, página 208, líneas 25-30.

² E3 Prefacio.

³ Cf. Della Rocca, Michael, *Spinoza*, New York, Routledge, 2008, p. 5; Melamed, Yitzhak, *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 110; Lord, Beth, “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78 (p. 60); Hübner, Caroline, “Spinoza on Being Human and Human Perfection”, en Kisner, M. J. y Youpa, A. (eds.), *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 124-142 (p. 125).

⁴ Cf. Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry into Spinoza’s System”, en *The Trumpeter*, 27(3), 2011, pp. 60-78; Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature: Spinoza and deep ecology”, en *Ethics and the Environment*, 18(1), 2013, pp. 43-66; Gamlund, Espen, “Who has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer”, en *The Trumpeter*, 23(1), 2007, pp. 3-27; Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011; Sharp, Hasana, “Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human”, en *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011, pp. 48-68; Sharp, Hasana, “Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?”, en Sharp, H. y Taylor, C. (eds.), *Feminist Philosophies of Life*, en prensa; Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, London, Continuum, 2010.

de atribuir a Spinoza tomando como base sus dichos explícitos. Finalmente, voy a argumentar que para poder leer el compromiso de Spinoza con el naturalismo como algo que estimula el desarrollo de una moral radicalmente ecológica tenemos que aceptar la condición de hacer una interpretación caritativa, aunque equivocada, de las declaraciones spinozianas sobre la moralidad humana y el rol del ser humano en la naturaleza.⁵ También voy a proponer que esta lectura no solamente conduce a una posición insostenible con respecto a la posible respuesta spinoziana al problema de la ecología, sino que también interpreta de manera equivocada la concepción que tiene Spinoza sobre la moralidad en sí.

Leyendo a Spinoza como filósofo útil para combatir la crisis ecológica: origen, condiciones conceptuales e implicancias

Una posible manera de entender la lectura de la metafísica de Spinoza como fuente útil para formular una moralidad igualitaria, no jerárquica e inclusiva, es tratándola como estrechamente vinculada con un distinguible aumento del interés en la intersección teórica entre física y filosofía (o, más precisamente, ecología y ética). Para explicar este aumento de interés, a su vez, se lo puede relacionar con un debate actual sobre la relación entre la naturaleza del entendimiento humano y el comportamiento y la conducta humanos. Tal debate fue promulgado en los años setenta por el filósofo noruego Arne Naess. Naess lanzó la idea de un posible uso de la metafísica de Spinoza como punto de partida para una comprensión más adecuada de la naturaleza, el medio ambiente y la responsabilidad humana sobre el bienestar de los sistemas ecológicos. La meta de tal comprensión sería, según Naess, el llevar a cabo un cambio en el enfoque de las medidas humanas para proteger el medio ambiente: *desde* el bienestar de los seres humanos *hacia* el bienestar de la naturaleza en sí.⁶ Ahora bien, contemporáneamente, y junto con la aparición del concepto de “la era hu-

⁵ Como se evidenciará a la brevedad, “interpretaciones caritativas” es un concepto que tomo del historiador de la filosofía y reconocido experto en estudios spinozianos Yitzhak Melamed. Él lo usa para realizar una advertencia metodológica al lector contemporáneo de ideas filosóficas cultural y temporalmente alejadas del contexto actual.

⁶ Cf. Naess, Arne, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, en *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.

mana” (o “el antropoceno”, un concepto utilizado para explicar la presente era geológica),⁷ la lectura naessiana de Spinoza, como un precursor (tal vez inconsciente) de una ética y una moral en armonía total con preocupaciones ecológicas más profundas, ha ganado más fuerza.⁸

Mientras los ejemplos más recientes de una lectura de la filosofía de Spinoza que parece seguir el modelo eco-ético propuesto por Naess sin duda comparten características importantes con la de Naess mismo, vemos en ellos también un fuerte énfasis (en contraste con la “deep ecology” pura de Naess) en los aspectos materialistas de los escritos políticos de Spinoza.⁹ Por lo tanto, la diferencia entre los intentos previos y los más recientes de interactuar con Spinoza al mismo tiempo que se tiene en consideración a la naturaleza parece radicar en el hecho de que la estrategia de los primeros suele centrarse –como establecimos anteriormente– en una aplicación de la metafísica spinoziana *directamente* en la cuestión normativa de la protección ambiental, mientras que los segundos se centran en la teoría política de Spinoza y argumentan –como veremos en breve– que el compromiso metafísico con el naturalismo *en combinación con* el supuestamente extremo es-

⁷ El término “antropoceno” lo tomo del discurso angloamericano, donde suelen usar la palabra “the Anthropocene” para referirse al estado precario de la naturaleza que estamos testimoniando actualmente y que creemos ser causado principalmente por actividades humanas. Hasana Sharp describe ese término en un capítulo titulado “Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?” –que encontramos en un libro aún no publicado (ver nota anterior)– como “un término informal adoptado para nombrar una nueva época geológica marcada, antes que nada, por el cambio ambiental antropogénico”. Luego desarrolla: “El actuar como si las leyes de la naturaleza no valieran para nosotros es lo que nos permite agotar los recursos de la biosfera, envenenando y aniquilando a muchos seres vivos y eventualmente socavando la habitabilidad del planeta para la humanidad. El antropoceno es precisamente lo que revela que estos sistemas tienen su propia lógica y que, una vez que han sido alterados lo suficiente, no son susceptibles de ninguna intervención que garantice nuestra supervivencia”, traducción mía.

⁸ Cf. De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature: A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the Legal Discourse on Environmental Protection*, Lund, Media Tryck, 2016, pp. 31, 85, 179; de Jonge, Eccy, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot UK, Ashgate Publishing, 2004; Gamlund, Espen, “Who has Moral Status?”, *op. cit.*; Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology”, *op. cit.*; Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature”, *op. cit.*

⁹ Santos Campos, Andre, “Book Review of Hasana Sharp’s *Spinoza and the Politics of Re-naturalization*”, en *Journal of Value Inquiry*, 46, 2012, pp. 481–484 (p. 481); Lord, Beth, “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78 (p. 60).

tado actual del medio ambiente nos da la motivación para alterar el evidente enfoque centrado en el ser humano de las declaraciones políticas de Spinoza. Por ejemplo, vemos en las lecturas más recientes cómo se argumenta a favor de una extensión de la noción política (claramente antropocéntrica) de Spinoza sobre el compañerismo entre seres a otros objetos de la naturaleza, dadas las condiciones especiales de la vida contemporánea.¹⁰ Esto significa, entre otras cosas, que, a pesar de sus diferencias, los dos tipos de lecturas eco-éticas de Spinoza –la más temprana y la actual– coinciden en sus resultados o productos. Aunque la primera se apoya solamente en los dictámenes spinozianos sobre la metafísica, mientras que la segunda incluye también aspectos de las obras políticas, ambas terminan proponiendo que, a pesar de que algunas de las obras de Spinoza parecen refutar una lectura eco-ética de su concepción de la moral, la normatividad y la política, tenemos que entender al holandés como un autor favorable a una moralidad extendida; una moralidad cuya meta es el bienestar de la naturaleza en sí.

Enfocándonos solamente en las lecturas más recientes a favor de una aplicación extendida del compromiso spinoziano con el naturalismo, parece, como dijimos, que estas proveen un conjunto de conclusiones nuevas a la teoría política de Spinoza. Estas conclusiones son producidas mediante la combinación del trabajo preparatorio metafísico con la cuestión de la ecología de una manera no prevista en las obras de Spinoza. De este modo, podríamos vernos llevados a considerar estas lecturas como instancias de lo que Yitzhak Melamed denomina “interpretaciones caritativas”, en cuanto implican que la filosofía política de Spinoza tiene que ser “rescatada” de su propio autor a fin de tener sentido en un contexto contemporáneo.¹¹ Así es que estos intentos recientes de crear una base conceptual para una noción de cuidado del medio ambiente más amplia desde la metafísica de Spinoza parecen emerger desde la idea de que sería lamentable impedir que una explicación me-

tafísica (del mundo y del ser) brillante pueda ser aplicada también en el ámbito de las –supuestamente– nuevas circunstancias políticas de la sociedad contemporánea.¹² Intentaremos ilustrar todo esto mediante un par de ejemplos textuales.

Hasana Sharp sugiere que la conceptualización spinoziana de la relación entre el ser humano y la naturaleza puede ser usada a fin de comenzar un proceso político llamado “renaturalización”.¹³ En su libro de 2011, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, propone que la metafísica no jerárquica de Spinoza puede ser utilizada para desarrollar una estrategia de empoderamiento mutuo a través de un intercambio afectivo entre los seres humanos y el resto de la naturaleza.¹⁴ Así, Sharp se apoya en los mismos aspectos de la metafísica spinoziana que los utilizados por quienes proponen una “ecología profunda” –en la línea de Naess– cuando argumenta a favor de una emancipación política de la naturaleza. Sin embargo, Sharp convierte esa emancipación en una idea que cubre no solamente a la naturaleza en sí misma, sino también a la naturaleza como un sujeto político entre otros que, según ella, sufren por ser representados como objetos en el paradigma dualista del cartesianismo. Resumidamente, Sharp argumenta que es posible crear una filantropía nueva y naturalista basada en las obras políticas de Spinoza. Esa posibilidad gira en torno a la lectura de las obras políticas sumada al compromiso metafísico con un naturalismo radical. La posibilidad de producir un nuevo naturalismo (más politizado que los anteriores) mediante la combinación de los compromisos políticos spinozianos con los compromisos metafísicos constituye el argumento central de Sharp en su defensa spinoziana de una reorganización radical de las estructuras políticas a fin de incluir las experiencias de, entre otros, mujeres, animales, virus y árboles en las evaluaciones políticas. Ahora bien, Sharp reconoce que, para desarrollar una estrategia efectiva de reorganización según aquella meta, es preciso adaptar varias de las ideas spinozianas a un conjunto de circunstancias nuevo y extraño a la filosofía spinoziana misma. Por eso, Sharp describe la crítica que Spinoza dirige al dualismo cartesiano y su acompañante, la doctrina del “imperio dentro de un imperio”, como

¹⁰ Cf. Sharp, “Animal Affects”, *op. cit.*, p. 64; Sharp, *Endangered Life*, *op. cit.*; Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ Melamed, Yitzhak, “Charitable Interpretations and the Political Domestications of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination”, en Laerke, M., Schliesser, E. y Smith, J. (eds.), *The Methodology of the History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 258-277.

¹² De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law...*, *op. cit.*, pp. 22-28.

¹³ Sharp, H., “Animal Affects”, *op. cit.*

¹⁴ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, *op. cit.*

un “[...] intento bastante genérico de renaturalizar al «hombre» que, a fin de alcanzar su propio potencial, tiene que ser fusionado con varios movimientos sociales contemporáneos y sus metas de atacar «abusos particulares y odios locales»”.¹⁵

Por lo tanto, mientras que Sharp y otros que leen a Spinoza en el mismo orden de ideas reconocen que Spinoza mismo no podía haber considerado su filosofía como fundamento de una ética radicalmente ecológica, parecen confiados en que la creación de tal ética basada en las premisas metafísicas del sistema filosófico de Spinoza sería coherente con “el alma spinoziana”, además de estar motivada por las condiciones de vida extraordinarias conocidas como “el antropoceno” (o la era humana). Específicamente, lo que tiene previsto Sharp es

[...] encontrar en el relato de la naturaleza normas implícitas a las cuales los seres humanos *deberían subordinarse*, de modo que la degradación ambiental, entre otras cosas, pueda ser detenida a pesar del hecho de que Spinoza nos insta [explícitamente] a preferirnos a nosotros mismos y uno al otro antes que a otras cosas naturales.¹⁶

Por lo que podríamos deducir de su propuesta para enfrentar el problema del antropoceno, Sharp se apoya, esencialmente, en las dos premisas siguientes: a) el rechazo de Spinoza al excepcionalismo humano como efecto directo de su compromiso con el naturalismo, y b) la idea de que la doctrina spinoziana del no excepcionalismo del ser humano, si es entendida adecuadamente, afecta nuestra facultad cognitiva de manera que queramos, de manera natural, el bienestar de toda la naturaleza.

La primera premisa se puede explicar como el rechazo enfático por parte de Spinoza de un tratamiento especial del ser humano en relación a la totalidad de la naturaleza entendida como Dios o sustancia. Es decir que, según Sharp –y en eso ella estaría de acuerdo con la mayor parte de los intérpretes– el rechazo de Spinoza de un excepcionalismo humano equivale a una dura crítica al tratamiento clásico de la humanidad como un dominio especial dentro del

dominio de la naturaleza; como sujeto con un reino propio, situado dentro de, pero no sometido al reino de la naturaleza ni a sus reglas de comportamiento y causalidad.¹⁷ Dado que, según Spinoza –contrariamente a esta doctrina del “imperio dentro de un imperio”– se aplican exactamente las mismas reglas tanto al ser humano como a la naturaleza en general, el filósofo enfatiza que no podemos recurrir a algo específicamente humano para explicar nuestra naturaleza humana. Como consecuencia, y precisamente como señala Sharp, encontramos la explicación spinoziana de la epistemología, la psicología y la cognición humanas redactada en términos totalmente naturalistas. Nuestra percepción de las cosas y los fenómenos que nos circundan, que suele ser guiada por nuestras emociones, es, según Spinoza, explicable en exactamente los mismos términos que los que usamos para explicar, por ejemplo, la trayectoria de una piedra cayendo hacia la tierra y su relación con la fuerza física de otro ser dándole el impulso para caer. Esto es así aunque la manera emocional en que solemos percibir las cosas nos hace equivocarnos tanto sobre la naturaleza de las cosas como sobre la naturaleza de nuestro entendimiento de ellas.¹⁸

La segunda premisa se puede explicar de la siguiente manera: su eje está en la suposición de que la conexión directa que realiza Spinoza entre explicaciones metafísicas, epistemológicas y psicológicas conduce a la proposición de que, si podemos entender adecuadamente las implicancias del naturalismo sobre nuestras emociones y maneras de percibir, vamos a abstenernos de dañar (conscientemente) a otras cosas fuera de nosotros mismos, con quienes nos encontramos y comunicamos: humanas o no humanas. Formulada en estos términos, la segunda premisa parece estar íntimamente conectada, en la propuesta de Sharp, con la explicación spinoziana de la naturaleza humana como un mero (casi mecanizado) esfuerzo por preservarse.¹⁹ Tal esfuerzo, que constituye la esencia de todos los modos (seres) finitos, es además identificado con la virtud ética. Esto es establecido en varias declaraciones en la *Ética*.²⁰ La virtud,

¹⁵ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, op. cit., p. 175, comillas en el original. En todos los casos la traducción es mía.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 187-186, énfasis mío.

¹⁷ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 122.

¹⁸ Cf. E3 Prefacio, último párrafo.

¹⁹ E3p7.

²⁰ Cf. por ejemplo E4d8 y E4p22c.

así definida, equivale en el caso del ser humano a un entendimiento adecuado (es decir, racional) de las cosas, y a una vida y una conducta guiadas por la razón, según Spinoza.²¹

Ahora bien, para hacer funcionar esta segunda premisa para un movimiento deliberativo eco-ético, según la propuesta de Sharp, tenemos que entender estas proposiciones sobre el esfuerzo, la virtud y el entendimiento como estipulando que, *dado que* “virtud” significa hacer todo lo que conduce al aumento de la potencia individual de perseverar (un esfuerzo que en el caso del ser humano equivale a lograr producir ideas adecuadas y aumentar la racionalidad), es virtuoso encargarse de hacer que la mayor cantidad posible de seres alrededor de uno mismo logre tener éxito en *su* esfuerzo por aumentar la potencia. Esto es así porque se supone que la mayor cantidad de seres que logre aumentar su potencia (esfuerzo de perseverar) conduce a un nivel más alto de entendimiento racional en una persona, porque el entendimiento requiere de objetos externos a los cuales pueda reflejar. Sin embargo, este parece ser un entendimiento que sería posible lograr solamente si uno acepta cambios en otras proposiciones de Spinoza. Entonces, queda claro que este aspecto de la lectura sobre el compromiso de Spinoza con el naturalismo, lectura propuesta en vista del antropoceno, implica que tenemos que dejar de lado la idea spinoziana de que la virtud es algo necesariamente perspectivista y relativo. Es interesante notar aquí que Sharp reconoce esta implicancia de su lectura de Spinoza. En lugar de dirigirse hacia las prescripciones que Spinoza da explícitamente en la *Ética*, el TTP y el TP –prescripciones sobre cómo realizar el paso *desde* la verdad sobre la naturaleza humana *hacia* una guía moral viable– la lectura eco-ética de la ética spinoziana depende del hecho de que su metafísica, por su propia fuerza, transformaría la percepción y la sensación humanas de tal manera que cambiaría también nuestros hábitos y conductas.

En breve veremos que la lectura eco-ética es problemática esencialmente porque requiere de la eliminación de la idea claramente elaborada por Spinoza sobre nuestra forma de desear y nuestra conducta como meros efectos de nuestro esfuerzo básico y esencial. Como argumentaré a continuación, es ahí donde se halla el verdadero radicalismo del naturalismo spinoziano.

²¹ Lord, Beth, *Spinoza's Ethics: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 113.

Ahora bien, a fin de convencernos de su carácter adecuado, quienes apoyan la segunda premisa de la lectura eco-ética deben argumentar a favor de la compatibilidad entre la concepción explícita de Spinoza del deseo como efecto del esfuerzo humano de perseverar y la proposición de la lectura eco-ética de que nuestro entendimiento puede llegar a controlar este esfuerzo y, extendidamente, nuestra conducta, siempre y cuando logremos dirigir nuestra cognición y entendimiento al reino de la razón. Esto es problemático, según argumentaré a continuación, dado que nuestra conducta según Spinoza es simplemente la que revela cómo entendemos las cosas, y no puede ser, por esa misma razón, considerada como algo que llega a ser controlado por alguna facultad del entendimiento. De hecho, como veremos a la brevedad, una de las críticas más persistentes hechas por Spinoza está dirigida precisamente a la idea cartesiana de la existencia de una facultad mental independiente capaz de juzgar libremente qué cosas deben ser consideradas como buenas o malas, verdaderas o falsas. Según Spinoza, nuestros deseos humanos (manifestados en nuestros hábitos) pueden revelar –si estamos intelectualmente preparados para percibirlo– en qué consiste nuestro entendimiento, y nada más.

Sin embargo, para el lector eco-ético de la filosofía spinoziana es posible llegar a controlar nuestro esfuerzo y nuestra conducta por medio de un entendimiento racional en nombre de la era humana y mientras nos apoyamos en los principios metafísicos de Spinoza. En un ensayo aún no publicado, Sharp muestra con claridad cómo es realizado este procedimiento cuando ella lo conecta a una discusión sobre la era humana. Sharp explica que la era humana es causada principalmente por el entendimiento metafísico cartesiano de nosotros mismos y del mundo que (según Spinoza) produce una división errónea, completamente arbitraria, entre el cuerpo y la mente, la voluntad (deseo) y el entendimiento. En función de esto, escribe Sharp que

Aunque son varias las fuerzas que han colaborado en instituir a la era humana [*the anthropocene*], la subjetividad cartesiana demuestra acertadamente una orientación del mundo que ha contribuido al cambio climático. Nosotros –o por lo menos aquellos nacidos en un privilegio nacional, racial, socioeconómico, y/o sexual– hemos sido capaces de tratar a la naturaleza no humana como un mero recurso para proyectos humanos. La explotación casi sin límites y la instrumentalización de la naturaleza no

humana se apoyan en el retrato metafísico de nosotros mismos como poseedores de una mente única y una sensibilidad distinguida y, fundamentalmente, como una especie distinguida en comparación con todos los otros seres de la naturaleza.²²

Sharp continúa instando que “si queremos hacer algo más que diagnosticar las patologías de la era humana, tenemos que combatir el excepcionalismo humano que tal era presupone”.²³

Según mi interpretación, los dos pasajes recién citados proponen que, si queremos redireccionar adecuadamente nuestra conducta viciosa (y el deseo en el cual esta se basa) tenemos que trabajar en las condiciones conceptuales (“el excepcionalismo humano que tal era presupone”) que la preceden. Estas dos cortas citas demuestran que el argumento de Sharp está alimentado por la idea de que solamente entendiendo que todas las cosas *están* sustancialmente conectadas y siguen el mismo conjunto de reglas, vamos a cambiar nuestra conducta humana y a propiciar nuestro deseo de protegerlas, de manera que incluiremos a la naturaleza como totalidad. Para tal fin, Sharp concluye su argumentación en dicho ensayo con las siguientes palabras: “Es nuestra ineluctable conexión con otros seres la que une nuestros destinos y *redirige* nuestras ambiciones *más allá* de nuestras intenciones”.²⁴ En otras palabras, ella propone que, al apreciar al mundo como es y a nosotros mismos como somos (es decir, en la manera planteada por Spinoza), el resultado será un redireccionamiento de nuestros deseos en una forma que es imposible de anticipar mientras nos halleemos bajo un entendimiento equitativo adecuado del mecanismo causal tras nuestras emociones y deseos llega a alterar por sí mismo, *no solamente nuestro entendimiento de ese mecanismo, sino la función o resultado del mecanismo en sí*. Según esta concepción del impacto inmediato de la metafísica de Spinoza, el cambio en la manera en la cual entendemos las leyes y las causas detrás de cómo somos y por qué sentimos y valoramos ciertas cosas y no otras, hará que automáticamente sintamos y valoremos de manera distinta. Queda claro, en efecto, que la lectura eco-ética de la filosofía spinoziana gira alrededor de la idea de que, una vez que logremos entender el antropocentrismo y la parciali-

²² Sharp, H. *Endangered Life*, op. cit. En todos los casos la traducción es mía.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

dad de nuestra propia auto-imagen, vamos a desear más allá de la perspectiva humana. Por eso, el único imperativo normativo que tenemos que cumplir activamente es el imperativo de cambiar la imagen del propio ser y su relación con el resto del mundo.

No es autoevidente cómo refutar estas lecturas de Spinoza tomando la dirección aquí relatada. En primer lugar, tenemos que notar la consabida complejidad ligada al reporte de Spinoza de la relación entre la cuestión ontológica del ser y la cuestión normativa del deber que involucra tal refutación. Es verdad que Spinoza no provee muchas indicaciones explícitas sobre cómo se relaciona su filosofía política con su trabajo preparatorio metafísico. De todas maneras, contra esta duda uno podría argumentar que varias notas biográficas clarifican que la razón por la cual Spinoza escribe su teoría política es precisamente la de hacer espacio conceptual para, y facilitar la recepción de, la explicación metafísica del mundo y el ser que había estado preparando por un tiempo extendido.²⁵ Queda claro entonces que, lejos de escribir su filosofía política de manera independiente de sus conclusiones metafísicas y éticas, Spinoza lo hace precisamente teniendo estas últimas en consideración.

De todos modos, los intérpretes que adhieren a la lectura eco-ética hoy en día (en contraste con las lecturas previas similares que se basaban en “la ecología profunda”) parecen ser conscientes de la aparente tensión entre su propia comprensión de las implicancias morales y normativas del compromiso spinoziano con el naturalismo, por un lado, y las consecuencias normativas de la metafísica spinoziana según las obras políticas de Spinoza, por el otro. Por ejemplo, Sharp escribe que “[a]unque Spinoza no da ningún valor especial a la humanidad, él insiste en que nos preferimos a nosotros mismos y uno al otro antes que a otras cosas naturales”.²⁶ Entonces, claramente hay un reconocimiento por parte de Sharp de la falta de apoyo textual en las obras de Spinoza para que la posición normativa que ella argumenta sea compatible con la conclusión ética de Spinoza.

Una posible defensa de la inferencia de una conclusión normativa nueva desde la estructura metafísica de Spinoza es el argumento de

²⁵ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 245-287.

²⁶ Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, op. cit., p. 186.

que la tensión entre el resultado eco-ético de la metafísica y la posición explícita de Spinoza sobre la normatividad es inherente a su propio sistema filosófico. Sharp escribe, por ejemplo, que “Spinoza parece autorizar la explotación de la naturaleza no humana, aunque exhorta a aquellos que imaginan un dios que puede «dirigir la totalidad de la naturaleza de acuerdo con las necesidades de sus deseos ciegos y avaricia insaciable»”.²⁷ Entiendo que este argumento versa sobre la indecisión misma de Spinoza en relación a la manera en que su metafísica puede ser aplicada. En términos similares, Sharp propone en otro texto que “[...] aunque su sistema metafísico así lo requiere, Spinoza mismo no parece totalmente cómodo con las consecuencias de su metafísica en relación con la cuestión de lo distintivo humano”.²⁸ Parece ser, según el argumento de Sharp, que ella ha encontrado una vacilación en la mente de Spinoza; una indecisión que él –siendo inconsciente de ella– ha dejado entrar en sus obras. Sin embargo, un poco más adelante en el mismo ensayo, Sharp desarrolla esta misma idea proponiendo que “cada vez que Spinoza menciona seres humanos y animales, es en el contexto de negar el deseo que tienen algunos de rechazar la comunidad humana a favor de una libertad salvaje en asociación inmediata con animales”.²⁹ Dado que Spinoza, según Sharp, denuncia meramente el deseo de vivir “en libertad salvaje con animales”, somos libres de construir una moralidad ecológica extendida mientras esta suponga aceptar y respetar el deseo de perseverar de otros seres, y mientras no estipule una vida en un estado de “libertad salvaje” junto a los animales.³⁰

Además, parece haber otra condición a favor de una lectura extendida de la separación spinoziana entre el reino de la ética y el de la moralidad. Esta es la condición constituida por las circunstancias extremas de la vida contemporánea. Tomamos otra vez la argumentación de Hasana Sharp como ejemplo ilustrativo del rol de esta condición para llegar a una interpretación nueva del compromiso spinoziano con el naturalismo. Sharp abre uno de sus tres mencionados ensayos con la definición de la era humana (*the anthropocene*) como “la amenaza de catástrofe ecológica

[que] liga palpablemente nuestro destino [humano] a seres y fuerzas no-humanas” y sostiene que, como tal, “pone presión creciente sobre el provincialismo humano que ha imperado por milenios en la ética popular y la política del mundo occidental”.³¹ Luego escribe que estamos “enfrentando un horizonte actual de extinción masiva” y que “el cambio climático es mejor entendido como una falla humana en el dominio de la naturaleza”.³² Mientras describe correctamente el imperativo ético de Spinoza como un imperativo de actuar de tal manera que facilite “el preservarse a sí mismo en la medida en que sea posible”, conecta el origen de la era humana con la adherencia a un imperativo ético que se opone a actuar sólo por benevolencia. Este imperativo, que Sharp considera responsable de la era humana, es formado de tal manera que elogia acciones no egoístas, pero solamente entre seres racionales. Al contrario del imperativo spinoziano, es un imperativo ético que empieza, según la lectura eco-ética de Spinoza propuesta por Sharp, en una explicación metafísica según la cual la naturaleza está retratada como algo que *se puede* dominar.

Hemos visto en los pasajes citados anteriormente la manera en la cual Sharp, al igual que otras descripciones de la utilidad normativa de una metafísica spinoziana, conecta un estado dado de la naturaleza (la era humana) con una perspectiva metafísica, y luego argumenta que, si podemos hacer que esta metafísica alternativa domine epistemológicamente, el estado dado de la naturaleza tiene que cambiar.³³ Sharp expone: “El cambio climático revela los efectos auto-debilitantes de tratar a otros seres como instrumentos y recursos del uso humano. Por supuesto, el ser humano actúa con frecuencia de tal manera, como si fuéramos amos y señores, pero los efectos de nuestras acciones exceden, a la vez que socavan, nuestras intenciones”.³⁴ Resumidamente, el argumento de Sharp implica que los efectos auto-debilitadores de nuestras acciones son visibles, no sólo en nuestro propio estado sino también en el estado de la naturaleza, entendiendo a esta última como

²⁷ *Ibidem*, énfasis mío, comillas en el original.

²⁸ Sharp, H., “Animal Affects” *op. cit.*, p. 55.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf. Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, *op. cit.*, cap. 6.

³¹ Sharp, H., *Endangered Life*, *op. cit.*

³² *Ibidem*.

³³ Cf. ONUCS, *Harmony with Nature: Report of the Secretary General I-VI*, Informe II: paras. 62, 66, 72, y 80; Informe III: para. 59.

³⁴ Sharp, H., *Endangered Life*, *op. cit.*

nuestra causa sustancial.

Para concluir esta parte, quiero proponer los siguientes dos puntos como constituyentes del fundamento de la lectura eco-ética de Spinoza: una lectura que a veces encuentra justificación para ir en contra de las palabras mismas de las obras de Spinoza. El primer punto es el argumento de que la tensión que causa dudas en relación a la utilización de Spinoza en la lucha contra los efectos negativos de la era humana parece estar enraizada en la filosofía misma de Spinoza. El segundo punto es el argumento de que estamos enfrentando actualmente condiciones de vida tan extremas que parece poco plausible que Spinoza, si hubiera sido consciente de esas condiciones, habría negado su relevancia para el pensamiento político. El punto número dos, entonces, es una apelación a la interpretación caritativa: frente a nuestras condiciones especiales de vida, es dudoso que Spinoza hubiera objetado un uso distinto de su ética y de los límites puestos por ella en relación a la responsabilidad moral y la benevolencia.

En los siguientes párrafos voy a intentar demostrar que estos dos puntos son erróneos y carecen de fundamentos en el marco del sistema filosófico de Spinoza. Voy a argumentar que ni siquiera usando el sistema filosófico spinoziano como mera fuente de inspiración los puntos serían aceptables. Por tal motivo, voy a proponer que, de hecho, no hay ninguna tensión entre el sistema metafísico y ético de Spinoza, por un lado, y su filosofía política, por el otro. En realidad, las tres consideraciones de Spinoza (la metafísica, la ética y la filosofía política) son complementarias de una manera tan sofisticada, que resulta difícil de apreciar. Voy a explicar cómo, según la manera en la cual entiendo el problema ambiental y el uso de la filosofía de Spinoza en ese contexto, la mayor dificultad para el lector de Spinoza frente a este gigantesco problema es la comprensión de su teoría metafísica, no las consecuencias aparentemente –para un ambientalista por lo menos– paradójicas de la misma. Es el hecho de asumir la idea metafísica de que somos modos finitos de la sustancia y nuestra capacidad limitada para comprenderlo adecuadamente lo que nos hace equivocarnos a la hora de entender sus implicancias para el pensamiento normativo. Contrariamente a Sharp, creo que la *Ética*, si es leída con cuidado, sí provee una respuesta clara a la cuestión de la era humana. Además, creo que esta respuesta es de tal naturaleza que va más allá de los cambios tanto de tiempo como de espacio. Es decir que, a fin de crear una respuesta spinoziana viable al proble-

ma de la era humana, no hay necesidad alguna de alterar la posición explícita de Spinoza ante los efectos políticos de su ética.

Spinoza y el concepto de ecología revisado

En esta sección veremos que, si repasamos el sistema metafísico de Spinoza, este conduce a la conclusión de que es problemático poner como meta normativa la prevención del daño a la naturaleza por parte de cualquier otro ser que no sea nosotros mismos. En primer lugar, veremos que esto es así desde la perspectiva de la naturaleza misma, entendida como sustancia única (*Natura Naturans*), dada la proposición metafísica del determinismo (o el compromiso de Spinoza con el naturalismo seguido hasta sus últimas consecuencias ontológicas sobre la causalidad y la constitución del mundo). Esto es así simplemente porque el determinismo excluye la posibilidad de la intervención de un modo finito en la actividad sustancial. Esto, a su vez, se da por las siguientes dos suposiciones: a) el poder de intervenir supone que hay un plan según el cual la intervención podría ocurrir; y b) tal plan o esquema no puede existir en relación con la sustancia, dado que planes y esquemas presuponen tanto un espacio para la mejora, como una meta hacia la cual uno dirige sus acciones según el plan.

Ninguna de estas dos suposiciones tiene sentido al referirnos a la sustancia spinoziana, que, como vimos al principio, es definida como única, auto-causada, siempre activa y omnipresente.³⁵ No sólo eso, sino que además la intervención de un modo finito en la actividad de la sustancia está excluida también en sentido ontológico, dadas las implicancias del determinismo en nuestra constitución como seres particulares y finitos.³⁶ El determinismo significa, en relación con nosotros como modos finitos, que tenemos que afirmar (precisamente como la sustancia) el estado perfecto del mundo y todo lo que sucede en él, en caso de *poder tener* un entendimiento totalmente adecuado de las cosas como *son*.³⁷

³⁵ Cf. E1p1-14.

³⁶ E1p24-33.

³⁷ E1p29 y 33; Della Rocca, Michael, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 78-86. Cf. E2p24d y E2p25 vía E2p16 sobre la imposibilidad de los seres humanos de alcanzar conocimiento totalmente racional.

En segundo lugar, también desde la perspectiva de la naturaleza como totalidad de individuos finitos (*Natura Naturata*), la meta de cambiar el estado de otra parte de la naturaleza es problemática. Esto quedará claro si se repasan las proposiciones de la *Ética* que tratan de la noción de *conatus*; las proposiciones que definen la esencia de los modos finitos como un mero esfuerzo por aumentar la propia potencia, y el significado en este contexto no político/no social de los términos “bien” y “mal”.³⁸ En relación con la cuestión del deseo de ayudar activamente a la naturaleza a aumentar su propia potencia desde la perspectiva de un individuo particular, vemos que Spinoza descalifica la posibilidad de que un modo finito pueda valorar a otro modo finito, distintamente constituido. Como vamos a ver, aunque será posible hablar de un reconocimiento por parte de Spinoza del valor como algo intrínseco, el valor también está claramente percibido como algo absolutamente separado de la cuestión de la moralidad. Esto es así al menos mientras entendamos la moralidad como las restricciones sociales y externas impuestas a modos finitos que se unen para esforzarse en aumentar su potencia, y –lo que es lo mismo– su bienestar. En otras palabras, el valor como un aspecto intrínseco no está vinculado de ninguna manera con la moralidad como algo relacionado con “el otro” para Spinoza. Según Spinoza, la moralidad es secundaria en relación al valor (al menos en un sentido ontológico). Además, Spinoza describe la moralidad como un efecto necesario del hecho de que las cosas finitas, como los seres humanos, están en una interrelación e intercomunicación constantes.³⁹

Aunque es cierto que la moralidad entra en el escenario después del valor, según Spinoza, esto no la hace menos importante para la determinación de la condición humana. En los siguientes párrafos vamos a ver por qué esto es así en la medida en que profundicemos, a su vez, la discusión sobre las dos perspectivas mencionadas (de la naturaleza entendida como sustancia y del individuo singular y particular).

Empezando con los pasajes de la *Ética* que se enfocan en el determinismo, encontramos a Spinoza proponiendo que el orden causal entre las cosas en el mundo –finitas e infinitas– está totalmente de-

terminado y que es el único mundo ontológicamente posible.⁴⁰ Entonces, desde la perspectiva de la naturaleza como causa sustancial de todas las cosas finitas e infinitas, no tiene sentido que una cosa finita en particular (como el ser humano) intente cambiar lo que sucede (excepto en el aspecto que refiere a su entendimiento individual de lo que sucedió), dado que todos los eventos suceden según un orden totalmente determinado.⁴¹

Es más, repasando los bloques básicos de la metafísica spinoziana, vemos que la perfección está identificada con la realidad.⁴² Ahora bien, en la medida en que la naturaleza, entendida como sustancia, es la única cosa cuyo ser es enteramente real –cuya esencia es actividad pura–, es también el único ser que es siempre y necesariamente perfecto.⁴³ Esto es importante para nuestra interrogación, dado que significa que, independientemente de la cuestión de si existe o no en los seres humanos el poder suficiente para alterar las cosas y los procesos causales, sería imposible para nosotros como modos finitos el afirmar un cambio (desear un cambio) en cualquier dirección como si pudiéramos, de hecho, alcanzar la perspectiva y el conocimiento de la naturaleza entendida como sustancia. Porque existe una relación de inherencia entre sustancia y modos (que va más allá de la totalidad y sus partes) en la metafísica de Spinoza, la naturaleza entendida como sustancia tiene que ser vista como siempre e incondicionalmente afirmando todas las formas de aumento de la actividad individual, porque ellas son aspectos de su propia actividad positiva, de la cual no se conoce ningún tipo de negación o bloqueo.

Esto, a su vez, significa que lo que desde una perspectiva particular parece ser una disminución de la potencia de actuar, en realidad es siempre una expresión activa de la potencia positiva desde otra perspectiva particular de la naturaleza. Sin embargo, desde la perspectiva de un modo, una acción que parece ser destructiva tiene que ser afirmada desde otra perspectiva como expresión de la propia esencia de su existencia, y ambas perspectivas entran en el cono-

³⁸ Cf. E3p7; E4 prefacio y E4p37s2.

³⁹ E4p37s2.

⁴⁰ E1p29 y 33.

⁴¹ Della Rocca, Michael, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 78-86.

⁴² E2d6 y E4 prefacio.

⁴³ E1p11s, G II/54/28 y E2d4.

cimiento de la naturaleza como sustancia o Dios. Todo esto pone en claro que, desde el punto de vista del trabajo preparatorio metafísico de Spinoza, tenemos que rechazar la idea de que un estado particular de la naturaleza (como el cambio climático por ejemplo) es ontológicamente menos favorable que otro estado cualquiera. Interpretar la explicación del mundo propuesta por Spinoza como algo que rechaza la atribución de un valor metafísico *especial* a los seres humanos es insinuar que Spinoza, para empezar, piensa el valor en términos metafísicos. Claramente, insinuar esto es problemático.

En realidad, como hemos visto, Spinoza no piensa el valor de esta manera. Al contrario, sostiene que, en términos metafísicos, no tiene sentido hablar de valor.⁴⁴ Ontológicamente, entre los modos finitos, según Spinoza –y como elabora elocuentemente Beth Lord–, sólo hay un déficit de valor (potencia) que está repartido de manera absolutamente igual.⁴⁵

De manera similar, podemos descartar también el argumento sobre cómo estamos agotando los recursos de la naturaleza por el hecho de que estamos entendiendo equivocadamente las leyes de la naturaleza, y sobre cómo este agotamiento puede ser remediado solamente mediante una corrección de nuestros errores epistemológicos en relación a la naturaleza de estas leyes y a la naturaleza de la naturaleza en su totalidad. Según mi lectura de la metafísica spinoziana, el hecho de que actuemos como si (y creamos que) las leyes de la naturaleza no se aplican a nosotros de la misma manera que al resto de la naturaleza, no tiene nada que ver con la cuestión de si podemos o no afectar a los hechos de la naturaleza. Según el fuerte compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo, la auto-imagen de un modo no tiene ningún impacto en los mecanismos naturales, *ni siquiera en los mecanismos que son responsables de la producción de la auto-imagen misma*.

Dado que las reglas que regulan los hechos y no hechos de la naturaleza no tienen causas fuera de los hechos en sí, y dado que no tienen temporalidad –como vimos al principio de este ensayo–, ningún modo finito que es causado por la sustancia de manera mediada por otros modos puede tener nunca un impacto sobre tales

reglas. Si algo así fuera posible, significaría que una cosa finita quedaría en efecto fuera del reino de la naturaleza –justamente en un imperio dentro de otro imperio–, una idea que Spinoza rechaza fuertemente como un absurdo absoluto.⁴⁶ Sin embargo, dado el fuerte compromiso por parte de Spinoza con el naturalismo, es imposible plantear la cuestión de la habitabilidad de la Tierra como una cuestión relacionada con nuestras acciones y conductas humanas. La naturaleza, entendida como sustancia, no actúa de acuerdo con un entendimiento humano del ser absolutamente no-antropocéntrico. Lo que nos hace seres *humanos* dentro de este ser infinito es el hecho de que no podemos tener la visión de conjunto necesaria para un conocimiento y –lo que se suma a la misma cosa dado el famoso postulado del paralelismo en E2p7s– actividad perfectos.

Spinoza establece que, *porque* somos finitos, nuestra esencia es la de esforzarnos por perseverar en el ser.⁴⁷ Es más, dado que este esfuerzo por perseverar tiene que ser –necesariamente y siempre– obstruido por otros modos finitos que se esfuerzan de la misma manera (“en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra, más potente y con más fuerza”),⁴⁸ estamos esencialmente imposibilitados de esforzarnos para la preservación de otras cosas por *su* propio bien.

Dado que hemos rechazado la posibilidad de crear una base spinoziana para una responsabilidad especial por parte de la humanidad en la protección de la naturaleza desde su teoría de la naturaleza como sustancia, podemos ahora quizás preguntar si puede ser útil, de todas formas, el construir un incentivo individual y ético para prevenir que sucedan ciertos eventos, desde la perspectiva limitada de un ser humano finito.

Podemos empezar a delinear una respuesta diciendo que, según Spinoza, la virtud máxima para los seres humanos es aquella acción que aumenta al máximo la habilidad de perseverar en el ser.⁴⁹ En este sentido, tal como es notado por Sharp por ejemplo, la virtud no tiene que ver con el cuidado o benevolencia en un sentido clásico.

⁴⁴ Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 372-373.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cf. E3 prefacio.

⁴⁷ E3p8.

⁴⁸ E4a1.

⁴⁹ E3pp3-9 y E4d8.

Ahora bien, podemos estar de acuerdo, entonces, en que si pudiéramos alcanzar un entendimiento enteramente adecuado de todo a nuestro alrededor, pretenderíamos preservar aquellas cosas que son útiles para nuestro propio esfuerzo de perseverar, y nada más. Según la información precedente, la pregunta que alguien interesado simultáneamente en el problema de la ecología y en Spinoza tiene que hacer en este momento es: ¿en qué consiste exactamente, y qué requiere, el esfuerzo de uno mismo por perseverar en el ser? La lectura eco-ética que yo entiendo como representada por la de Sharp parece sostener que nuestro deseo individual de preservar las cosas necesarias para nuestra propia preservación aumentaría en la misma medida en que aumenta nuestro entendimiento racional de aquellas cosas. De esta manera, según Sharp, vamos a esforzarnos por la preservación de todas las cosas de las cuales tenemos un conocimiento adecuado (racional). En los siguientes párrafos voy a demostrar por qué no comparto esta lectura.

A pesar de que su noción del individuo es claramente monista, Spinoza pone énfasis en la importancia del pensamiento. Para un ser humano la máxima virtud es un pensamiento absolutamente racional.⁵⁰ Aunque hay un comportamiento particular que, según Spinoza, es el mejor medio para llegar a esa virtud, esto no implica que la virtud se reduzca a tal comportamiento.⁵¹ Entendiendo actividad como algo que genera efectos externos y empíricamente mensurables (es decir, conducta), la virtud máxima para los seres humanos es algo que no se muestra como actividad. La virtud máxima en el caso de los seres humanos, según Spinoza, es una manera particular de percibir y entender las cosas. Sin embargo, hay un comportamiento que, para Spinoza, nos dirige más que otros hacia tal percepción y entendimiento, pero no hay que confundir a este último con el fin para el cual es medio.

Dado el compromiso de Spinoza con la doctrina del paralelismo,⁵² un entendimiento enteramente adecuado *es lo mismo que* un cuerpo perfectamente activo. La actividad, entonces, está entendida en el mismo sentido indicado por el concepto del *conatus*: el *esfuerzo* para

perseverar en el ser sin impedimentos.⁵³ El hecho de que ser activo en el caso de los humanos, según Spinoza, dependa del pensamiento, empieza a clarificarse en el momento en que lo consideramos desde la perspectiva de la filosofía política spinoziana. Tal filosofía defiende ferozmente la libertad de pensamiento mientras que de ninguna manera aboga por la misma tolerancia en relación con los tipos de acciones tradicionalmente considerados como actividades (conducta); actividades con efectos externos y empíricamente mensurables tales como mítines políticos y veneración religiosa.⁵⁴ Volveré sobre este punto enseguida.

Por ahora, permítasenos concluir la discusión sobre el hipotético caso en que un modo finito llegara a tener solamente ideas racionales (un entendimiento enteramente adecuado) en la manera que corresponde sólo a la sustancia. Fuera de la sustancia, es imposible concebir otro ser cuya existencia (manera de ser) sea idéntica a su realidad (la manera en que su ser está).⁵⁵ En consecuencia, un modo finito que pueda formar solamente ideas racionales afirmará, tal como la sustancia, necesariamente todas las demás cosas como perfectas y todos los eventos futuros y pasados como necesarios. Un modo finito que logre obtener una mente llena solamente de ideas adecuadas no va a valorar nunca, según la noción spinoziana de la relación entre modos y sustancia, algún proceso en la naturaleza más que a otros. Además, un modo finito enteramente activo, con ideas absolutamente adecuadas, no podría afirmar la necesidad de proteger un proceso natural en particular (el proceso climático, por ejemplo) de los impactos externos (el uso de automóviles por parte de los humanos, por ejemplo) teniendo como fin el bienestar de alguno de los dos. Esto es un resultado, aunque parezca paradójico, de la disolución del dualismo cartesiano y la distinción entre la naturaleza y el hombre, o entre lo natural y lo artificial, en la manera propuesta por Spinoza.

Para Spinoza, un aumento en la cantidad de ideas adecuadas de la mente constituye el fin ético más importante para los seres humanos. Tal aumento es el fin hacia el cual nuestro esfuerzo (*conatus*)

⁵⁰ E5p25d.

⁵¹ Cf. E4p37s.

⁵² E2p7 y E2p7s.

⁵³ E4p28 por E3p3.

⁵⁴ TTP cap. 16.

⁵⁵ E4 prefacio, G II/209.

está dirigido en la medida en que es considerado desde el atributo del pensamiento: como nuestra esencia como cosas pensantes que se esfuerzan por formar ideas.⁵⁶ Dado que la recompensa y el logro de esta meta ética son tanto inmediatos como simultáneos,⁵⁷ la guía ética de Spinoza no puede ser usada nunca en servicio de otra meta, externamente conectada; ni siquiera si dicha meta externa está formulada a favor de la preservación máxima de la totalidad dentro de la cual nosotros somos partes o aspectos, o a favor de la preservación de la cantidad máxima de todos los modos existentes actualmente dentro de esta totalidad. Fuera del fin de llegar a entender adecuadamente por uno mismo, cualquier otra meta o fin implicará el absurdo: que no somos modos finitos de un ser absolutamente infinito.

En fin, dado que hemos visto aquí cómo el compromiso spinoziano con el naturalismo implica un compromiso metafísico que impide una extensión de nuestra habilidad natural para ocuparnos de un dominio más allá del uso y praxis humanas, permítasenos en lo siguiente considerar si, por lo menos desde el aspecto de su filosofía política, es posible concebir a Spinoza como un defensor de un proteccionismo ecológico fuerte para enfrentar la era humana.

La protección ecológica según la filosofía política de Spinoza

Hasta ahora hemos visto cómo Spinoza aboga por un entendimiento del bien ético como algo que es comprensible sólo desde el punto de vista de un individuo particular y como algo que está siempre relacionado a la cuestión de la potencia.⁵⁸ Entendido de esta manera, el bien coincide con la definición de la esencia de los modos finitos identificada con un esfuerzo de perseverar en el propio ser. También hemos visto, desde esta posición, cómo Spinoza deriva una ecuación entre la conducta virtuosa y la actividad que conduce al aumento de la potencia de uno mismo. Ahora bien, a todo esto tenemos que agregar el hecho de que tal aumento de la potencia es algo que no se puede medir nunca en términos comparativos entre seres, dado que, como se aclara en la *Ética*, Spinoza no entiende la potencia como una fuer-

za o autoridad dirigida a conquistar o bloquear la fuerza de otro. El bloqueo y la conquista son meramente efectos de la potencia obrando en distintos contextos. La potencia (o el *conatus*) es simplemente la fuerza con que todos los modos –finitos e infinitos– están originariamente en la existencia. Entonces, podemos extraer la conclusión de que el significado original del deber –es decir, su significado ético (o no contextual/no social)– se centra para Spinoza en el imperativo de hacer lo que es bueno en términos de potencia para uno mismo, y no lo que es bueno en relación con un estándar de medida externo.⁵⁹

En el segundo escolio a la trigésima séptima proposición del cuarto libro de la *Ética*, Spinoza sostiene que, si los humanos no hubieran llegado a un acuerdo sobre la formación de la sociedad civil (algo que hicimos necesariamente), el siguiente recuento sobre la moralidad y la rectitud sería el único posible. La moralidad, entendida como la producción de imperativos prescriptivos, tendría su punto de partida en el proceso individual del esfuerzo para perseverar, tal como se afirma, según la identificación entre realidad y existencia, en la *Ética*. Ahí vemos, por ejemplo, que la esencia de las cosas finitas –siendo las maneras (*modus*) particulares a través de las cuales la sustancia se expresa– es la manera en la cual estas persisten en el ser. Mientras que, en el caso de la sustancia (Dios o la naturaleza), la esencia y su expresión (la forma de expresarse junto con la potencia de expresarse en tal forma) es una y la misma, la expresión esencial (la esencia actual) de los modos está limitada por otros modos.⁶⁰ Así son, entonces, las condiciones conceptuales de la noción de potencia tal como la conocemos desde la ontología establecida en la *Ética*.

Es recién en obras más tardías donde encontramos el concepto de potencia bajo una forma alternativa: como poder, como fuerza externa a las cosas capaz de bloquear acciones en la medida en que induce miedo al que la percibe. Este es el concepto de potencia como poder que aparece después de que una sociedad civil ha sido (necesariamente) establecida, constituyendo así una manera en que los humanos, por medio de castigos y recompensas, pueden proveer estabilidad para todos los esfuerzos individuales de perseverar.

Igualmente, este cambio en el significado del concepto, desde la

⁵⁶ E3p3d.

⁵⁷ E5p42.

⁵⁸ E3 prefacio.

⁵⁹ Cf. por ejemplo E4p37s.

⁶⁰ Cf. E1p34, E2p45s y E5p30d.

potencia al poder –desde el campo de una ética y un estado de naturaleza sin regulación alguna, al campo de la moralidad y de un estado social regulado– no implica que Spinoza considere la fuerza tras ambos significados como algo bueno cuando funciona sin restricciones sociales y malo cuando está restringido por leyes civiles. El compromiso con el naturalismo asegura que, en todos los casos, la fuerza que constituye el poder es la potencia de la naturaleza y es tan necesaria como ella misma. La potencia constituye, tanto en la versión ética como en la versión moral, un mero efecto del trabajo necesario y eterno de las leyes naturales; y la primera expresión de la fuerza como potencia no deja de existir por la formación natural de la segunda: el poder.⁶¹

Ante todo esto, la filosofía política de Spinoza es su propuesta para solucionar el problema práctico de la organización de la coexistencia humana. Para tal fin, está escrita de una manera que media entre la potencia como fuerza individual y natural, poseída por todos, y los conflictos que esta potencia crea en la medida en que no está dirigida por la razón estable sino por emociones irregulares y fluctuantes. Es decir que Spinoza, por razones éticas, nos pide abstenernos –aunque suene paradójico– del uso ilimitado de, precisamente, la fuerza (entendida como potencia) cuyo aumento es idéntico a nuestra virtud. Argumenta que, para poder organizar la coexistencia humana en vistas a facilitar el alcance de la máxima cantidad de personas a los aportes de la explicación metafísica de la *Ética*, es necesario limitar el manejo de la potencia; aunque tal manejo, éticamente hablando, es una cuestión individual y no social. A su vez, tendríamos que acordar ser gobernados por autoridades que apliquen castigos y recompensas externos para los actos que cumplan o no cumplan con las leyes autorizadas. Más precisamente, a fin de vivir en paz (es decir, sin la imposición de estar en contacto constante con las fuerzas de otros modos finitos) y para alcanzar nuestra virtud máxima, tenemos que ser gobernados por un poder que se imponga a sus sujetos con reglas que representen las cosas a su alrededor de manera claramente arbitraria e inadecuada.⁶² En el capítulo 16 del TTP, Spinoza elabora:

⁶¹ Cf. E4 prefacio y E4p37s.

⁶² TTP, cap. 16, G III/192-193.

Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto [el contrato social] para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de algún bien mayor o por el miedo de un mal mayor. [...] Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. [...] Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometería sin dolor ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.⁶³

Tendríamos que acordar que cuando Spinoza afirma, en este pasaje, la necesidad de fundar la sociedad civil en una representación inadecuada del poder como una causa externa del castigo y la recompensa, lo hace *simplemente* en función del fin de crear circunstancias prácticas bajo las cuales podamos aumentar nuestros niveles de actividad (actividad verdadera, o sea no limitada a la actividad entendida como conducta causada por la idea de un objeto externo). Entonces, Spinoza escribe:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres el vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derecho a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos.⁶⁴

En otras palabras, la concepción naturalizada y original de Spinoza del bien y el mal como términos estrictamente amorales, también le lleva a considerar motivado un orden legal inadecuadamente formulado (o sea basado en ideas inadecuadas del bien y el mal) en la medida en que tal orden, y sólo tal orden, pueda alentar a una mayor parte de la humanidad a llegar a ser más racional. Así vemos cómo Spinoza identifica virtud con potencia y cómo traspassa y respeta esta identificación en su filosofía política, aunque tal filosofía

⁶³ TTP, cap. 16, G III/192/35-192/10.

⁶⁴ TTP, cap. 16, G III/191/11-19.

parece, a la vista, girar muy cerca del núcleo del criticado antropocentrismo asociado con el dualismo cartesiano y una concepción inadecuada de la potencia como poder. El estado civil y sus leyes antropocéntricas son necesarios, según Spinoza, justamente porque son los que habilitan el desarrollo de las expresiones singulares de la misma potencia (actividad) cuya totalidad involucra la esencia del estado civil mismo. De esta manera, el estado civil tiene que ser visto, aunque lleve a cabo un orden totalmente antropocéntrico, como una continuación producida positivamente desde una definición del ser y la existencia absolutamente neutra en relación a las especies y modos de ser.

Queda bastante claro, ante todo esto, que el efecto normativo de la *Ética* (que nos pide hacer lo que nos hace aumentar nuestra potencia mental y corporal) es conscientemente transportado por Spinoza desde el campo de la filosofía metafísica al campo de la sociedad política y la cuestión de su mejor organización. Según Spinoza, vivir en una sociedad es una cuestión de respeto a dictámenes humanos y nada más. Igualmente, las nociones de culpa y mérito y el mal y el bien están exclusivamente relacionadas, en el contexto social, con la obediencia y desobediencia a las órdenes establecidas por los representantes de la colectividad.⁶⁵ Otra manera de expresar esto es diciendo que la formación de la sociedad civil asciende a un acuerdo de la perspectiva limitada alcanzable por los seres humanos cuando se trata de entender la naturaleza humana y las condiciones humanas en relación al ser y la existencia. Junto con este acuerdo viene también la conciencia de que tenemos que construir nuestros códigos de conducta en términos relacionados a tal perspectiva limitada: de otra manera, nadie los cumpliría. Según mi lectura, esto significa, para empezar, que el fin normativo de extender nuestro cuidado, sumado al deseo de reconstruir nuestro propio entendimiento, pierde su factibilidad.

La sociedad, para Spinoza, solamente tiene que ver con crear circunstancias beneficiosas para el desarrollo individual de la habilidad de actuar según la razón.⁶⁶ Entonces, el mandato del orden civil es simple: hacer todo lo posible para proveer condiciones bajo las

cuales haya un aumento generalizado de la razón. Por eso, el estado civil debería abstenerse de controlar el pensamiento y la filosofía. Esto es así porque, precisamente, una forma particular de pensar (la racional) constituye el fin último para la lucha ética individual. Está en relación con este fin el hecho de que la sociedad esté formada en primer lugar; es decir, dado que es un efecto absolutamente intrínseco e inmediato en relación a uno mismo, no se puede proponerlo como recompensa externa a cierta conducta. Más allá de eso, igualmente parece ser imposible para un estado civil el ejercer un control efectivo del pensamiento. Para tal fin, Spinoza anota en el capítulo 17 del TTP que

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara liberarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana.⁶⁷

Sin embargo, el estado no puede ejercer legítimamente un control del pensamiento, dado que *su* propio poder –éticamente hablando, su virtud– depende del esfuerzo de los mismos individuos que le ceden su poder en primer lugar. Por otro lado, esto es imposible, como vemos en el pasaje citado, dado que nadie puede ceder su potencia a tal grado que deje de ser humano. Es decir, porque nuestra esencia nos conduce hacia el fin de pensar de acuerdo con los dictámenes de la razón, las ideas no pueden ser objeto de leyes civiles; eso significaría que hemos entregado parte de nuestra humanidad a fin de ser súbditos legales.

Todo esto nos conduce a concluir, finalmente, que la relación entre la conclusión normativa de la *Ética* (hacer todo lo que conduce al poder de racionalizar), por un lado, y la filosofía política realista propuesta por Spinoza mientras pensaba en nuestro limitado conocimiento humano de la naturaleza, por el otro, puede ser formulada como una relación de dependencia y separación simultáneas. El fin de la filosofía, para Spinoza, es proveer las claves para una vida rica. Este fin no tiene que ser nunca confundido con el de la teoría

⁶⁵ TTP, cap. 17 [2], G III/202.

⁶⁶ TTP, cap. 20 [6], G III/241.

⁶⁷ TTP, cap. 17, G III/201.

política. El filósofo francés Gilles Deleuze ha descrito poéticamente el punto de vista de Spinoza sobre la filosofía como una manera de “solicitar [...] fuerzas del pensamiento que eludan la cuestión de la obediencia tanto como la de la culpa, y manejar la imagen de vida más allá del bien y el mal, una inocencia rigurosa sin mérito o culpabilidad”.⁶⁸ Ahora bien, esto no significa que Spinoza no se preocupe por el otro lado del límite de la filosofía; el lado que trata de la cuestión de la organización civil y la condición humana; del mérito, la culpa y el elogio.⁶⁹ La separación, según Spinoza, entre la ética y la moralidad parece ser su manera de enfatizar el hecho de que la teoría política no tiene que perder de vista nunca el fin muy humano tras nociones como la de mérito, culpa y obediencia. También, que la teoría política no debe nunca aplicar estas nociones a aspectos de la existencia humana más allá de aquellos que están especialmente relacionados con tal fin humano; es decir, aspectos relacionados con el gobierno de nuestra conducta. Entonces, el pensamiento (del cual el deseo forma parte) no debe nunca ser hecho un objeto de la ley civil. Esto es así, no porque es moralmente incorrecto hacerlo según Spinoza, sino porque eso significaría el comienzo del fin del poder que sostiene la ley. Esto, a su vez, es así porque el poder tras la ley civil es una potencia de crear circunstancias que conducen al pensamiento racional, *no* un poder de imponer más obstáculos a la habilidad de pensar de los que ya existen.

⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Lights Books, 1988, p. 4, traducción mía.

⁶⁹ Cf. por ejemplo TP, cap. 1.

Bibliografía

- de Jonge, Eccy, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot UK, Ashgate Publishing, 2004.
- De Lucia Dahlbeck, Moa, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature: A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the legal discourse on Environmental Protection*, Lund, Media Tryck, 2016.
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, New York, Routledge, 2008.
- Gamlund, Esben, “Who has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer”, en *The Trumpeter*, 23(1), 2007, pp. 3-27.
- Guilherme, Alex, “Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry into Spinoza’s System”, en *The Trumpeter*, 27(3), 2011, pp. 60-78.
- Hübner, Karoline, “Spinoza on Being Human and Human Perfection”, en Kisner, M. J. y Youpa, A. (eds.), *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 124-142.
- Kober, Gal, “For they Do Not Agree in Nature: Spinoza and deep ecology”, en *Ethics and the Environment*, 18(1), 2013, pp. 43-66.
- Lloyd, Genevieve, “Spinoza’s Environmental Ethics”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 23(3), 1980, pp. 293-311.
- Lord, Beth, *Spinoza’s Ethics: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- “Spinoza, Equality and Hierarchy”, en *History of Philosophy Quarterly*, 31(1), 2014, pp. 59-78.
- “The Concept of Equality in Spinoza’s Theological-Political Treatise”, en *Epoché: a Journal for the History of Philosophy*, 20(2), 2016, pp. 367-386.
- Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity*, London, Continuum, 2010.
- Melamed, Yitzhak, *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- “Charitable Interpretations and the Political Domestications of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination”, en Laerke, M., Schliesser, E. y Smith, J. (eds.), *The Methodology of the History*

of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, pp. 258-277.

Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

----- *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Naess, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", en *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.

----- "Spinoza and Ecology", en *Philosophia*, 7(1), 1977, pp. 45-54.

ONUCS (Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Seguridad) [inglés UNSG], *Harmony with Nature: Report of the Secretary General I-VI*. Informe I: UNGA Res. A/65/314; Informe II: UNGA Res. A/66/302; Informe III: Res. A/67/317; Informe IV: Res. A/86/325; Informe V: Res. A/69/322; Informe VI: Res. A/70/268, 2010 – 2015.

Santos Campos, Andre, "Book Review of Hasana Sharp's *Spinoza and the Politics of Renaturalization*", en *Journal of Value Inquiry*, 46, 2012, pp. 481-484.

Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

----- "Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human", en *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011, pp. 48-68.

----- "Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene?", en Sharp, H. y Taylor, C. (eds.), *Feminist Philosophies of Life*, en prensa.

Youpa, Andrew, "Spinozistic Self-Preservation", en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, 2013, pp. 477-490.

Bibliografía de Benedictus de Spinoza

Ética demostrada según el orden geométrico, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

Tratado teológico-político, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2014 (tercera edición).

Tratado Político, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2013.

Arte y absoluto en Schelling y Novalis

Los alcances de la obra artística

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

(UBA, ANPCYT)

Lucas Damián Scarfia es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es estudiante de Doctorado en la misma carrera y por la misma Universidad y becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Sus áreas de investigación son la Metafísica y la Filosofía del arte del Romanticismo alemán, haciendo eje en el Idealismo filosófico de Friedrich von Hardenberg (Novalis) surgido a partir del pensamiento de Fichte. Es adscrito de la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Participa del Grupo de investigación sobre el Idealismo desde su gestación en el año 2010 y dirige el PRIG El idealismo mágico de Novalis como “idealización” del idealismo fichteano, presentado en el año 2015. Ha participado como expositor en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudio demarcada, así como también publicó reseñas de textos y capítulos de libros dedicados al ámbito de la filosofía del Idealismo.

Recibido el 2 de febrero de 2017 – Aceptado el 10 de abril de 2017

RESUMEN: Ya desde el surgimiento del Idealismo alemán en el siglo XVIII se pueden demarcar posiciones divergentes entre los pensadores que conformaron este movimiento. Ahora bien, común a todos es la importancia que otorgaron a los conceptos de “infinitud” y “finitud”. La relación entre estas nociones fue pensada por ellos bajo la órbita tanto de la especulación metafísica como de la filosofía del arte. En este sentido, el artículo pone de manifiesto las posturas de Schelling y Novalis en lo que remite a la manera en que ambos concibieron aquella relación a través de una perspectiva estética.

PALABRAS CLAVES: Finito. Infinito. Obra de arte. Schelling. Novalis.

ABSTRACT: From the very same arise of the German Idealism on the 18th century it is possible to demarcate multiple positions within this philosophical movement in what concerns to the way in which the thinkers that took part on it developed their thought. Nevertheless, common to all of them it is the importance that they gave to the concepts of “infinity” and “finitude”. At the same time, the relation between these terms was thought by them under the sphere of the metaphysical speculation as much as under the sphere of the philosophy of art. In this sense, this article shows the views of Schelling and Novalis in what refers to the mode in which both of them conceived that relation through an aesthetic reflection.

KEYWORDS: Finitude. Infinity. Work of art. Schelling. Novalis.

Introducción.

El artículo propone poner en evidencia la diferencia y hasta la oposición entre las posturas filosóficas de Schelling y Novalis en lo referente a la función del arte; en especial, en lo que concierne al rol que la poesía juega en la relación del sujeto con el mundo. En primer lugar, se mostrará que aun cuando ambos tienen un punto de partida común en lo que hace a su especulación filosófica, a saber: el sentido finito del idealismo de Fichte expuesto en la *Wissenschaftslehre* de 1794 (I), las conclusiones a las que arriban difieren de manera diametral. Esta diferencia se basa en el alcance que uno y otro otorgan a la obra de arte en lo que concierne a la relación entre lo finito y lo infinito, y a la posibilidad de una síntesis última entre estos términos.¹

¹ Entre los autores que en el último tiempo trataron esta temática, cabe hacer referencia

En este sentido, la exposición de la cuestión estética que Schelling realiza en la obra póstuma *Philosophie der Kunst* (1802),² permite demarcar una ruptura entre ella y los planteos metafísicos fichteanos de la primera *Wissenschaftslehre* (1794). De este modo y en segundo lugar, será necesario hacer hincapié en el elogio schellinguiano del espíritu (*Geist*) de la Antigüedad griega (II). Schelling enaltece los productos del arte griego ya sea bajo la forma artística figurativa, ya sea bajo la discursiva.³ Por su parte, frente a esta postura, Novalis expresa la añoranza de una perdida Edad Media cristiana que encuentra en la figura de Cristo, y no en la de los dioses olímpicos de la Grecia pagana, el modelo para pensar lo absoluto en la fugacidad de su acaecer y perenne huída.

A partir de aquella toma de posición, Schelling se separa tanto de Fichte como de Novalis en cuanto sostiene que entre lo finito y lo infinito se puede producir una unidad acabada. Es decir, que se puede dar la indiferencia entre éstos en la obra de arte creada por el Genio. De todas maneras, vale resaltar que esta indiferencia de corte estético-metafísica es superada por otra síntesis de tipo intelectual

entre otros a López Domínguez, V. E., “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, año 1, n° 1, pp. 80-108; Wood, D. W., “From «Fichticizing» to «Romanticizing»: Fichte and Novalis on the activities of philosophy and art” en *Fichte Studien*, n° 41, pp. 247-278; Bowie, A., *From Romanticism to Critical Theory: The philosophy of German literary theory*, Londres, Routledge, 1996; Warnes, C., “Magical realism and the legacy of German Idealism” en *The Modern Language Review*, n° 2, pp. 488-498.

² Para hacer explícita tanto la metafísica schellinguiana en general como su filosofía del arte en particular, en este trabajo no sólo se tiene en cuenta lo sostenido por Schelling en la obra mencionada, sino también se sigue lo desarrollado en el último capítulo del *System des transzendentalen Idealismus* (1800), en el cual ya se anticipan los lineamientos de la reflexión estética que un par de años más tarde son puntualizados en *Philosophie der Kunst*. En efecto, ya en el *Sistema* Schelling señala la confluencia que se da en la obra de arte entre la Naturaleza y la libertad, la actividad inconsciente y la actividad consciente. Schelling pone como ejemplo de estas obras las producidas a partir de la mitología griega antigua. En sus palabras: “[L]a obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente [...] (síntesis de naturaleza y libertad) [...]”. Aclaremos esto con un único ejemplo: la mitología griega, de la cual es innegable que encierra en sí un sentido infinito”. Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, p. 417.

³ En paralelo, también Hölderlin se inclina por la Grecia del periodo helénico a la hora de proyectar un tiempo en que la escisión entre lo finito y lo infinito se encuentre superada. En el curso del trabajo se volverá sobre la coincidencia de las posiciones de Schelling y Hölderlin, en oposición a los planteos de Fichte y Novalis. Por otro lado, cabe aclarar que la división entre *artes figurativas* y *discursivas* es propia de Schelling. Ésta remite a la distinción entre el lado real del mundo artístico –arte figurativo– y su lado ideal –arte del discurso–. Cf. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, traducción de Virginia López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 167-174. Esta traducción del texto de Schelling es la que se usa a lo largo de todo el artículo.

alcanzada mediante el pensamiento filosófico. Esta última síntesis, también de poder metafísico, le permite a Schelling referir no sólo a la indiferencia, sino además a la identidad entre finitud e infinitud. De hecho, la intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) y no la intuición estética (*ästhetische Anschauung*) que es sólo su objetivación,⁴ es el punto sintético más alto.⁵ Si el énfasis en la indiferenciación de los términos remite a la homologación de ambos por una vía negativa, la noción de “identidad” lo hace en un sentido más fuerte por su positividad.

En tercer lugar, se tratará el pensamiento filosófico novaliano sobre la capacidad sintética de la obra de arte. Este pensamiento pone de manifiesto la imposibilidad de que mediante semejante obra se logre una identificación completa de lo fragmentario y lo absoluto (III). En efecto, Novalis no puede más que derivar esta conclusión en tanto permanece fiel a lo que según él constituye el contenido propio de la metafísica de Fichte, donde lo absoluto es en sí nada más que la actividad que se engendra a sí misma, y no un Ser acabado que sea pasible de ser aprehendido.

En contraposición con la lectura spinozista que Schelling haría del Primer Principio de Fichte,⁶ Novalis acentúa el lugar que lo fi-

⁴ En palabras de Pucciarelli: “[L]a intuición estética [...] no se opone a la intuición intelectual. Es ésta misma que se ha tornado objetiva”. Pucciarelli, E., “El arte en la filosofía de Schelling” en Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1949, p. XV.

⁵ Por este motivo Schelling sostiene: “[s]ólo hay una perfecta revelación de dios [lo absoluto] allí donde las formas aisladas en el mundo reflejado mismo se resuelven en identidad absoluta, lo cual ocurre en la razón; [ésta] no pertenece exclusivamente al mundo real ni al ideal, y ni éste ni aquél pueden elevarse más que a la *indiferencia*, pero no a la identidad absoluta [...]; la indiferencia de lo ideal y lo real [...] se presenta [...] por medio del arte, [pero] la identidad absoluta en cuanto tal [...] es la ciencia absoluta de la razón o la filosofía”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 32 y 34-36. En otro pasaje afirma: “sólo con ella [la filosofía] se llega a lo supremo. Por la doctrina del arte se forma dentro de la filosofía misma un círculo más estrecho en el que contemplamos directamente lo eterno [...] en figura visible”. *Ibid.* pp.11-12.

⁶ De acuerdo con López Domínguez: “Schelling intentaba explicar la doctrina idealista mediante el vocabulario de Spinoza [...]. [E]l Yo absoluto fue adoptado en manos de Schelling [...] las características de la sustancia spinozista [mientras que] Fichte [...] quería dejar bien sentado que para él la intuición era el modo de acceder a lo absoluto presente en el sujeto finito y que de ningún modo podía entenderse como dirigiéndose a [...] un posible sustituto de la sustancia spinozista”. López Domínguez, V., “Del yo a la naturaleza por el camino del arte” en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 284; y López Domínguez, V., “Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano” en *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9, 1994, pp. 215-216.

nito tiene al interior de la filosofía fichteana. Por la lógica interna de esta filosofía, Novalis desestima que el ideal de superación del aspecto finito de la subjetividad pueda dejar de tener el *status* de un ideal concretándose de forma última.

Finalmente, el trabajo concluye con una consideración que busca disolver una supuesta jerarquía o superación entre el punto de vista schellingiano y novaliano (IV). Aun así, cabe decir que Schelling abandona con posterioridad el modo de pensar expuesto en estas conferencias. Luego de dictarlas, Schelling da paso al periodo de su pensar denominado: “sistema de la libertad”. De acuerdo con éste, la relación entre lo absoluto y el fragmento ya no debe ser pensada en los términos de una indiferenciación estética o de una identificación metafísica total. En este periodo Schelling trata de explicar “el nacimiento de lo finito a partir de lo absoluto, sin falsear o desvirtuar la autonomía de lo finito”.⁷

I. El sentido finito del idealismo de Fichte.

En el intento de sentar un Primer Principio explicativo de la representación que el sujeto tiene de la realidad, Fichte avanza más allá de lo formulado por todos los filósofos de la tradición racionalista moderna.⁸ En este sentido, presenta una crítica al “yo pienso” (“*Ich denke*”) esgrimido por Kant como representación que debe acompañar a todas las demás,⁹ y a su pretensión de erigirse como Principio del saber. El eje crítico de Fichte gira en torno al carácter sólo abstracto del “yo pienso” kantiano como forma que unifica el conocimiento. La síntesis unificadora que éste lleva a cabo requiere siempre del material múltiple que se presenta a la sensibilidad, sin el cual aquel Principio no puede principiar ningún conocimiento.

⁷ Giner Comín, I., y Pérez-Borbujo Álvarez, F., “Estudio preliminar” en Schelling, F. W. J., *Del yo como principio de la filosofía, o sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Iilana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta, 2004, p. 21.

⁸ En las primeras páginas de la *Wissenschaftslehre* (1794), Fichte resume esta historia de la filosofía en los nombres de Descartes, Spinoza, Maimon, Reinhold y Kant. Cf. Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 19.

⁹ Dice Kant: “la representación yo pienso [...] debe poder acompañar todas las demás representaciones”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de José del Perojo y José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 270. B 108-109.

A su vez, Fichte expone la insuficiencia del planteo de Reinhold que se pretendió superador de este dualismo kantiano. El “hecho de conciencia” (*Tatsache des Bewusstseins*) que, según Reinhold, puede auspiciar como Fundamento es, tal como él lo denomina, un hecho (*Tatsache*) y no puede ser el Principio del saber, ya que, como dice Cruz Cruz: “un hecho es lo contrario de un Principio: es una determinación, algo condicionado que exige explicación”.¹⁰ La conciencia, por su estructura reflexiva y representativa no puede ser el Principio buscado. Pues éste ha de escapar a lo consciente y a lo fáctico capaz de ser fijado y determinado. Así, el Fundamento pensado por Fichte ha de huir del Ser mismo. Por ello, el Primer Principio no es un Ser sino un actuar, no es un hecho condicionado sino una actividad incondicionada. El Principio es Yo absoluto (*absolutes Ich*) en tanto *Tathandlung*. Actividad que se homologa con el hecho que es esa actividad misma en tanto sola actividad.¹¹

Nada puede anteceder al Yo a la hora de pensar cómo se da la representación de la realidad. No hay Ser que sea previo al Yo. Más aun: “[e]l Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser”.¹² Se trata de un ser que no se ha de pensar en términos sustanciales u ónticos –como algo que permanece inmutable–, sino en términos ontológicos. El Yo es posición de sí mismo por sí mismo. El Yo es auto-posición que se homologa con su ser. En continuidad con esto, Fichte utiliza en escritos posteriores el concepto de “vida” (*Leben*) para remitirse al carácter de lo absoluto. Tal como Villacañas lo expone: “[l]a vida es el esquema universal para la expresión del ser del

¹⁰ Cruz Cruz, J., “Introducción” en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. XVIII. También Pinkard lleva a cabo una lectura de este tipo al decir: “¿Por qué debemos asumir, así argumenta Fichte, que debemos comenzar con un «hecho» de cualquier tipo de clase? En tanto el primer principio fundamental del tipo de «ciencia» filosófica que Reinhold estaba buscando tenía que ser normativo y no «fáctico», ese primer principio no podía ser un «hecho» [...] más bien debía ser una acción normativa [...], un modo fundamental de hacer algo que sirve de base a las otras normas”. (La traducción es mía). Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 107.

¹¹ Esto es lo que expone Fichte al comienzo de la *Wissenschaftslehre* de 1794: “[d]ebemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo el saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. Debe expresar aquella *Tathandlung* que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia”. Fichte, J. G., *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 18.

Yo, esquema fundado en su *Tathandlung*”.¹³ Pensar el fundamento absoluto en tanto vida justifica la idea de que no se pueda concebir como un ser en sí petrificado y al cual se podría acceder de forma completa y acabada, sino que se encuentra en perpetuo devenir.

Así, lo absoluto está siempre en movimiento. Saliendo de sí mismo y perdiéndose a sí mismo en su estatuto de absoluto. Teniendo en cuenta la ya mencionada perspectiva novaliana de la filosofía de Fichte, se puede pensar que para este último, la vida es aquello que brota de sí hacia lo exterior, y sólo en esta pérdida de sí es que a su vez se puede ganar a sí misma. Ganancia y pérdida de lo absoluto, presencia y ausencia, son coincidentes. De este modo, Fichte introduce la idea de un absoluto que de forma inmanente está conectado con la finitud. Es decir, el Yo en su carácter de absoluto es desde siempre y por siempre un fragmento de sí mismo.

Por este motivo, cabe subrayar que la noción de vida no debe conllevar la idea de una armonía universal en la que cada Yo finito consigue superar su propia finitud para entregarse a una supuesta patencia en lo absoluto como totalidad. Al contrario, la noción de vida en el contexto de la filosofía fichteana de la primera *Wissenschaftslehre*, evidencia la fuerte impronta que la finitud tiene en su sistema idealista. Éste es uno de los puntos del idealismo de Fichte que Schelling critica, ya que lo concibe como un idealismo subjetivo¹⁴ en el que el Principio fundamental no es absoluto sino humano.¹⁵

¹³ Villacañas, J. L., “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor” en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 352. Y de acuerdo con Cruz Cruz: “el ser puro, *in mero actu*, como primer principio de todo, es caracterizado por Fichte como vida”. Cruz Cruz, J., “El sentido de la muerte en Fichte”, en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio...*, *op. cit.*, p. 198.

¹⁴ En paralelo, también Hegel critica este aspecto del pensamiento fichteano. Según él, en el Principio del sistema de filosofía de Fichte en que lo subjetivo y lo objetivo deberían estar sintetizados absolutamente, no se alcanza semejante unidad. Así: “[e]l sujeto = objeto se convierte [...] en un sujeto-objeto subjetivo y no logra superar esta subjetividad y ponerse objetivamente”. Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid, Gredos, 2010, p. 73. El paralelo entre Schelling y Hegel en cuanto al carácter del Primer Principio pensado como identidad absoluta, es puesto de manifiesto por Paredes Martín, para quien: “[e]ntre los caminos que conducen a la comprensión hegeliana de la ‘diferencia’ entre Fichte y Schelling habría que mencionar [a] Schelling y su concepción de la identidad absoluta –y no del Yo absoluto– como principio de la filosofía”. Paredes Martín, M. del Carmen, “Hegel ante Fichte. Los caminos de la ‘diferencia’”, en López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 163.

¹⁵ Según Schelling: “Fichte no considera el Yo [...] como Yo general o absoluto sino como Yo

La función que en el sistema de Fichte tiene la acción moral subjetiva¹⁶ –que no puede sino estar siempre proyectada al infinito–, es tomada en el sistema de Schelling por la actividad creadora del Genio que produce la obra de arte. Para él, la obra de arte patentiza en un momento y en un formato concreto lo absoluto manifestándose a sí mismo en su infinitud.

Partiendo del idealismo de lo finito¹⁷ de Fichte, todas y cada una de las acciones del sujeto¹⁸ en pos de alcanzarse a sí mismo como una unidad se incluyen en un proceso infinito de moralización de la propia existencia. La imposibilidad de que el fundamento se encuentre paralizado, implica la imposibilidad de ser asido por cualquier acción subjetiva. En todo caso, lo que la obra de arte podría

humano”. Citado en: López Domínguez, V. E., “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling”. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 1, 2015, p. 82. A su vez, cabe resaltar que este achaque no le es ajeno a Fichte, quien sin embargo no varía su argumentación y en carta a Schelling expresa: “[e]l absoluto [...] no es ser, ni es un saber, ni es identidad, ni indiferencia de ambos: sino que es precisamente lo absoluto, y [...] otra denominación lo traiciona”. Citado en: Cruz Cruz, “Introducción”, *op. cit.*, p. XXXVIII.

¹⁶ El sentido del término “moral” en este contexto, no ha de ser tomado con un matiz de religiosidad. Lo moral de las acciones del sujeto remite a la búsqueda siempre trunca de superación del aspecto finito de su ser. La moralidad del sujeto sí hace referencia a lo absoluto pero en un sentido sólo filosófico. En paralelo, cabe destacar que esta tendencia moral en el sujeto es tendencia hacia la libertad absoluta. Y ello porque se proyecta hacia la esencia propia del sujeto como absoluto que no depende de ninguna otra causa más que de sí mismo. Es importante resaltar este punto, en tanto Schelling asocia esta búsqueda idealista de la libertad con la poesía de los modernos (cf. López Domínguez, V. E., “Estudio preliminar” en Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, *op. cit.*, p. XXXIII), la cual se opone a la poesía antigua considerada por Schelling como momento paroxístico de la creación artística.

¹⁷ Con esta caracterización del Idealismo fichteano no se pretende decir que el concepto de infinito no tiene cabida en su sistema. Al contrario, en tanto es un sistema de metafísica, el mismo se desarrolla sin duda en cuanto piensa aquel concepto. Ahora bien, con el rótulo de “idealismo de lo finito” se quiere señalar la idea de Fichte según la cual lo finito nunca queda subsumido completamente en lo infinito, así como lo infinito nunca alcanza una concreción acabada en la finitud.

¹⁸ En este punto se está haciendo referencia al sujeto en tanto Yo que es a la vez absoluto y empírico. Siempre que se considera el modo en que Fichte trata la subjetividad, no se puede dejar de lado que ella nuclea ambos aspectos. Claro que no se trata de aspectos en el sentido de accidentales de una sustancia que trascendiera tanto la empiricidad como la trascendentalidad del Yo, lo cual implicaría recaer en una regresión infinita en la búsqueda del Principio que Fichte se propone establecer. El Yo es Yo. Es tendencia absoluta que siempre se hace finita y vuelve sobre sí para, en su finitud, pensarse –aunque no saberse– como infinita. De acuerdo con las palabras de Fichte: “El Yo pone absolutamente un objeto (un No-Yo opuesto, en acto de enfrentamiento) [...]. El Yo es entonces absolutamente limitado: pero ¿dónde está su límite? [...]. El punto límite está en la infinitud, en donde el Yo lo pone. El Yo es finito porque debe ser limitado; pero es infinito en esta finitud, porque el límite puede ser puesto siempre más lejos en el infinito. Es infinito según su finitud; y es finito según su infinitud”. Fichte, J. G., *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 122.

hacer es dar cuenta de esta conciencia acerca de lo imposible de la aprehensión de una unidad fundamental última.¹⁹ La obra de arte presenta lo absoluto pero sólo en su ausencia y el Genio lo alcanza nada más que en tanto al mismo tiempo se le escapa.

Al contrario, para Schelling la producción artística habilita a experimentar la calma²⁰ de la intuición estética en la que se da la indiferencia de lo finito respecto de lo infinito. Aquí la experiencia artística asume los rasgos de una experiencia religiosa de corte místico.²¹ En este sentido, la estética schellinguiana de connotaciones religiosas pretende ser la superación de la moral fichteana.

II. La religión estética griega como correlato de la metafísica de Schelling.

Con vistas a profundizar el planteo de Schelling tanto en su ruptura con la exposición de Fichte como en su oposición a lo sostenido por Novalis, en este apartado se explicita el lugar que la mitología y la forma artística simbólica asumen en su filosofía. Al mismo tiempo, se enfatiza la oposición que Schelling subraya entre la religión estética de la Grecia clásica y la religión moral de la Cristiandad medieval.

En *Philosophie der Kunst*, Schelling expone cómo aquella confianza metafísica en la posibilidad de que se haga presente en el mundo la indiferenciación de lo finito y lo infinito, se concretó ya en un momento y en un lugar histórico en el que la creación artística alcanzó su punto más alto, a saber: la Grecia antigua.²² En continuidad con este pensamiento, Schelling sostiene que la poesía homérica en par-

ticular es la expresión más perfecta de la unidad a la que el pensamiento filosófico ha de retornar.²³

Esta unidad lo es de lo absoluto y de lo relativo, de lo universal y de lo particular, de lo objetivo y lo subjetivo, de lo consciente y de lo inconsciente, de la naturaleza y del espíritu, de la necesidad y de la libertad y de la eternidad y de la historia. Precisamente a través del análisis de estos conceptos, Schelling distingue la poesía de los antiguos griegos de la poesía de los modernos cristianos. En la primera se da una síntesis armoniosa de aquellos conceptos, mientras que la poesía moderna sólo manifiesta el desgarramiento entre ellos.

Al mismo tiempo, Schelling hace hincapié en una forma artística particular en la que la síntesis más perfecta es alcanzada y que es la que prevaleció en la creación de obras de arte en la Grecia clásica, a saber: la forma artística simbólica. De acuerdo con él, a través del símbolo no se presenta ni una significación de lo particular a partir de lo universal –lo cual es propio de la forma artística esquemática–, ni una significación de lo universal a partir de lo particular –lo que es propio de la forma artística alegórica–.²⁴

¹⁹ Éste es el modo de pensar de Novalis.

²⁰ De acuerdo con Pucciarelli: “[n]o hallamos reposo [...] en la acción moral, abierta a la historia cuyo proceso es infinito [...]. [E]l arte concede [...] quietud. Por la actividad artística y por la contemplación de sus productos, el hombre se sobrepone a sus contrastes interiores, vence sus desgarramientos morales y conquista un sentimiento de armonía y serenidad [...]. [E]fecto sedante y benéfico del arte sobre la vida entera del hombre”. Pucciarelli, E., *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

²¹ Con esta afirmación no se niega la fundamentación racional del pensamiento filosófico en general y en particular sobre filosofía del arte. En efecto, en el texto schellinguiano analizado aquí, se patentiza una profunda cavilación filosófica, la cual no obstante desemboca en una visión de corte más mística que discursiva de la relación de lo infinito y lo finito, lo ideal y lo real.

²² En palabras de Schelling: “la poesía griega es la poesía absoluta”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, *op. cit.*, p. 90.

²³ Según Schelling: “[l]os antiguos [...] caracterizan la mitología y, como para ellos ésta coincide con Homero, afirman que los poemas homéricos son la raíz común de la poesía, la historia y la filosofía. Para la poesía es la materia originaria de la cual surgió todo o [...], es el océano del que fluyeron todos los ríos y en el cual vuelven a desembarcar”. *Ibid.*, p. 82. A su vez, la idea según la cual la filosofía ha de devenir poesía ya se encontraba presente en el manuscrito que al menos en parte se suele adjudicar a Schelling, dado a conocer como *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Aquí se dice: “[l]a poesía [...] llegaría a ser de nuevo lo que era en un principio: maestra de la humanidad. Pues no hay ni filosofía ni historia. Sólo la poesía es lo único que sobrevivirá al resto de las ciencias y las artes”. AA. VV., “El más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán” en *Hieronymus*, traducción de Miguel Ángel Vega, n° 1, 1995, pp. 118-119. También en el *System des transzendentalen Idealismus*, Schelling conecta las funciones del arte y la filosofía en tanto *Wissenschaft*, indicando que la segunda debe seguir a la primera: “aunque la ciencia, en su más alta función, tiene una y la misma tarea que el arte, sin embargo esta tarea es infinita para la ciencia por el modo de resolverla, de modo que se puede decir que el arte es el modelo de la ciencia y sólo donde hay arte puede llegar la ciencia”. Schelling, F. W. J., *Sistema...*, *op. cit.*, pp. 420-421.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 70. Cabe mencionar que la forma alegórica es la que Schelling asocia al arte moderno cristiano, el cual busca significar lo universal pero sin alcanzar en ningún punto una significación absoluta. Es decir, una síntesis entre el referente y lo referido en la alegoría dada de forma exclusiva mediante el símbolo. Dice Schelling: “[l]a dirección propia del Cristianismo va desde lo finito a lo infinito [...]; esta dirección suprime toda intuición simbólica y sólo concibe lo finito como alegoría de lo infinito”. *Ibid.*, p. 122. Esta oposición resulta útil para volver a exponer la contraposición entre los fundamentos filosóficos de los sistemas de Fichte y Schelling. Según Schelling, el énfasis en la alegoría como forma de arte se desprende de las bases de un sistema que pone sólo a la acción subjetiva como movimiento fundamental en la búsqueda del alcance de lo absoluto. El símbolo es lo propio de un sistema que otorga un lugar privilegiado a

En el símbolo no hay significación de un término a partir del otro, sino la imbricación perfecta de ambos en la cual lo absoluto no pierde nada de su carácter universal por finitizarse en una forma sensible.²⁵ A la vez, el material sensible en el que lo universal se manifiesta no se disuelve en su particularidad por auspiciar como tal manifestación. Por este motivo, dice Schelling: “[l]a representación de lo absoluto con la absoluta indiferencia de lo general y particular en lo particular sólo es posible simbólicamente”.²⁶

Ahora bien, ¿cuáles son estas representaciones artísticas de la Grecia antigua en que se da la síntesis acabada de lo universal y lo particular, y por las que Schelling cree que la existencia humana se encuentra absolutizada ya en el mundo de la finitud? Siguiendo la exposición de *Philosophie der Kunst*, estas representaciones no son otras que las figuras divinas de la religión mitológica griega. Para Schelling, el griego antiguo habitó un mundo cargado de sentido absoluto, cerrado sobre sí mismo, armonioso y eterno, en el que no hubo lugar a ningún resto que pudiera amenazar una existencia pacífica. El arte griego logró configurar a lo absoluto que de acuerdo a la filosofía de Fichte no podría ser alcanzado de manera acabada en tanto se le presentaría al sujeto como un caos informe, y por ende inaprensible.

En continuidad con esto dice Schelling:

[La] capacidad [de las figuras divinas] para ser representaciones artísticas reside en que están [...] limitadas [...], si bien dentro de esta limitación cada forma recibe en sí toda la divinidad. Por este motivo el arte consigue plasmar figuras aisladas, concluidas, y a la vez logra plasmar la totalidad, la divinidad entera, en cada una.²⁷

Siguiendo la cita, se comprende que Schelling sostenga que la mitología es la materia del arte.²⁸ Son los dioses griegos aquellos símbo-

la creación artística en la que la actividad se confunde con la pasividad. De tal modo, Schelling sostiene que: “toda acción es alegórica (pues como particular significa lo general) [y] el arte es simbólico”. *Ibid.*, p. 75.

²⁵ Se trata, de acuerdo con Schelling, de la “representación de lo absoluto en su limitación sin supresión de lo absoluto”. *Ibid.*, p. 68.

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ “La totalidad de las creaciones poéticas sobre los dioses, al alcanzar una objetividad perfecta o una existencia poética independiente, constituye la mitología [...]. La mitología es la condición necesaria y la primera materia de todo arte”. *Ibid.*, p. 68. También, cfr. *Ibid.*, p. 137.

los de lo absoluto que dan lugar a que el sujeto se conozca y se sienta a sí mismo en su esencia absoluta, a partir de la contemplación de obras de arte particulares así como del universo entero como obra de arte total de la Naturaleza.

La calma de la vida divinizada por el arte que fue propia del griego, también es enaltecida por Hölderlin como modelo de la existencia más perfecta. Y esto en oposición a una existencia signada por el imperativo de la acción moral de todo sistema que no conciba el alcance de una unidad última como meta realmente alcanzable. En este punto, Hölderlin sostiene que un sistema tal carece de sentido estético y sólo se puede asimilar a un pensamiento que enfatice el aspecto del accionar moral, tal como ocurre con el Cristianismo en su propia mitología, si es que se puede hablar de una mitología cristiana.²⁹

La vida divina en el mundo de la finitud en cuanto vida en la unidad, así como la crítica a la falta de sentido estético en la comprensión de la esencia del sujeto, Hölderlin las expone con las siguientes palabras:

Formar un solo ser con todo lo que vive, ¿no es vivir como los dioses y poseer el cielo en la tierra? Ser una sola cosa con todo lo que vive, volver [...] al todo de la Naturaleza [...] es estar en la cumbre sagrada [...] en el reposo eterno.³⁰

Y en referencia a la necesidad de una comprensión estética del sujeto, dice:

Intento mostrar que la reunificación del sujeto con el objeto en un absoluto –Yo, o como se quiera denominar– es posible estéticamente en la intuición intelectual, pero que teóricamente sólo lo es mediante una infinita aproximación, como lo es para un sistema de acción.³¹

En paralelo, vale insistir en que Schelling refiere a los dioses griegos como amorales y absolutamente bienaventurados, de modo opuesto a la moralidad inherente al dios cristiano y a su falta de bienaventuranza. Es decir, en contraposición al dolor experimenta-

²⁹ Dice Schelling en referencia a esta cuestión: “el mundo moderno no tiene ninguna verdadera *epopeya* y, como la mitología sólo es fijada con la *epopeya*, [...] tampoco tiene una mitología acabada”. *Ibid.*, p. 115.

³⁰ Hölderlin, F., *Hiperión, el eremita en Grecia*, traducción de Alicia Molina y Vedia y Rodrigo Rudna, Buenos Aires, Marymar, 1976, p. 37.

³¹ Citado en Villacañas, J. L., *op. cit.*, p. 359.

do por Cristo en cuanto figura divina. Es la aversión schellinguiana por una escisión que no pueda ser clausurada de forma total, la que se erige como fundamento para afirmar la amoralidad de los dioses griegos. Según Schelling: “[m]oralidad e inmoralidad se basan en una escisión, por cuanto la moralidad no es sino la acogida de lo finito en lo infinito en el actuar”.³² La acción moral del sujeto se dirige siempre desde el ámbito de la finitud hacia el de la infinitud, sin nunca alcanzar un estadio en que ambos se encuentren indiferenciados o identificados. Si se alcanzara semejante resultado, la propia acción perdería su sentido y se destruiría a sí misma como tal.

La acción moral persigue la máxima de encontrar lo absoluto en el sujeto,³³ mientras que lo que Schelling pretende es situar al sujeto ya en lo absoluto mismo. El camino de religación que se emprende bajo la órbita de la religión estética griega a partir de la exposición schellinguiana, no es un camino de ascenso desde lo finito hacia lo infinito,³⁴ sino un camino circular en el que lo finito y lo absoluto se encuentran indiferenciados. Es la intuición estética aquella que pone de manifiesto esta, para Schelling, verdad metafísica. A partir de ella, la dilucidación del primer Principio del sistema de filosofía, que es aquello que todos los autores idealistas procuran, difiere según los puntos de vista de Schelling por un lado y de Fichte por el otro.

Por aquel motivo Schelling critica la religiosidad moral del Cristianismo. Si “en los dioses homéricos [...] se identifica verdadera-

³² Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., p. 56.

³³ Éste es el planteo de Fichte: “en [...] la ley moral [...] le exigimos al Yo un actuar absoluto, fundado sólo en él y absolutamente en nada más”. Fichte, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 87. Se trata de una exigencia que, si se viera consumada perdería su estatuto, por lo cual se sabe que ha de permanecer insatisfecha. Novalis coincide con esta postura fichteana y se la apropia para su pensamiento no sólo metafísico, sino en particular sobre la filosofía del arte. De acuerdo con uno de sus fragmentos y en oposición a Schelling: “[l]as más grandes obras de arte resultan [...] desagradables... Constituyen ideales que sólo pueden y deben gustar de manera relativa; imperativos estéticos. Del mismo modo, la ley moral ha de convertirse en una inclinación *aproximando*”. Novalis, *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948, pp. 102-103.

³⁴ Tal es el caso de la acción moral típica de un sistema como el de Fichte y de la religión cristiana. En palabras de Schelling: “[t]odo el espíritu del Cristianismo es el de la acción [moral]. Lo infinito ya no *está* en lo finito, lo finito únicamente puede pasar a lo infinito, ya que sólo en éste pueden identificarse ambos. Así pues, en el Cristianismo la unidad de lo finito y lo infinito es acción”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 104-105. Y también: “lo simbólico tiene que recaer totalmente en el actuar (en acciones) de acuerdo con el carácter general de la subjetividad e idealidad del Cristianismo”. *Ibid.*, p. 107.

mente lo infinito con lo limitado”,³⁵ en la figura divina de Cristo lo absoluto no se encuentra en unidad acabada y permanente con lo finito. Así, Cristo adviene al mundo de la finitud para experimentar dolor y no bienaventuranza. Al mismo tiempo, su estancia mundana es pasajera y no permanente como la de las figuras divinas de la Antigüedad griega.³⁶

En palabras de Schelling: “los dioses griegos son absolutamente bienaventurados [...]. [S]u vida está en permanente contraste con la humana, que está llena de esfuerzo, expuesta a la enfermedad y a la vejez”.³⁷ El dolor y la impermanencia temporal del dios cristiano hecho hombre en Cristo son las marcas de una escisión que no fue clausurada.

También Hegel en la misma línea de Schelling expone la historia de Cristo como ejemplo de un desequilibrio en la relación de lo finito y lo infinito. Como ejemplo de la falta de unidad completa entre ambos. Luego de estudiar cómo la forma de arte clásica griega representa la exposición perfecta de la armonía entre lo absoluto y lo limitado,³⁸ Hegel muestra de qué manera en el arte cristiano romántico, el ideal como perfecta unidad de lo sensible y de lo espiritual,³⁹ se ve disuelto en tanto hay una preponderancia del aspecto ideal por sobre el aspecto real y natural.⁴⁰

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

³⁶ A partir de esto, Schelling distingue el rol de los conceptos de *Historia y Providencia* en el Cristianismo por un lado, y por el otro, la importancia de los conceptos de *Naturaleza y Destino* en el mundo griego. La creencia griega en la circularidad del tiempo así como de la Naturaleza, y por ende la suposición de un destino fijo propio de un mundo cerrado en sí mismo, choca con la idea de una unidad inacabada que abre la espontaneidad de la acción subjetiva en un tiempo lineal y no circular. Se trata de un tiempo histórico en el cual reina, no el destino, sino la confianza en la intervención espontánea y momentánea de la gracia providencial divina. Cf. *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

³⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o Estética*, traducción de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2006, p. 285.

³⁹ “El ideal comprende para Hegel la unidad de lo sensible y lo espiritual, la unidad de un contenido espiritual o racional y su forma sensiblemente perceptible”. Berr, Karsten y Gethmann-Siefert, Annemarie, “Prólogo” en *Filosofía del arte o Estética*, traducción de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2006, p. 29.

⁴⁰ El propio Schelling aboga por esta tesis al pensar que: “[e]n los primeros testimonios escritos de la historia del Cristianismo ya se muestra la oposición del principio realista e idealista [...]; el principio del Cristianismo era la preponderancia absoluta de lo ideal sobre lo real, lo espiritual sobre lo corporal”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 94 y 125.

Es así como Cristo muere. Lo sensible, lo natural, el cuerpo, no se encuentra unido al espíritu. Así tampoco lo finito a lo infinito. Dice Hegel: “lo exterior está puesto como algo contingente [...] y al mismo tiempo como algo tal que debe sufrir, cuya determinación es tener en sí [...] el dolor”.⁴¹ La forma de arte cristiana y romántica patentiza el desgarramiento entre finitud e infinitud y también el ansia siempre incumplida de reconciliación espiritual a partir de la superación de lo material.

Por esta razón, Schelling denota el carácter introspectivo e ideal de la religión y del arte cristianos, en cuanto el espíritu subjetivo se busca alcanzar a sí mismo como absoluto, al margen de cualquier figura sensible y exterior que se pretenda su símbolo.⁴² Al fracturarse lo que el griego concibió como una unidad indisoluble entre lo universal y lo particular, el cristiano vuelve sobre su propia interioridad para encontrar allí una nueva patria.⁴³

De lo anterior se desprende que Schelling presenta a la cultura antigua griega en contraposición a la cultura moderna cristiana, como modos de pensamiento cuyas diferencias irreductibles se basan en la manera según la cual conciben –en palabras de López Domínguez– la “ley fundamental del universo, la de la unidad y oposición de lo ideal y lo real”.⁴⁴ Al afirmar la posibilidad efectiva de que la oposición se vea superada bajo una unidad última, Schelling elogia la cosmovisión griega que pensó al mundo como Naturaleza

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte...*, op. cit., p. 331.

⁴² “Lo más íntimo del Cristianismo es [...] una intuición interior. Allí la unidad de lo infinito y lo finito sólo cae en el sujeto”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 116-117. Para Schelling ni siquiera los ángeles operan como símbolos de lo divino al mismo nivel que lo hacen los dioses griegos. Aquellos carecen del aspecto corpóreo fundamental en las figuras griegas. Esta carencia favorece el lugar de la interioridad en la –si es que así se la puede denominar– mitología cristiana-. Cf. *Ibid.*, p. 108. Por otro lado, Hegel expone en la *Phänomenologie des Geistes* esta crítica al sujeto que busca alcanzarse a sí mismo en su pura interioridad ajena a lo exterior. El eje crítico se basa en la imputación a la figura del “alma bella” del Romanticismo. Según Hegel, el “alma bella”, partiendo de la intuición puramente formal del Yo=Yo de Fichte, no alcanza nunca una objetividad que sí habilite a concebir una unidad acabada del sujeto consigo mismo en tanto absoluto. Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roses, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 382-384.

⁴³ Este análisis insta a Schelling a pensar que: “[en] el mundo moderno el hombre se desprende de la naturaleza [y] como aún no conoce otra patria, se siente desamparado. [Así] se orienta [...] por un impulso interior hacia el mundo ideal para buscar en él una patria”. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., p. 96.

⁴⁴ López Domínguez, V., “Estudio preliminar”, op. cit., p. XXXV.

y que confió en un universo cerrado de dioses en que la necesidad y el destino dieron cuenta de la existencia de un Ser inmutable como fundamento de la realidad.⁴⁵

A la par, Schelling critica la creencia cristiana en un mundo abierto a la acción y a la libertad subjetiva que, situada siempre en la historia, no encuentra nunca reposo en el camino de búsqueda de absolutización de la finitud, y que no puede más que esperar una reconciliación providencial nunca concretada.

III. Novalis. Poesía de lo absoluto *versus* poesía absoluta.

En el seno del Idealismo alemán de finales del siglo XVIII, Novalis se hace eco de los fundamentos filosóficos de Fichte y esboza una metafísica y una filosofía del arte que, no por una deficiencia en los alcances abstractivos, sino por la lógica misma del pensamiento,⁴⁶ se detiene en el punto de vista de la finitud para desde allí pensar la relación del sujeto con lo absoluto. De acuerdo con Novalis, el arte y la poesía en particular dan cuenta de lo que Schelling piensa de manera negativa acerca del mundo moderno de la Cristiandad, a saber: “que todo lo que hay en él es perecedero y lo absoluto se encuentra infinitamente lejano. Aquí [en el mundo moderno] todo está sometido a la ley de lo infinito”.⁴⁷

El pensamiento de Novalis evidencia ya desde la forma en que es expuesto en la escritura las conclusiones a las que arriba en el nivel

⁴⁵ Esto último no implica que Schelling considere la necesidad sin más de retornar a la Grecia antigua y a la adoración de sus dioses. De lo que se trata para él es de la necesidad de la construcción de una nueva mitología, o más precisamente, de la creación de una nueva religión con connotaciones mitológicas al estilo de la Grecia antigua. En este sentido, el supuesto “mito cristiano” no tendría lugar en la nueva cosmovisión concebida por Schelling.

⁴⁶ Éste es uno de los puntos críticos más comunes aplicados a la filosofía romántica en general y en particular a Novalis. Uno de los argumentos con los que por ejemplo Hegel lleva a cabo esta crítica es el rechazo del comienzo de la especulación filosófica por el Yo como Principio. Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, pp. 98-99. A su vez, en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel sostiene que los planteos filosóficos del tipo novaliano rayan con la locura: “[e]ste anhelo propio de un alma bella lo encontramos en las obras de Novalis. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial [...]; la extravagancia de la subjetividad se convierte frecuentemente en demencia”. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, traducción de Wenceslao Roses, Méjico D. F., FCE, 1997, pp. 484-485.

⁴⁷ Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., p. 112.

de su contenido filosófico. Es decir, la forma fragmentaria y poética a partir de la cual hace explícita su filosofía no es una cuestión accidental, sino que se impone como el único modo coherente de expresar la imposibilidad metafísica que lo finito pueda ser abarcado en una unidad última. Así también expresa la imposibilidad de construir un sistema acabado de pensamiento mediante el ejercicio de teoremas, demostraciones, suplementos y demás ítems que componen la escritura de *Philosophie der Kunst* de Schelling.⁴⁸

Precisamente a través de algunos de estos fragmentos Novalis determina el rol del arte poético y a la figura del poeta como un modo en que la existencia del sujeto en el mundo se puede configurar. Y se configura en tanto modo de ser por el cual se es consciente de la imposibilidad de suturar la herida que reporta el advenimiento a la finitud como único tipo de existencia posible para el sujeto.

A diferencia del genio poético pensado por Schelling, el poeta novaliano no encuentra dentro de sí la unidad en que lo infinito y lo finito, lo ideal y lo real, se sintetizan en un punto último de indiferencia.⁴⁹ La misión del poeta según Novalis es buscar la unidad de absoluto y fragmento. Pero a diferencia de Schelling, esto se da sólo a través de un camino hacia la propia interioridad del sujeto. Al sujeto le queda la tarea de sintetizar *ad eternum* desde su misma

idealidad los polos de infinitud y finitud. Y esta síntesis que lleva a cabo se da sólo a partir de la ensoñación y no de forma material.

La poesía y el sueño, de acuerdo a la consideración novaliana, no implican una negatividad propia de la facultad de la razón que se ha de superar en otra instancia sintética. Es a través de una y otro que la síntesis de lo absoluto y lo fragmentario se produce. Sólo que al considerar al igual que Fichte, que el Principio metafísico del ser y del saber no es nada más que perenne actividad que se auto-engendra, el fundamento nunca puede aprehenderse de manera definitiva.

El Principio uno es ya desde siempre dos. La unidad es en su propio ser diferencia irreductible y huída de sí mismo. En palabras de Novalis: “[l]a proposición ‘A es A’ no es más que un poner, distinguir y reunir”.⁵⁰ La síntesis que alcanza la indiferenciación o la identificación de los términos nunca es una unidad acabada. Por eso Novalis afirma que únicamente mediante la imaginación y el sueño –y no a partir de la intuición estética ni de la intuición intelectual, de acuerdo al estatuto que Schelling les concede–, se puede pensar una síntesis. Dice Novalis: “[l]a esencia de la identidad sólo puede formularse mediante una *proposición aparente* [...] y la imaginación consigue que nos lo creamos”.⁵¹ También en este tono, en otro fragmento sostiene: “[t]oda síntesis es [...] un engaño de la imaginación, sólo subjetiva”.⁵² Y a su vez: “todo lo puro es un engaño o ilusión de la imaginación, una *ficción necesaria*”.⁵³

Sólo a través de una facultad que no encasille aquello a lo que se dirige, se puede captar lo que se encuentra en continuo devenir en su fluir mismo. Es la imaginación en su capacidad poética y creadora,⁵⁴ aquella que aprehende lo absoluto en la medida en que se le escapa. Por mor de la composición dual de la poesía –a saber: verdad e ilusión–,⁵⁵ es esta última el vehículo de lo absoluto para el sujeto.

⁴⁸ El pensamiento novaliano acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de construir un sistema filosófico acabado va de la mano con lo expuesto por el menor de los hermanos Schlegel, según el cual: “para el espíritu es tan mortal tener un sistema como no tenerlo” (La traducción es mía). Schlegel, F., *Athenaeum. Eine Zeitschrift 1798-1800*. Band I, Hamburgo, Rowohlt, 1969, p. 109. Siguiendo la cita schlegeliana, la escritura fragmentaria no implica un caos de ideas tal que no pueda ser considerado como un sistema de pensamiento. En efecto, el espíritu reclama tal sistema, sólo que este tipo de escritura no lo construye en cuanto modo de pensar cerrado. El fragmento es el sistema que, al saberse a sí mismo como siempre inacabado, refleja su fundamento ontológico como constante actividad.

⁴⁹ Cf. Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., p. 139. De este modo, con Novalis se asiste a la aparición de un imperativo estético similar al imperativo moral que Kant formuló en la segunda de sus Críticas. El arte es el *medium* por el cual el sujeto se proyecta a un absoluto concebido nada más que como un ideal regulativo de su accionar práctico. En este sentido, Wood sostiene: “de modo similar al imperativo moral kantiano, el cual hemos de buscar por sí mismo sin nunca alcanzarlo, Novalis postula un imperativo estético en el arte”. (La traducción es mía). Wood, D. W., “From «Fichticizing» to «Romanticizing»: Fichte and Novalis on the activities of philosophy and art” en *Fichte Studien*, n° 41, p. 260. También de acuerdo con Pinkard, la poesía según la consideración novaliana es el medio por el cual lo absoluto incondicionado se revela aunque siempre de modo indirecto e inacabado: “la autoconciencia revela lo «incondicionado» [...] y la poesía provee el único modo de acceso indirecto por el cual esa revelación se expresa y comunica”. (La traducción es mía). Pinkard, T., op. cit., p.145.

⁵⁰ Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, p. 33.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁵² *Ibid.*, p. 83.

⁵³ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁴ “La imaginación es únicamente productiva [...] es sólo *fuera*, sólo lo activo, lo que mueve”. *Ibid.*, pp. 88-89.

⁵⁵ En palabras de Novalis: “[l]a poesía cura las heridas producidas por la razón. Está formada por dos elementos opuestos al parecer: la verdad superior y la ilusión agradable”.

Ahora bien, el lugar de la imaginación y de la fantasía al interior del pensamiento de Novalis no sólo se opone al rol de la razón en la filosofía de Schelling, sino también al estatuto de la misma fantasía en el pensar de éste. Schelling concibió que sólo a partir de la mística intuición intelectual de la razón se puede aprehender la identidad de lo absoluto y lo fragmentario. Pero a su vez enaltecía la intuición estética de la fantasía que capta la indiferencia de ambos en su unidad.

La fantasía, de acuerdo con Schelling, capta simbólicamente la unidad por la cual los aspectos de la realidad y de la idealidad están sintetizados de manera armónica.⁵⁶ Pero la fantasía pensada por Novalis sabe que su única realidad es una realidad infinita. Una realidad siempre proyectada y nunca concretada, una realidad de ensueño y por la que el mundo de la finitud ha de devenir sueño, es decir, ha de ser romantizado poéticamente en la tendencia a la unidad. En este sentido, dice Novalis en uno de sus poemas:

Empieza ya el imperio del Amor [...], el mundo se hace sueño; el sueño mundo [...] empieza el reino libre de la fantasía [...] velar aquí algunas cosas; desplegar allí otras, y al fin, difuminarlas entre mágica niebla.⁵⁷

La cita novaliana pone de manifiesto la supremacía de la idealidad sobre la realidad a la hora de pensar el camino por el que el sujeto pretende alcanzar lo absoluto. Pero no sólo es importante subrayar que a partir de Novalis el sujeto puede pensarse en tanto unidad nada más que de manera ideal y no real, sino también cabe hacer énfasis en el concepto de “amor” que surge al interior de su pensamiento sobre la creación poética. Esta noción ocupa un lugar primordial en contraposición a la manera en que Schelling la presenta.

Schelling caracteriza al amor como una virtud propia del Cristianismo y de sus creaciones artísticas, que se oponen a las virtudes griegas antiguas expresadas en la mitología que simboliza la unidad entre infinitud y finitud. De acuerdo con esto se puede pensar que

Novalis, *Los fragmentos...*, op. cit., p. 145.

⁵⁶ En efecto, las figuras de los dioses como símbolos en los que se da el equilibrio armónico de lo absoluto y la limitación, son captadas y creadas a partir de la imaginación y la fantasía. Cfr. López Domínguez, V., “Estudio preliminar”, op. cit., p. XXXIX.

⁵⁷ Novalis, *Himnos a la noche – Enrique de Ofterdingen*, traducción de Eustaquio Barjau, Buenos Aires, Hyspamérica – Ediciones Orbis, 1982, p. 187.

el amor es, para Schelling, una alegoría de la unión del sujeto con lo absoluto, pero no es símbolo de la unidad. En este sentido, afirma:

En el paganismo lo finito, en cuanto infinito en sí mismo, tiene tanta validez frente a lo infinito que hasta puede rebelarse frente a lo divino [...]. En el Cristianismo hay entrega incondicional a lo inconmensurable [...]. [E]n aquél predominan las virtudes heroicas, en éste las suaves y piadosas, allí hay severa valentía, aquí amor.⁵⁸

Y prosigue en otro pasaje: “[En] la poesía de los antiguos [...] entre todas las relaciones de la emoción, la que predominaba [era] la amistad entre los hombres y el amor a las mujeres [estaba] totalmente subordinado”.⁵⁹

Del lado opuesto, Novalis concibe a través del amor a la mujer la relación del sujeto con lo absoluto en su eterna fuga.⁶⁰ Así lo explicita: “las mujeres [...] ¿No tienen [...] semejanza con lo infinito, ya que no pueden ser elevadas al cuadrado, y que, sólo por aproximación, es posible encontrarlas?”.⁶¹ También el sentimiento del amor es un reflejo de la imposibilidad metafísica de que el sujeto habite un mundo absoluto. Es decir, en los términos de la religión cristiana, un mundo paradisíaco ya en la tierra. De acuerdo con Novalis, el paraíso siempre se sitúa en un tiempo pasado. Más aún, en un tiempo nunca acontecido en tanto el devenir en el tiempo implica ya una fragmentación que nunca se puede cerrar.

Es cierto: “[l]a vida no es sueño, pero quizá llegue a serlo”.⁶² Sobre semejante “quizá” nunca totalmente actualizado reflexiona la poética del alma romántica novaliana.⁶³ Este pensamiento se erige

⁵⁸ Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, op. cit., p. 100.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁰ Es también a partir del modo en que Novalis piensa el concepto de amor, que él toma distancia no sólo de Schelling, sino incluso del pensamiento de Fichte. En carta del 8 de julio de 1796 al menor de los hermanos Schlegel, Novalis comenta a su amigo que en Fichte se percibe la falta de la “idea infinita del amor”. Citado en Caner-Liese, “Introducción” en Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, op. cit., p. 12.

⁶¹ Novalis, *Los fragmentos...*, op. cit., p. 178.

⁶² Novalis, *Los fragmentos...*, op. cit., p. 68.

⁶³ Si bien no es el motivo de este trabajo, cabe señalar que en este sentido se puede establecer una relación entre la filosofía de Novalis en torno a lo absoluto como unidad siempre proyectada pero nunca alcanzada, y la interpretación derridiana del concepto del “quizá” en el pensamiento de Nietzsche y su crítica a los sistemas filosóficos que

lejos de la construcción de un sistema filosófico que sólo a partir de revestir a la razón y a la fantasía de un ropaje religioso de corte místico, dote de sentido absoluto a la vida del sujeto finito. En el fracaso inscrito en aquel “quizá” reside, sin embargo, la única verdadera victoria posible en el anhelo de lo absoluto.

IV. Conclusión.

Como se puede apreciar a partir del recorrido propuesto, los autores que conforman el Idealismo alemán comparten la impugnación de la idea según la cual sólo el polo objetivo resulta decisivo en la construcción del conocimiento y en la determinación de la vida moral del sujeto. Sin embargo, al interior de la filosofía idealista se pueden indicar una gran cantidad de matices que hacen que sus cualidades disten de poder ser unificadas.

Es así como filósofos que se insertan en esta línea de pensamiento alcanzan conclusiones diferentes tanto al nivel de la elucubración de un sistema de filosofía en general, como en los correlatos que el sistema tiene en lo que refiere a la reflexión sobre el arte. Ahora bien, en este sentido puede surgir la pregunta acerca de cuál de ambas filosofías es la verdadera. En efecto, la construcción de un verdadero sistema filosófico fue uno de los objetivos que el Idealismo se trazó desde la aparición de la primera *Crítica* kantiana como propedéutica en pos de llevar a cabo aquella tarea.

Empero, cabe señalar cómo desde el pensamiento idealista en su versión novaliana, tal pregunta queda desbaratada por sí misma. Si se concibe la verdad y el fundamento absoluto del ser como un ideal proyectado a partir del juego oscilante de la imaginación que siempre idealiza las trabas con las que el Yo choca en la realidad, el concepto de verdad se transforma.

Por este motivo, no es la intención del artículo concluir en la superioridad de un tipo de filosofía –sea la de Schelling o la de Novalis–, por sobre la otra. Pero sí vale resaltar el inherente carácter de apertura del Idealismo novaliano que se encuentra perdido en el

sistema de Schelling según su formulación en el “periodo de la identidad” de su obra. La revalorización de la filosofía spinozista que Schelling lleva a cabo implica una vuelta al pensamiento dogmático –contra el cual el Idealismo se erigió–, que llevado a sus últimas consecuencias inhabilita el lugar que la finitud ocupa en la estructura trascendental de la subjetividad.

El pretendido alcance de una unidad absoluta –sea a través de una identificación racional del sujeto con lo infinito o de la indiferenciación del Yo concreto con su ser absoluto en la intuición estética–, coarta la finitud del sujeto y, con ello, su propia libertad. Si el ideal de la unidad absoluta como fundamento que no depende de ninguna otra causa fuera un fin realizable para el sujeto, no habría entonces lugar alguno para pensar al sujeto en tanto libre.

La libertad cerrada sobre sí misma no es libertad. El concepto de libertad implica apertura y no cerrazón. Ciertamente, según lo que se desprende de la metafísica novaliana en continuidad con el pensamiento de Fichte, a la libertad es inmanente el desgarro –desde el punto de vista del Principio ontológico de la subjetividad–, y el fracaso –desde el punto de vista del *telos* de la subjetividad–. Ahora bien, enfatizar nada más que el aspecto negativo de tal determinación es algo que no se puede justificar mediante argumentos filosóficos que hagan caer en contradicción a los principios de esta clase de filosofía.

En este sentido, la crítica que Schelling y Hegel esgrimen contra el Idealismo de Fichte y de Novalis en cuanto filosofías de la finitud y de la desventura, sólo se justifica a partir de las reglas de sus sistemas, sin que por ello la coherencia interna del sistema fichteano y del novaliano se vea soslayada. Sólo minando el lugar de la diferencia en relación a la identidad en lo que hace al fundamento ontológico del sujeto, se pueden concebir las obras de Schelling y Hegel como superiores en cuanto a su contenido respecto de las de Fichte y Novalis.

Sólo pensando que “la identidad del sujeto-objeto conlleva la no distinción entre finitud e infinitud [en tanto que] la identidad supone no ya una síntesis, sino la unidad originaria de infinitud y finitud”,⁶⁴ el idealismo de lo finito sería inconsecuente.⁶⁵ La metafísica

suponen un Principio uno y acabado en sí mismo, del ser y del saber.

⁶⁴ Paredes Martín, M., *op cit.*, p. 173.

⁶⁵ Pero como explicita Pucciarelli: “[e]n lo absoluto entendido a la manera de la filosofía

de la libertad por la que Schelling aboga una vez abandonado el periodo en el que fueron dictadas las conferencias que componen la *Philosophie der Kunst*, resulta sí más coherente con el carácter de apertura propio del Idealismo en tanto filosofía contraria a la dogmática. Sólo un Idealismo y una poesía «de» lo absoluto y no un idealismo y un arte que se piensen como absolutos en sí, dan cuenta del lugar que ocupan en el sujeto la diferencia y la libertad, y por el que “no alcanzaremos nunca el ideal”,⁶⁶ ni siquiera a través de la obra de arte.

de la identidad, se esfuma la singularidad irreductible de lo concreto. En esta pendiente peligra no sólo el arte, sino todo lo finito, la realidad del mundo y la individualidad del hombre. Por eso [...] Schelling, en la última etapa de su pensamiento intenta superar las dificultades en una metafísica de la libertad y la personalidad”. Pucciarelli, *op. cit.*, p. XXX.

⁶⁶ Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, *op. cit.*, p. 163.

Bibliografía

- AA. VV. “El más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán”, traducción de Miguel Ángel Vega, en *Hieronymus*, n° 1, 1995, pp. 117-120.
- Berr, K., y Gethmann-Siefert, A., “Prólogo” en *Filosofía del arte o Estética*, traducción de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2006, pp. 7-44.
- Bowie, A., *From Romanticism to Critical Theory: The philosophy of German literary theory*, Londres, Routledge, 1996.
- Caner-Liese, R., “Introducción” en Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, pp. 5-30.
- Cruz Cruz, J., “El sentido de la muerte en Fichte” en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 195-220.
- , “Introducción” en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. IX-XLIV.
- Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- , *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.
- Giner Comín, I., y Pérez-Borbujo Álvarez, F., “Estudio preliminar” en Schelling, F. W. J., *Del yo como principio de la filosofía, o sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta, 2004, pp. 9-46.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.
- , *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid, Gredos, 2010.
- , *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Rosés, Buenos Aires, FCE, 2007.
- , *Filosofía del arte o Estética*, traducción de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2006.

- , *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, traducción de Wenceslao Roses, México D. F., FCE, 1997.
- Hölderlin, F., *Hiperión, el eremita en Grecia*, traducción de Alicia Molina y Vedia y Rodrigo Rudna, Buenos Aires, Marymar, 1976.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de José del Perojo y José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2006.
- López Domínguez, V. E., “Del yo a la naturaleza por el camino del arte” en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- , “Estudio preliminar” en Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, traducción de Virginia López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999, pp. IX-XLIV.
- , “Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano” en *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9, pp. 211-227, 1994.
- , “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, año 1, n° 1, pp. 80-108, 2015.
- Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007.
- , *Himnos a la noche – Enrique de Ofterdingen*, traducción de Eustaquio Barjau, Buenos Aires, Hyspamérica – Ediciones Orbis, 1982.
- , *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948.
- Paredes Martín, M. del Carmen, “Hegel ante Fichte. Los caminos de la ‘diferencia’” en López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 161-174.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Pucciarelli, E., “El arte en la filosofía de Schelling” en Schelling, F. W. J., *Filosofía del arte*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1949, pp. IX-XXXI.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005.
- , *Filosofía del arte*, traducción de Virginia López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.
- Schlegel, F., *Athenaeum. Eine Zeitschrift 1798-1800*. Band I, Hamburgo, Rowohlt, 1969.

- Villacañas, J. L., “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor” en Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363.
- Warnes, C., “Magical realism and the legacy of German Idealism” en *The Modern Language Review*, n° 2, pp. 488-498.
- Wood, D. W., “From «Fichticizing» to «Romanticizing»: Fichte and Novalis on the activities of philosophy and art” en *Fichte Studien*, n° 41, pp. 247-278.

Vida en la cual un ojo está inserto

Fichte: sobre la fusión de vitalidad y visión

GÜNTER ZÖLLER

TRADUCCIÓN: NATALIA LERUSSI *

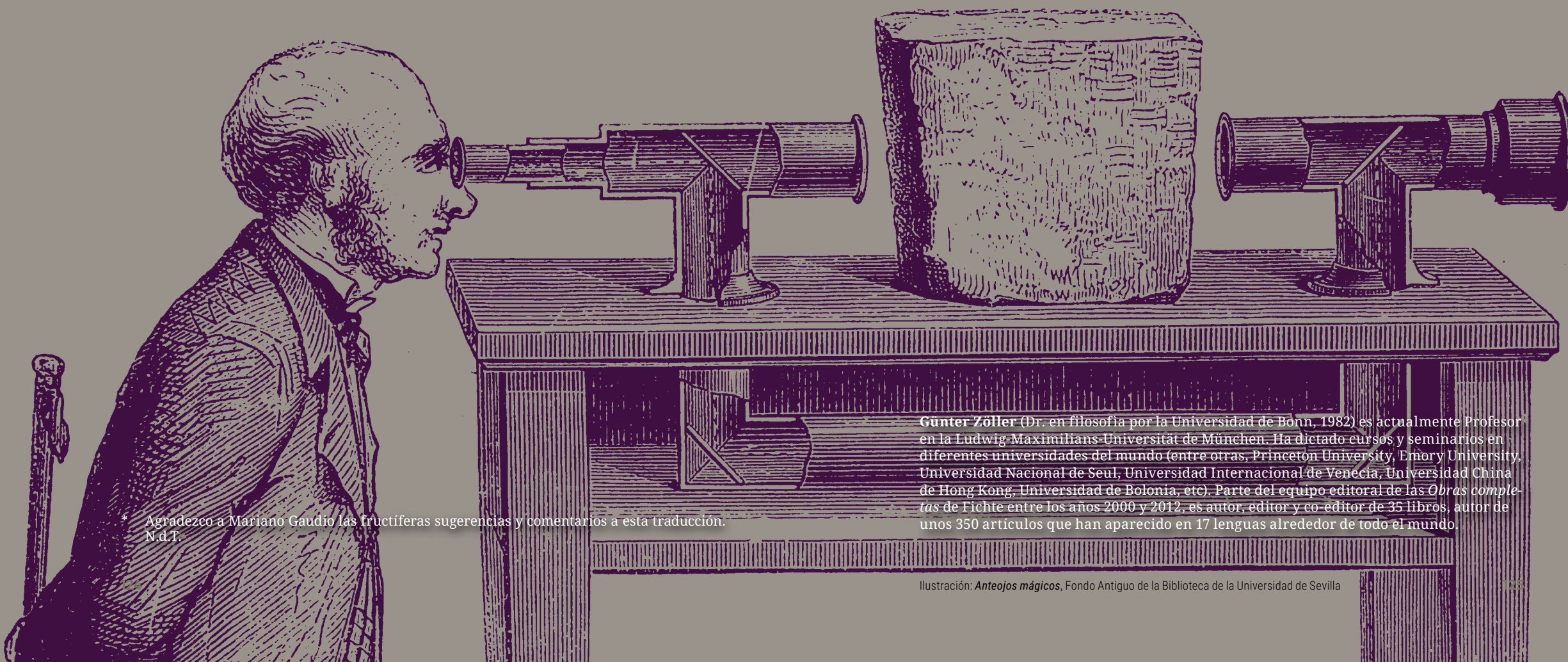
Recibido el 30 de noviembre de 2016 – Aceptado el 15 de enero de 2017

RESUMEN: El siguiente ensayo presenta un texto de Fichte, virtualmente desconocido, titulado "Desde el 1º de Abril de 1808. Tras los *Discursos a la nación alemana*". El tema primario del ensayo es el carácter de transición del texto de 1808 y su proyecto de fusionar figuras claves de la presentación de la *Wissenschaftslehre* de Jena (1794/95; 1796/99) con aquellas de los primeros años de Berlín (principalmente de 1804-05) a fin de allanar el camino hacia las presentaciones finales de los últimos años de Berlín. Otro tema del ensayo es la práctica de Fichte de expresar el saber en metáforas visuales, de la cual las figuras vitales-visuales que aparecen en la obra póstuma de 1808 son un ejemplo sorprendente.

PALABRAS CLAVES: Fichte, *Wissenschaftslehre*, Vida, Visión.

ABSTRACT: The following essay introduces a virtually unknown text by Fichte entitled "Since 1 April 1808. After the *Addresses to the German Nation*". The primary focus of the essay is on the transitional character of the text from 1808 and on its project of fusing key features of the Jena presentations of the *Wissenschaftslehre* (1794/95; 1796/99) with those from the early Berlin years (chiefly from 1804-05) to prepare the way for the final presentations from the later Berlin years. A further focus of the essay is on Fichte's practice of couching knowledge in visual metaphors, a striking example of which are the visual-vital figures featured in the post-humous text from 1808.

KEYWORDS: Fichte, *Wissenschaftslehre*, Life, Vision.



Günter Zöller (Dr. en filosofía por la Universidad de Bonn, 1982) es actualmente Profesor en la Ludwig-Maximilians-Universität de München. Ha dictado cursos y seminarios en diferentes universidades del mundo (entre otras, Princeton University, Emory University, Universidad Nacional de Seul, Universidad Internacional de Venecia, Universidad China de Hong Kong, Universidad de Bolonia, etc). Parte del equipo editorial de las *Obras completas* de Fichte entre los años 2000 y 2012, es autor, editor y co-editor de 35 libros, autor de unos 350 artículos que han aparecido en 17 lenguas alrededor de todo el mundo.

* Agradezco a Mariano Gaudio las fructíferas sugerencias y comentarios a esta traducción.
N.d.T.

Ilustración: *Anteojos mágicos*, Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla

Eadem sed aliter

El siguiente ensayo presenta un texto de Fichte, virtualmente desconocido, de abril de 1808, titulado “Desde el 1º de abril de 1808. Tras los *Discursos a la nación alemana*”. El texto fue publicado por primera vez recién en 1997, en el curso de la edición definitiva de las *Obras completas* de Fichte a cargo de la Academia de Ciencias de Baviera.¹ En el texto de 1808, Fichte se dispuso a trazar el nuevo curso con el fin de que fuera incorporado en la última presentación de su *prima philosophia*, esto es, en la *Wissenschaftslehre*, que sería ofrecida en cuatro cursos de lecciones sucesivas y separadas en la Universidad de Berlín entre 1810 y 1814. El ensayo ubica el texto de 1808 en el contexto general del desarrollo de la presentación de la *Wissenschaftslehre*, en el proceso dirigido a la unidad de la *Wissenschaftslehre* sobre el curso de sus quince presentaciones elaboradas en esa misma cantidad de años. El tema primario de este ensayo es el carácter de transición del texto de 1808 y su proyecto de fusionar figuras claves de las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* de Jena (1794/95; 1796/99) con aquellas de los primeros años de Berlín (principalmente de 1804-05), a fin de allanar el camino hacia las presentaciones finales de los últimos años de Berlín. Otro tema de este ensayo es la práctica de Fichte de expresar el saber [*knowledge*] en metáforas visuales, de la cual las figuras vitales-visuales que aparecen en la obra póstuma de 1808 son un ejemplo sorprendente.²

¹ Se cita la obra de Fichte a partir de la siguiente edición de las *Obras completas*: Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider y Günter Zöllner (42 vols.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. Las mismas se consigan mediante la sigla GA, seguida por un número romano que indica la serie y uno arábigo que indica el tomo, luego la página. Véase: GA, II/11, pp. 181-229. Una versión inglesa de este ensayo apareció en *Rivista di Storia della Filosofia*: Zöllner, Günter, “«Life into which an eye is inserted». Fichte on the fusion of vitality and vision”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 2014, pp. 601-617.

² Este ensayo forma parte de mi exploración en desarrollo del proceso unitario, si bien complejo, de la *Wissenschaftslehre*. Para más referencias bibliográficas, véase: Zöllner, Günter, *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2013, pp. 112-116. [Hay traducción al castellano: *Leer a Fichte*, trad. G. Rivero, Barcelona, Herder, 2015].

Trabajo en desarrollo

Los principales partidarios, en la filosofía moderna, del movimiento poskantiano conocido como “idealismo alemán” –J. G. Fichte, F. W. J. Schelling y G. W. F. Hegel– son notables por su exagerada ambición de llevar adelante sistemas filosóficos completos, diseñados para conectar deductivamente la fundación última del saber humano con las particularidades nomológicas del mundo natural y cultural. Ni Fichte, ni Schelling ni Hegel lograron, sin embargo, realizar un sistema completo semejante. Incluso la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel de 1817³ es sólo el “esbozo” (*Grundriß*) de tal sistema. Es una ironía de la historia de la filosofía moderna que no fue uno de los tres principales partidarios del idealismo alemán quien puso a disposición un sistema completo de filosofía poskantiana, sino su pariente renegado, Arthur Schopenhauer, cuya temprana *magnum opus* –*El mundo como voluntad y representación*, aparecida en 1818, con fecha de publicación en 1819 – comprende una secuencia sistemáticamente unificada de una epistemología (gnoseología), una filosofía natural, una estética y una ética.

La falta de término –en la ejecución, incluso en el diseño– que se adhiere a los esfuerzos sistemáticos de Fichte, Schelling y Hegel, no es meramente accidental y enteramente debida a circunstancias contingentes. La discrepancia distintiva entre el programa y el desempeño, entre el proyecto y el resultado en las obras de Fichte, Schelling y Hegel, refleja también los problemas básicos y las dificultades inherentes que están implicadas en la respectiva tarea autoimpuesta de retratar el espíritu [*mind*] y el mundo en una sola, unitaria, aunque compleja consideración. El esfuerzo excesivo invertido por los idealistas alemanes documenta no tanto su falta de éxito como el enorme objetivo que eligieron perseguir con una energía intelectual incomparable y una tremenda dedicación y determinación.

La principal razón detrás de las dificultades y exigencias que enfrentaron tanto Fichte, Schelling como Hegel, yacen en la problemática herencia intelectual transmitida a ellos a través de Kant, quien se las arregló para reconciliar libertad y naturaleza sin ofrecer, no obstante, una concepción unitaria de la razón como fuente común de ambas. Por el contrario, Kant sometió a la razón a una división

³ Segunda edición sustancialmente ampliada de 1827; tercera, edición revisada de 1830.

bipartita: la razón teórica que, bajo el aspecto de entendimiento, provee la legislación al mundo natural, y la razón práctica, que provee la legislación alternativa al mundo moral. Fichte, Schelling y Hegel, cada uno a su manera, buscaron reemplazar los dualismos y las divisiones percibidas en la filosofía de Kant, a fin de impregnarla de una concepción comprensiva y unitaria del reino de la razón, aunque estructurada de manera compleja –alcanzando, desde la libertad y la naturaleza y a través de la razón y la sensibilidad, lo incondicionado y lo condicionado.

La tarea común que vincula y unifica los programas poskantianos de Fichte, Schelling y Hegel, implica la articulación de una concepción de la conciencia o espíritu (*Geist*) y sus remisiones [*deliverances*], que se mantiene atenta a la libertad fundamental de aquella respecto a toda y cualquier determinación externa. Más aun, la concepción apuntaba a integrar la libertad así reconocida en una estructura abarcativa que asegura la compatibilidad –la cooperación, en realidad– de la libertad en su ejercicio pluralista, tanto consigo misma como con todo lo demás, uniendo efectivamente el espíritu de la libertad y la forma del sistema en un único “sistema de la libertad”, frase que pertenece a Fichte pero que transmite el proyecto compartido, de manera específicamente diferente en cada caso, por Schelling y Hegel.⁴

Un factor que se suma tras los progresos seriamente demorados y significativamente diferidos que Fichte, Schelling y Hegel fueron capaces de lograr en sus esfuerzos sistemáticos, es la naturaleza controversial de las soluciones que cada uno alcanzó y ofreció a las cuestiones centrales que nos ocupan. En cada caso, las concepciones y articulaciones del sistema figurado sufrieron extensos desarrollos, que con frecuencia implicaron retractaciones y reorientaciones típicamente ocasionadas por las respuestas críticas de parte de sus contemporáneos y competidores filosóficos. Como resultado de este desarrollo interactivo propulsado por la crítica mutua y por la auto-crítica, los logros filosóficos de Fichte, Schelling y Hegel parecen sistemas en elaboración, sujetos a repetidas re-concepciones y re-diseños, representado procesos más que productos – organismos que crecen más que edificios fijos y terminados.

⁴ Véase: Zöllner, Günter, “Das «erste System der Freiheit». Fichtes neue Darstellung der Wissenschaftslehre (1795-1801)” en Christian Danz y Jürgen Stolzenberg (eds.), *System und Kritik um 1800*, Hamburgo, Meiner, 2011.

El carácter procesual del sistema filosófico en el idealismo alemán, como trabajo en desarrollo, es particularmente notable en el caso de Fichte. Considerado cronológicamente como el primero de los tres representantes principales del idealismo alemán, y como el más cercano a Kant histórica y sistemáticamente, pronto adelantó Fichte una agenda comprensiva para el movimiento más allá de Kant, que se basaba en “el Yo” (*das Ich*) como principio universal de la filosofía, base común y origen que conjunta el conocimiento y la acción. Pero el rol pionero de Fichte en tanto instigador de los esfuerzos filosóficos subsiguientes y más remotos de Schelling y Hegel también lo hicieron susceptible, por parte de aquellos que él había inspirado, de acusaciones críticas de no haber sido lo suficientemente radical en su movimiento pionero más allá de Kant y en sus avances hacia un sistema filosófico comprensivo. Específicamente, Schelling reprochó a Fichte tener una apreciación inadecuada de la naturaleza y de su independencia original del espíritu, mientras que Hegel lo atacó por tener una comprensión, sin duda, unilateral y subjetivista del espíritu mismo.

Más aun, el sistema original de Fichte, tal y como está delineado en sus presentaciones y en un cierto número de publicaciones programáticas tempranas, se topó con una extendida falta de comprensión y con una recepción hostil. El foco filosófico de Fichte en el Yo como principio y fundamento de la filosofía fue recibido y ridiculizado, particularmente, como egocéntrico hasta el extremo del solipismo. La filosofía de Fichte, tal y como fue presentada y publicada durante su estancia en la Universidad de Jena (1794-99), fue vista por amigos y enemigos como la expresión paradigmática, en general, de la subjetividad moderna, independiente y auto-suficiente – un rasgo distinguido, para premio y emulación, por los propulsores del romanticismo naciente (Hölderlin, Hardenberg-Novalis, Friedrich Schlegel), y para desaprobación y rechazo por parte de los adherentes de las formas más ortodoxas de la filosofía kantiana y por parte de todos aquellos que eran críticos al giro kantiano en filosofía.

Ya en Jena Fichte buscó abordar los malentendidos que surgieron de su trabajo filosófico y vencer las objeciones crecientes contra él con una presentación nueva de su *prima philosophia* (*Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* o *Wissenschaftslehre nova methodo*) que enfatiza el anclaje del pensamiento filosófico (“especulación”) en una realidad humana y natural envolvente (“vida”), de

la cual la filosofía primero emerge y sobre la cual finalmente ha de impactar. Más aun, la presentación enmendada ofrecía la inclusión del Yo individual en un orden enteramente social de seres inteligentes [y] prácticos como aquél (“mundo de espíritus”), conjuntamente con el mundo natural en y sobre el cual ellos habrían de actuar e interactuar. Además, la naturaleza del Yo fichteano – supraindividual en general, particularmente social y específicamente interpersonal–, fue abordada directamente en las tempranas ampliaciones de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, en la filosofía del derecho y en la ética (*Grundlage des Naturrechts*, 1796/97; *Das System der Sittenlehre*, 1798).⁵

Aun así, el recelo sobre la filosofía de Fichte en general, y sobre la percepción de su egoísmo filosófico en particular, persistió y pasó a primer plano en un artículo ocasional de Fichte sobre la reducción filosófica del concepto de Dios a aquélla de la suma total del “orden moral del mundo”.⁶ En la controversia pública subsiguiente, la así llamada disputa del ateísmo, Fichte fue atacado por casi todos, incluyendo a Kant (quien lo acusó de confundir la lógica formal con la filosofía real), y defendido por casi ninguno. Finalmente, Fichte perdió su posición académica y sustento económico y se mudó a Berlín, donde se solventó durante casi una década dando cursos privados y lecciones públicas. Atribuyendo la funesta difamación hacia su filosofía a la inhabilidad pública para apreciar la actitud profundamente artificial de la filosofía y la distancia de los principios de la misma de la vida, Fichte resolvió abstenerse de publicar su trabajo filosófico subsiguiente, limitando efectivamente su producción de libros a los textos de sus lecciones populares sobre filosofía de la historia, religión y educación.

⁵ Para un análisis unitario de la *Wissenschaftslehre* de Jena, véase: Zöllner, Günter, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Para una serie de lecturas de la temprana *Wissenschaftslehre* focalizada en cuestiones de método y procedimiento, véase: Breazeale, Daniel, *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013. [Cabe señalar que hay traducción al castellano de las obras referidas de Fichte: *Fundamento del derecho natural*, traducción de J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994; *Ética*, traducción J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005].

⁶ GA, I/5, p. 355. [Se trata de *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), que desencadenó la disputa del ateísmo; hay traducción al castellano de J. Rivera de Rosales: “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009].

Mientras Fichte no confió más la consideración de su pensamiento filosófico a libros impresos, se mantuvo, sin embargo, activo y productivo filosóficamente durante, virtualmente, el entero resto de su vida, hasta poco antes de su repentina muerte a comienzos de 1814. En esos años había regresado a su posición docente académica, esta vez en la recién fundada Universidad de Berlín, donde sirvió también como el primer rector electo y como decano de la Facultad de Filosofía. Más aun, la obra filosófica del último Fichte, más que repetir o reafirmar las dos presentaciones de la *Wissenschaftslehre* de sus tempranos años de Jena, sometió a la *Wissenschaftslehre* a novedosas formas de presentación. Fichte desarrolló, desde los comienzos de 1800, una serie extendida de presentaciones de la *Wissenschaftslehre* de las cuales, al menos una fue de carácter privado, la mayoría de carácter público, y un buen número dentro de un contexto universitario. Para cada una de esas ocasiones trabajó en una nueva presentación, produciendo efectivamente trece presentaciones más de la *Wissenschaftslehre*, algunas de ellas, sin embargo, de forma fragmentaria.

La práctica de Fichte de presentar la *Wissenschaftslehre* de forma serial y variada nació de su firme convicción de que la filosofía no debía consistir en un cuerpo fijo de doctrinas a ser depositadas en libros y artículos, sino en una actividad espiritual signada tanto por el rigor metodológico como por la libertad intelectual. Para Fichte la característica de la libertad intelectual de la filosofía era un reflejo de la diferencia básica y la deseable separación entre el espíritu de la filosofía y su letra, siendo la última siempre sólo el vehículo y el medio para la transmisión de un pensar libre y viviente que estaba en consonancia con el auto-movimiento que marca la realidad genuina (“vida”). Más aun, para Fichte la energía vital de la actividad filosófica no sólo consistía en animar a los oyentes de sus lecciones, manteniendo sus espíritus libres de la repetición mecánica y abiertos al pensamiento independiente. Fichte también buscó liberar su propio pensamiento filosófico de la imitación inerte de su pensamiento previo, que incluye sus primeras declaraciones de la *Wissenschaftslehre*.

2. Progresos en el trabajo

Mientras Fichte sometió su “filosofía primera” a presentaciones en permanente y creciente transformación, igualmente insistió en repetidas ocasiones en la identidad numérica y esencial de la *Wissenschaftslehre*, a la que se refirió como habiendo sido una y la misma en las quince presentaciones que abarcaron el período de veinte años aproximadamente. El núcleo común del penetrante proyecto filosófico de Fichte, que se expresa en el mismo término “*Wissenschaftslehre*” que significa “Doctrina de la Ciencia”, es una consideración de la naturaleza absoluta, autónoma y autárquica del saber. Según la comprensión de Fichte, el “saber” (*Wissen*), junto con su ejecución formal, la “ciencia” (*Wissenschaft*), es una entidad lógica que posee validez objetiva y que no se reduce a las circunstancias espirituales y materiales de su ocurrencia contingente. El saber así construido conlleva una normatividad propia, basada en leyes independientes que hacen que forme una esfera cerrada en sí misma.

En la concepción programática de Fichte, la filosofía *qua Wissenschaftslehre* tiene que explorar y exponer los principios que subyacen a todo y cada tipo de saber. Dado su foco primario en la estructura del saber en general, la *Wissenschaftslehre* puede ser referida como implicando el saber en sentido eminente, el saber filosófico referido a todo otro saber. Fichte se enorgullece de sí mismo por haber elevado la filosofía desde una mera “búsqueda amante”, tal como fue expresado por el prefijo griego *philo-*, hasta el saber y la ciencia, y el meta-saber y la super-ciencia sin más. Aun así, insistió modestamente en que el saber filosófico referido al saber de todos los tipos no se alcanza con la noble meta de la filosofía antigua, es decir, la sabiduría, en cuanto expresada por el otro término lingüístico componente (*-sophia*).

A pesar de su estatuto autónomo como dominio auto-suficiente de exigencias cognitivas objetivamente válidas, el saber tiene –para Fichte– un portador, es decir, el ser comprometido con la exigencia cognitiva o el sujeto de saber. Según Fichte, la entidad que funciona como sujeto de saber ineliminable no es el ser humano individual, empírico y concreto, sino una estructura genérica de principios que posibilitan el saber que es, entonces, instanciado invariablemente por cualquier individuo racional humano. Fichte identifica la es-

tructura del saber “transcendentalmente” condicionada, no empírica, con el “Yo”, más precisamente: el “Yo puro” como el núcleo normativo de la racionalidad (finita).

Además, Fichte distingue entre dos tipos independientes de saber junto con sus dominios de objetos: el saber teórico, o el conocimiento de los objetos que nos topamos y que tienen que ser conocidos, y el saber práctico, el conocimiento de los fines establecidos que tienen que ser queridos. Según la interpretación de Fichte, los objetos que deben ser conocidos sirven tanto como base material para los fines que tienen que ser establecidos como resultado de la realización del acto de establecer fines; de esta manera, conectan la teoría con la práctica, la cognición con la volición, en una estructura circular de fortalecimiento mutuo. La inclusión del saber práctico y, consecuentemente, del entero dominio de la voluntad, de la acción y la interacción, expande el objetivo de la *Wissenschaftslehre* para formar una consideración comprehensiva del sujeto humano en su constitución natural y cultural. En correspondencia con una concepción así de amplia del saber que subyace a la existencia y coexistencia racional (finita), Fichte extiende la *Wissenschaftslehre* lo suficiente como para incluir la fundación filosófica del derecho y la ética, así como también la religión, la historia, la política y la educación.

Las quince presentaciones que ofreció Fichte durante el curso de dos décadas no cambiaron el proyecto fundamental de la *Wissenschaftslehre* como teoría transcendental poskantiana de conocimiento teórico y práctico bajo la idea guía de la espontaneidad teórica y la libertad práctica. Aun así, los cambios que hizo en la serie de presentaciones de la *Wissenschaftslehre* no fueron de ninguna manera menores, ni resultaron de la simple estrategia de no repetirse a sí mismo en las sucesivas presentaciones de su *prima philosophia*. Por el contrario, los cambios reflejaban los malentendidos encontrados, las objeciones reconocidas y las inspiraciones recibidas, todas ellas influencias que llevaron a Fichte a reconsiderar los modos y las maneras en las cuales él exploró sus puntos de vista nucleares sobre los fundamentos y los límites del conocimiento.

Los cambios que Fichte llegó a implementar en las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* equivalen a un desarrollo de múltiples estadios que van desde el período de la versión más temprana, datada en 1794/1795, al período de la última, en enero de 1814. Más es-

pecíficamente, el desarrollo que recibieron las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* marcaron una trayectoria signada por el clima cambiante del discurso filosófico poskantiano en el cual Fichte continuó participando hasta el final mismo de su vida y al cual respondió considerando las innovaciones en el método y en las doctrinas ofrecidas tanto por aliados como por antagonistas. Sin embargo, las respuestas consideradas por Fichte a los desarrollos filosóficos en curso no tomaron la forma de adopciones indiscriminadas de perspectivas y posiciones alternativas. Por el contrario, la estrategia de Fichte consistió en la apropiación selectiva y en la integración de dispositivos conceptuales y herramientas metodológicas que encontró desplegadas por otros filósofos y que ganaban, según su parecer, mayor aceptación en el público filosófico. Como resultado de esta estrategia inclusiva y asimilacionista, el desarrollo gradual de las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* tendió a mantenerse en el sendero del desarrollo general de la filosofía poskantiana.

Dado su carácter de espejo móvil del curso general del debate filosófico del poskantismo, el desarrollo de las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* entre 1794 y 1814 se divide en un número de fases distintas, cada una marcada por un conjunto de conceptos claves que sirven para articular las preocupaciones nucleares de la *Wissenschaftslehre* en el contexto cambiante de la filosofía contemporánea. En los comienzos, en la más temprana presentación de la *Wissenschaftslehre*, existía la respuesta creativa al programa de sistema de una filosofía basada enteramente en un primer principio singular (*Grundsatzphilosophie*), que había sido adelantada y ejecutada por K. L. Reinhold, un comentarista exegético muy influyente de la filosofía kantiana. En respuesta a la crítica contemporánea de esta iniciativa, principalmente de parte del neo-empirista de Göttingen, es decir, de G. E. Schulze (alias “Aenesidemus”), Fichte buscó superar la iniciativa arquitectónica de Reinhold con un sistema de tres principios distintos que implicaban tres tipos específicamente diferentes de actividad de fundamentación (de “poner”) del lado del Yo “puro” y pre-individual. La constelación resultante implica: el Yo como el sujeto que se pone a sí mismo, el Yo como su propio objeto auto-puesto, y lo opuesto al Yo, el No-Yo, como el objeto contra-puesto al Yo.

Con la nueva presentación de la *Wissenschaftslehre*, que ofreció en tres cursos de lecciones entre 1796 y 1799, Fichte buscó enmarcar y complementar [*supplement*] la consideración excesivamente abs-

tracta y “especulativa” del Yo, colocando en su base la “vida” –un término que, en la discusión contemporánea, había sido introducido originariamente por el oponente de Kant, F. H. Jacobi. Más aun, Fichte simplificó la presentación más temprana de la compleja constitución del Yo focalizándose en los requerimientos funcionales para la posibilidad de que un Yo se convierta en consciente de sí mismo, incluyendo en esto último la corporalidad, la individualidad y la socialidad. En este proceso, la concepción práctica del saber y su base en la voluntad ganaron una posición prominente en la nueva presentación de la *Wissenschaftslehre*.

En el siguiente paso, considerando el surgimiento de la así llamada disputa del ateísmo, Fichte le quitó énfasis al rol rector de Yo en las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* desarrolladas después de 1800, trasladando, en efecto, el peso desde el Yo hacia el saber mismo, expresado ahora como “saber absoluto” (*absolute Wissen*). El consiguiente gran movimiento en la presentación en serie de la *Wissenschaftslehre* fue realizado en el marco de la reacción crítica a la emergente “filosofía de la identidad” (*Identitätsphilosophie*) de Schelling, que había adelantado una concepción de lo incondicionado o absoluto como indiferencia originaria frente a toda y cualquiera de las diferenciaciones subsiguientes. Las presentaciones revisadas de la *Wissenschaftslehre* derivaron en 1804/5 en un giro hacia la concepción del saber (absoluto) como “manifestación” ([*appearance*] *Erscheinung*) del verdadero “ser” (*Sein*) real o de “lo absoluto” (*das Absolute*), un absoluto que es considerado para manifestarse a sí mismo sólo en y como saber, constituyendo en efecto el rasgo intrínseco de la validez absoluta de aquél.

Con la siguiente presentación de la *Wissenschaftslehre*, que data de 1807, Fichte comenzó un retorno al enfoque anterior centrado en el Yo *qua* sujeto absoluto, mediante la atribución al absoluto mismo de una tendencia (“impulso”; *Trieb*) que se manifiesta a sí misma bajo el aspecto del saber, al mismo tiempo que insistiendo que lo absoluto no podría jamás aparecer como tal y enteramente, sino sólo de manera aproximada, acaso de forma progresiva. En la serie final de presentaciones de la *Wissenschaftslehre*, que datan a partir de 1810 hasta 1814, Fichte intentó unificar la consideración del saber bajo la perspectiva de lo absoluto y su manifestación, encontrada en las presentaciones precedentes, con la consideración del saber bajo la perspectiva del Yo, encontrada en las presentaciones más tempranas.

nas. Básicamente el Yo fue reintroducido en las últimas presentaciones como la forma (“forma-Yo”, “forma del Yo”; *Ichform*, *Form des Ich*) bajo la cual lo absoluto aparece como saber. Considerado en conjunto, la inclusión del Yo en las últimas presentaciones se focaliza, en general, en la naturaleza práctica del Yo y, en particular, en su carácter básico como voluntad.

De la combinación de un punto de vista del absoluto y su manifestación como saber con un punto de vista del Yo y su manifestación como voluntad resultó, en las últimas presentaciones de la *Wissenschaftslehre*, una concepción primordialmente práctica y específicamente normativa de lo absoluto como ley, más precisamente, como ley moral. Al igual que la elaboración temprana de la *Wissenschaftslehre* de los años de Jena de Fichte, las presentaciones de sus últimos años de Berlín fueron ampliadas hacia los dominios de la ley y la ética, de los cuales resultaron un segundo conjunto de trabajos sobre la “Doctrina del Derecho” y la “Doctrina de la Ética”. A ello se suma que Fichte enmarcó las presentaciones de la *Wissenschaftslehre*, que ofreció en la Universidad de Berlín, con cursos introductorios y propedéuticos sobre el estatus, la función y el método del pensamiento filosófico.

3. Temprano trabajo tardío

Así, la trayectoria trazada por las sucesivas presentaciones de la *Wissenschaftslehre* implicó pasos discretos, períodos o fases en un desarrollo generalmente continuo, que estuvo marcado más por la devoción diligente y a largo plazo a un proyecto idéntico que por giros dramáticos y retractaciones repentinas. La consistencia y la continuidad en el desarrollo de las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* se transformó en algo evidente de manera creciente con las sucesivas entregas y la reciente finalización de la Edición de la Academia de las *Obras completas* de Fichte (1962-2012), a cargo de la Academia de Ciencias de Bavaria, que hizo accesible la entera literatura restante (*Nachlaß*) de Fichte, junto con las transcripciones existentes de sus lecciones. En particular, la Edición de la Academia ha documentado el trabajo ininterrumpido y permanente sobre la *Wissenschaftslehre* durante los últimos años de vida de Fichte, que resultó en no menos de cinco presentaciones más de la *Wissenschaftslehre*, algunas de ellas, sin embargo, realizadas de manera incompleta.

Como resultado de aquellas ampliaciones editoriales recientes y enriquecimientos del *corpus* fichteano, el trabajo de Fichte sobre la *Wissenschaftslehre* ha emergido como una cadena montañosa de prolongada elevación más que como una colección dispersa de cimas monumentales. En conformidad con esto, el trabajo actual sobre Fichte ha incluido de manera creciente la consideración enfocada en las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* que, hasta ahora, habían sido desconocidas, poco apreciadas o insuficientemente accesibles para la investigación y la erudición. Esto es válido, especialmente, para las presentaciones de 1810 y 1811.⁷ Además, la Edición de la Academia ha hecho accesible un trabajo hasta ahora completamente desconocido sobre la *Wissenschaftslehre* de los años intermedios entre las tres presentaciones ofrecidas en 1804 y la serie final de presentaciones que comienzan en 1810. Este bloque intermedio de trabajo, que ha comenzado a suscitar mayor atención, incluye presentaciones de la *Wissenschaftslehre* de 1805 (“Erlangen”) y 1807 (“Königsberg”), que se suman a varios otros textos del mismo período que se aplican a la *Wissenschaftslehre*.⁸ El descubrimiento demorado de este conjunto adicional de trabajos en el *corpus* fichteano ha puesto en cuestionamiento la división estándar del desarrollo de la *Wissenschaftslehre*, bipartita o tripartita (que comprende, o bien los años de Jena y los de Berlín, o bien los años de Jena, los del temprano Berlín y los del Berlín tardío), introduciendo, en efecto, una fase más o transitoria entre las presentaciones de 1804-5 y la fase final de 1810-1814.⁹

Entre los textos recientemente descubiertos de los años medio-tardíos o temprano-tardíos hay un documento de particular carácter y de especial significado, un grupo de notas escritas en 1808 bajo el encabezamiento “Desde el 1º de abril de 1808. Tras los *Discursos a la*

⁷ Véase: Taver, Katja V., *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1999; D’Alfonso, Matteo Vincenzo, *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2005.

⁸ Véase: Girndt, Helmut y Rivera de Rosales, Jacinto (eds.), *Fichte-Studien. Die Wissenschaftslehre von 1807. “Die Königsberger” von Johann Gottlieb Fichte. Eine kooperative Interpretation*, Amsterdam/New York, Rodopi, N. 26, 2006; Gerten, Michael (ed.), *Fichte-Studien. Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagungen in Rammenau (19.-21. Mai 2005) und in Erlangen (1.-3. Dezember 2005)*, Amsterdam/New York, Rodopi, N. 34, 2009.

⁹ Véase: Rametta, Gaetano, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Génova, 1995.

nación alemana”.¹⁰ El texto, que se preserva en puño y letra de Fichte, está compuesto de 32 páginas manuscritas. En carácter y propósito el texto se asemeja a otros dos conjuntos de manuscritos originales también preservados y editados por primera vez en la edición de la Academia: uno fechado al comienzo mismo de su trabajo en la *Wissenschaftslehre* que contiene un texto doble titulado *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* y *Practische Philosophie*, el otro, del final mismo de la carrera profesional de Fichte que comprende tres textos llamados *Diarium I*, *Diarium II* y *Diarium III*.¹¹ Junto con el texto de 1808, constituyen un género de textos que combinan la forma de un diario con los contenidos de un libro filosófico de notas. Fichte parece haber usado tales diarios dianoéticos (*Denktagebücher*) para forjarse un camino, con clarificaciones conceptuales y con estrategias argumentativas, en medio de temas espinosos y para experimentar soluciones a problemas, comentando, frecuentemente, los progresos intelectuales logrados.

El diario dianoético de 1808, que cubre el período que va desde el 1º de abril hasta el 23 de abril, registra el regreso de Fichte al proyecto de la *Wissenschaftslehre* propiamente dicha (“*Wissenschaftslehre in specie*”), luego de haber ofrecido en los años previos una serie de cursos de lecciones populares que se habían erigido sobre la *Wissenschaftslehre*, pero que trataban de temas más amplios: la filosofía de la historia (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), la filosofía de la religión (*Die Anweisung zum seligen Leben*) y la filosofía de la educación (*Ueber das Wesen des Gelehrten*). Un sucesor tardío de este ciclo popular fueron los controvertidos discursos del invierno de 1807/08 en los cuales Fichte respondió al re-ordenamiento napoleónico de la Europa contemporánea con el llamado a una renovación alemana cultural y política (*Reden an die deutsche Nation*). Tal como está indicado en el encabezamiento de los diarios de abril de 1808, Fichte planeó sus reflexiones para comenzar una nueva fase de su trabajo, luego de haber concluido sus proyectos populares previos.

El interés específico que tiene el diario de abril de 1808 para el desarrollo de las presentaciones de la *Wissenschaftslehre* yace en que reúne preocupaciones nucleares de las presentaciones inmedia-

tamente precedentes con los temas principales de las primerísimas presentaciones de la *Wissenschaftslehre*. En particular, el texto de abril de 1808 conecta la ocupación temprana del Fichte de Berlín en la manifestación de lo absoluto como saber, con el enfoque que tenía Fichte en Jena sobre el Yo en su triple manifestación como Yo absoluto, como teórico y como práctico. De una manera que allana el camino y delinea el curso de las presentaciones subsiguientes de la *Wissenschaftslehre* de Berlín, el texto de abril de 1808 aplica en la presentación las innovaciones recientes ocasionadas, si no inspiradas, por la concepción de la “vida” (*Leben*) de Jacobi y el concepto de “lo absoluto” (*das Absolute*) de Schelling, sobre el análisis precedente del Yo como principio del saber.

En concordancia con la naturaleza conjetural de las reflexiones contenidas en el texto de abril de 1808, las innovaciones en la presentación de Fichte no toman la forma de afirmaciones doctrinales o declaraciones dogmáticas. Por el contrario, consisten en cuidadosas consideraciones artesanales que adelantan gradualmente una prolongada cadena de pensamientos, ocasionalmente implicando algunas retractaciones o autoevaluaciones críticas. Los temas y tópicos principales, emprendidos secuencialmente en el texto de abril de 1808, son acerca del estatus del Yo como manifestación, la identidad esencial de la vida con el saber, el carácter primariamente práctico del Yo, la relación entre el Yo teórico y el Yo práctico, la distinción entre el Yo que intuye y el Yo que piensa, y la función general del Yo de retratar lo invisible a través de lo visible [*visible invisible*]. En su conjunto, las meditaciones dispersas de Fichte sobre su filosofía primera buscan efectuar una integración del Yo *qua* manifestación y lo absoluto *qua* vida.

En la medida en que concierne al estatus del Yo como manifestación, el texto de Fichte comienza con la distinción entre el “ser” (*Wesen*) en sí mismo y la “manifestación” (*Erscheinung*) de éste bajo el aspecto del Yo.¹² La manifestación es caracterizada, alternativamente, como “infinitud”, así también como “totalidad”.¹³ El rasgo principal del Yo es su (aparente) “independencia” (*Selbstständigkeit*).¹⁴ Además, Fichte se focaliza en la naturaleza aperceptiva del Yo,

¹⁰ GA, II/11, pp. 181-229.

¹¹ *Eigne Meditationen*: GA II/3, pp. 21-177; *Practische Philosophie*: GA II/3, pp. 181-266; *Diarium I*: GA II/15, pp. 201-414; *Diarium II*: GA II/16, pp. 209-250; *Diarium III*: GA II/17, pp. 7-205.

¹² GA, II/11, p. 181.

¹³ GA, II/11, p. 183.

¹⁴ GA, II/11, p. 182.

pero también subraya la mera formalidad del Yo (*IchForm*).¹⁵ En términos materiales, el Yo se sitúa en una relación intrínseca a la “vida”, lo que conduce a Fichte a la descripción del Yo como “vida dentro de [la vida]”.¹⁶ La formulación sumaria de Fichte para el Yo como fusión de vida y saber (o “el ver”) es la “vida que ve” (*sehendes Leben*).¹⁷ Más aun, para Fichte la vida que subyace al Yo y su saber no es algún tipo de “ser presupuesto” (*vorausgesetztes Seyn*), sino que consiste en “leyes” (*Gesetze*) que le dan forma al Yo y a sus actividades.¹⁸

A continuación, Fichte subraya la “alienación” (*Entfremdung*) de participar en el advenimiento del Yo que, sin embargo, se dice que está dirigida y rectificada por la propia actividad del Yo (saber) dando como resultado una “alienación de la alienación” (*Entfremdung von der Entfremdung*).¹⁹ El regreso resultante del Yo a su origen absoluto conduce a Fichte a mantener la identidad esencial del Yo puro con la “vida divina absoluta en sí misma”.²⁰ Contra la confusión dogmática de la “imagen” (*Bild*) con la cosa (*Sache*), Fichte insiste en la distinción crítica entre las dos y en el reclamo de auto-negación o auto-aniquilación del saber *qua* imagen.²¹ Sin embargo, Fichte tiene que conceder que no hay sustituto para el saber-imagen, puesto así en suspenso. El factor clave implicado en la auto-negación virtual del saber es el ejercicio de la libertad intelectual bajo la forma de la “reflexividad” (*Besonnenheit*).²²

En la subsiguiente puesta en detalle de la identidad esencial de la vida con el saber, Fichte describe el movimiento desde la unidad del “ser” (*Wesen*) hacia la infinidad e integridad del saber como expresando el “impulso básico” propio de la vida (*Grundtrieb*).²³ Luego introduce el “amor” (*Liebe*) como la conexión original que une el impulso a la alienación con un reverso, el “impulso hacia la identidad” (*Trieb zur Identität*), que tiene que encontrar su realización en la mis-

¹⁵ GA, II/11, p. 185.

¹⁶ GA, II/11, p. 184.

¹⁷ GA, II/11, p. 185 (énfasis en el original).

¹⁸ GA, II/11, p. 187 (énfasis en el original).

¹⁹ GA, II/11, p. 189 (énfasis en el original).

²⁰ GA, II/11, p. 191.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ GA, II/11, p. 193.

ma alienación desde el ser que es saber y que asegura la porción (*Anteil*) de manifestación en el ser.²⁴ Fichte luego contrasta el carácter auto-formativo de la vida con la pasividad principal del saber como un mero “mirar pasivo” (*leidendes Zusehen*), subrayando todavía el principio compensatorio (la “antigua proposición del Yo”) según el cual “nada es para mí, salvo que Yo lo haga”.²⁵ En suma, Fichte afirma que, aunque la vida misma es absolutamente invisible (*schlecht-hin unsichtbar*), lo que está implicado en el saber o en el “ver” es todavía la vida misma. Según Fichte, la agencia última implicada en el saber (“el formar imágenes”) es “la cosa misma” (*die Sache selber*), que reafirma la coincidencia de imaginar y ser en el Yo.²⁶

En la medida en que concierne al carácter primariamente práctico del Yo, Fichte busca complementar [*to supplement*] el “Yo pienso” kantiano con el “Yo quiero” (*ich will*), en el proceso que subraya la naturaleza normativa del Yo práctico que quiere en los términos de su (impuesta) “legalidad” (*Gesetzmaßigkeit*) bajo un “deber” (*Soll*).²⁷ Además, Fichte insiste en la naturaleza auto-constituyente del Yo (*sich selbst machend*) como una “identidad en la no-identidad” (*Identität in der NichtIdentität*), subrayando que sólo a través del olvido respecto a la actividad de imaginar del Yo ocurre la “objetividad” (*Objektivität*).²⁸ La última recibe una consideración detallada en un excursus extenso sobre la naturaleza, el tiempo, el espacio, la necesidad, la intuición, las cosas materiales, la percepción, y la naturaleza y función de la causalidad y la sustancialidad.²⁹ Las reflexiones de Fichte sobre la objetividad culminan en la descripción de una relación de reversión y reciprocidad entre el Yo teórico y el práctico, representada bajo la noción de “percepción del actuar” (*Wahrnehmung des Handelns*).³⁰

Atendiendo a la naturaleza de la certeza y de la verdad, Fichte describe la “inversión” (*Inversion*) implicada en el movimiento que va desde la naturaleza creativa y genética del Yo hacia la negación (vir-

²⁴ GA, II/11, pp. 193-194.

²⁵ GA, II/11, p. 195 (énfasis en el original).

²⁶ GA, II/11, pp. 196-197.

²⁷ GA, II/11, pp. 198-200 (énfasis en el original).

²⁸ GA, II/11, pp. 200, 201 y 203 (énfasis en el original).

²⁹ GA, II/11, pp. 203-211.

³⁰ GA, II/11, p. 211 (énfasis en el original).

tual) de la imagen y del Yo.³¹ Más aun, contrasta la inmediatez de la intuición con la naturaleza inferencial del pensamiento, explicando el último como un pensar que vuelve sobre sí de la intuición [*thinking-over of intuition*] en la forma de un “ver del ver” (*sehen des sehens*).³² Mientras reconoce “dos tipos diferentes de legalidades en el ver” –una teórica y perteneciente a los objetos de la naturaleza, la otra práctica e implicando fines–, Fichte subraya la auto-limitación general del idealismo a pesar de la “auto-aniquilación” (*Selbstvernichten*) del pensar que es el dejar que “la cosa” (*die Sache*) se muestre a sí misma, reafirmando, por lo tanto, el estatus del Yo como “vehículo” para la manifestación de lo absoluto.³³ Las reflexiones itinerantes de Fichte en el texto de 1808 concluyen enfatizando una vez más el estatus central y unificador del Yo y el rol del último en el “hacer visible algo que es invisible” (*SichtbarMachung eines unsichtbaren*).³⁴

4. Heautopsia

Mediante su enfoque sobre la visión, la visibilidad y lo invisible, el diario de abril de 1808 forma parte de la práctica generalizada del autor de formular los análisis de los fundamentos y límites del saber en términos ópticos.³⁵ Pero la confianza de Fichte en las metáforas conceptuales del ojo y la vista, extendidas a lo largo de todos sus trabajos, no es ni uniforme ni invariable. Por el contrario, los modos y maneras específicas mediante las cuales Fichte recurre a metáforas conceptuales visuales durante el curso de su carrera son un reflejo del curso general de su filosofía y pueden servir como un dispositivo de rastreo para identificar movimientos estratégicos de la evolución en la presentación de la *Wissenschaftslehre*. Dado el carácter de transición y el estatuto preparatorio del diario de 1808, no

³¹ GA, II/11, pp. 211-215.

³² GA, II/11, p. 217 (énfasis en el original).

³³ GA, II/11, pp. 218, 220 y 225.

³⁴ GA, II/11, p. 227 (énfasis en el original).

³⁵ Sobre el significado sistemático de esta práctica de Fichte, véase: Henrich, Dieter, “Fichte ursprüngliche Einsicht” en Dieter Henrich y Hans Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1966, pp. 188-232; y Zöllner, Günter, “Fichte’s Original Insight. Dieter Henrich’s Pioneering Piece Half a Century Later”, en Kristin Gjesdal (ed.), *Debates in Nineteenth Century Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, New York, Routledge, 2016.

es sorprendente encontrar en ello una contribución importante a la conceptualización metafórica visual de Fichte.

El comienzo del recurso estratégico de Fichte a las metáforas visuales y ópticas en la presentación de su análisis trascendental del saber puede ser rastreado hasta sus más tempranos intentos de enfrentar y refutar los malentendidos públicos y el rechazo de la *Wissenschaftslehre*. En la “Nueva exposición de la *Wissenschaftslehre*”, la versión del curso de lecciones ofrecido bajo el título latinizado de “*Wissenschaftslehre nova methodo*” a lo largo de tres semestres de invierno (1796/97, 1797/98 y 1798/99), Fichte menciona como el error primario de todos los sistemas filosóficos previos el haber referido al espíritu humano (“el Yo”) como un espejo que refleja pasivamente al mundo como una imagen inerte.

La imagen enmendada del espíritu, según Fichte, es la de “un ojo” (*ein Auge*).³⁶ Más aun, Fichte conecta la vieja y defectuosa metáfora del espejo con la metáfora nueva y adecuada del ojo, denominando al último “un espejo que se refleja a sí mismo” (*ein sich abspiegelnder Spiegel*) y “una imagen de sí” (*ein Bild von sich*).³⁷ La trama de metáforas está diseñada para expresar la peculiar auto-referencialidad cognitiva implicada en el Yo. Como un ojo, el Yo, en primer lugar y principalmente, se mira a sí mismo; como un espejo de sí mismo, el Yo retrata esencialmente una imagen de sí mismo. En el acto de retener el carácter de imagen en el espejo para la caracterización del Yo como un ojo, Fichte no apunta, sin embargo, a equiparar al Yo que se ve a sí mismo con un reflejo óptico. Por el contrario, el punto de comparación entre el espejo y el ojo es su carácter común de representar imágenes.

Mientras la imagen reflejada en el espejo se produce de manera pasiva y como resultado de efectos ópticos, la imagen vista por el Yo es, por el contrario, el resultado de una actividad. En concordancia con esto, la imagen ofrecida por el ojo del Yo es, más que un efecto que ocurre, un producto formado. El ver que Fichte le atribuye al Yo al caracterizar al último como un ojo –sin lugar a dudas, un “ojo interno” (*inneres Auge*) o un “ojo espiritual” (*geistiges Auge*)– es esencialmente un hacer y, fisiológicamente hablando, un “órgano”.³⁸

³⁶ GA, IV/2, p. 49 (énfasis en el original).

³⁷ *Ibid.* (énfasis en el original).

³⁸ GA, I/3, p. 382.

Como un caso del “intuir” (*Anschauung*), la visión mental es un “ser dentro del ver activo” (*thätiges Hinschauen*); por lo tanto, un producir aquello que tiene que ser visto más que un acto de encuentro visual.³⁹ Correspondientemente, el ojo al que Fichte asemeja al Yo está marcado por una actividad espontánea más que por una pasividad receptiva. Según la perspectiva de Fichte, el Yo hace y determina incluso aquellos aspectos de su ser que parecen involucrar un estar determinado e implicar un ser dependiente, como en el saber de aquello que es y, en particular, en la percepción sensorial.

Pero desde temprano Fichte también distingue, dentro de las actividades constitutivas del Yo, entre aquellas que tienden al saber de aquello que es y aquellas dirigidas a la volición de aquello que debe ser, en cuanto el primer tipo de actividad se orienta a un objeto y la última a un fin. En un esfuerzo por dirigir y articular la unidad del Yo en medio de su maquillaje dual, tanto cognitivo como conativo, Fichte une, típicamente, la vista activa del ojo con algún factor volitivo, tal como un “impulso” (*Trieb*) o una fuerza (*Kraft*). Particularmente, el acoplamiento de fuerza y visión en la constitución compleja del Yo se equipara, según Fichte, a la inserción de un ojo en un impulso que, en sí y por sí mismo, es “ciego”.⁴⁰

Mientras las primeras presentaciones de la *Wissenschaftslehre* acentúan el significado activo asociado con la caracterización ocular del Yo, al mismo tiempo que distinguen entre la actividad cognitiva o “ideal” y la actividad volitiva o “real” por parte del Yo, la primera presentación de los años tempranos de Berlín de Fichte (*Darstellung der Wissenschaftslehre*; 1801/02) recurre a la metáfora del ojo a fin de expresar el carácter auto-suficiente del saber, que se considera que sigue sus propias leyes (normativas) y opera en una esfera independiente (de validez lógica más que de ser causal). En línea con el énfasis alterado de las últimas presentaciones –[énfasis] en el saber, más que en el Yo, y en el saber absoluto, más que en el Yo absoluto–, Fichte aplica la metáfora ocular del “ojo encerrado en sí mismo” (*in sich geschlossenen Auge*), en primera instancia, al saber, y sólo secundariamente al Yo como portador de aquél.⁴¹

³⁹ GA, I/6, p. 238.

⁴⁰ GA, I/6, p. 254; véase además: I/5, p. 48 nota d.

⁴¹ GA, II/6, p. 167.

El punto del metafórico cierre sobre sí del saber por parte de Fichte no significa que el saber sea ciego y, por lo tanto, inefectivo, sino más bien que se lo focaliza y, de este modo, se torna funcional. Mientras el saber trata sobre cosas, y de hecho sobre cualquier cosa, no es en sí mismo, según la aserción de Fichte, ni como una cosa ni pertenece al mundo de las cosas. Más aun, el saber en cuanto tal – en relación con su independencia radical, su estatus “absoluto” – no pertenece, ni siquiera, a una persona, ni como si fuera por adquisición o por posesión. La estrategia adoptada por Fichte en las últimas presentaciones de la *Wissenschaftslehre* consiste en minimizar la centralidad ininterrumpida del Yo a fin de proteger, de su derivación errónea a partir de un sujeto auto-consciente, el estatus extra y supra-subjetivo del saber. Tanto si es concebido como “Yo absoluto”, como “saber absoluto” o como “lo absoluto” (literalmente, “aquello que es absoluto”; *das Absolute*), el primer principio de la *Wissenschaftslehre* elude toda y cualquier reducción o naturalización.

Pero el último Fichte no deja de usar la metáfora del ojo para expresar la visión auto-referida que es el saber considerado absolutamente. En un movimiento que se remonta al significado metafórico del ojo para la actividad del saber, y que se puede encontrar en las presentaciones más tempranas de la *Wissenschaftslehre*, también [abarca a] las últimas presentaciones que eventualmente recurren al aspecto activo de la visión del ojo que conoce. Sólo en ese momento el ojo metafórico no se identifica con el Yo, sino con el saber como tal, del cual el Yo es el modo principal de su manifestación. Más aun, la actividad actual subyacente que ha de ser dotada figurativamente de visión y, realmente, de saber, no es ahora un impulso distinto o una fuerza especial. Por el contrario, es aquella esfera o estrato del ser originariamente independiente y auto-suficiente que Fichte denomina “vida” (*Leben*), en el sentido de aquello que es genuinamente viviente [*living*] y está, básicamente, vivo [*alive*] (*vivere* más que *vita*).⁴²

Para el Fichte más tardío, la “vida” simplemente ya no está opuesta al saber y a su forma filosóficamente extrema, la “especulación”, que Fichte consideraba incluso, previamente, como lo opuesto a la vida y una mera “reproducción de la vida” (*Abbildung des Lebens*).⁴³ En

⁴² GA, II/10, p. 119.

⁴³ GA, I/7, p. 247.

cambio, las últimas presentaciones de la *Wissenschaftslehre* tratan la “vida” como comprensiva y abarcadora de todo. Esto es lo que subyace y anima toda cosa y todo pensamiento, al punto de que estos pensamientos no están muertos ni son inertes. Para el Fichte más tardío, el saber, incluyendo el meta-saber de la *Wissenschaftslehre* es –o mejor: tiene que ser– un modo de la vida misma. De todos modos, subyace una diferencia conceptual entre la vida [*life*] como vivida [*lived*] y la vida como conocida o “vista” o “concebida” [*envisioned*]. A fin de abordar la unificación de vida y saber, que es tanto una vivificación del saber [*enlivening of knowledge*] como una iluminación de la vida, Fichte recurre a su metáfora favorita del ojo (interno o espiritual).

La puerta de entrada de la fusión figurativa de la vida y el saber en Fichte ha de ser encontrada en el diario dianoético pionero de 1808. En el pasaje en cuestión Fichte busca las “formulas correctas, apropiadas” para expresar la constitución, o mejor, la reconstitución de la vida (originaria) bajo la “forma de la cognición”, evocando los intentos tempranos propios de “fusión de la vida con el ver”. La fórmula de la fusión a la que recurre Fichte dice: “vida que ve: vida en la cual un ojo está inserto” (*sehendes Leben: Leben dem Auge eingesezt ist*).⁴⁴ El enfoque de Fichte en el uso de esta metáfora formulaica consiste en la identificación de la vida con el saber y en la resultante vivacidad del saber, de acuerdo con la cual el saber es “vida que se consume en el ver” (*im Sehen aufgehendes Leben*).⁴⁵

Vale la pena mencionar que la práctica lingüística de Fichte en la cita de arriba de emplear el término “ojo” sin un artículo que lo preceda, aunque gramáticamente correcta, es inusual y semánticamente confusa. No hay que desechar que el artículo faltante indique un paso más allá en la cadena de metáforas a las que recurre Fichte en su intento de expresar el estatus de la vida y la función vital del saber. En la antigua práctica hortícola del injerto, la raíz insertada es conocida, en alemán, como “ojo” (*Auge*), dando lugar a hablar, en alemán, acerca del “insertar ojos” (*Augen einsetzen*) respecto del procedimiento involucrado. La designación metafórica se basa, al mismo tiempo, en el término latino subyacente *inoculatio* (en alemán *Inokulation*, en español *inoculación*), derivado de la pa-

⁴⁴ GA, II/11, p. 185 (énfasis en el original).

⁴⁵ GA, II/11, p. 186 (énfasis en el original).

labra latina para “ojo” (*oculus*). El posible trasfondo hortícola del ojo metafórico en Fichte pudo tener la intención de indicar el efecto de enriquecimiento del saber como fruto de la vida en un proceso de renovación o de ennoblecimiento de la vida.

La fórmula de Fichte para la fusión de vida y visión en el diario de 1808, mientras estaba informada por su temprana asociación ocular del saber y el hacer (y, posiblemente, insinuando la práctica hortícola de la inoculación), prepara el camino para sus posteriores y sostenidas exploraciones sobre la identidad virtual entre lo absoluto (“vida”) y su mera manifestación (“saber”), una relación cada vez más íntima en la cual el saber emerge como la vida misma, deviene autoconsciencia bajo la “forma-Yo” del saber. Una reflexión tardía y casi final sobre la orientación ocular de la *Wissenschaftslehre* se encuentra en otro diario de Fichte, datado en agosto de 1813, es decir, menos de medio año antes de su muerte temprana y repentina.

Fichte comienza el diario, conocido como *Diarium II*, con la descripción de un sueño que le había presentado la siguiente “tarea” o “problema” a resolver (*Aufgabe*): “el ver es un ojo que se ve a sí mismo” (*Das Sehen sey ein sich sehendes Auge*).⁴⁶ El mismo Fichte parafrasea inmediatamente la heautopsia relevante mediante la fórmula “ver el ver” (*Das Sehen sehen*).⁴⁷ Como lo deja claro el contexto, Fichte no está pensando en el ver a veces como ser y como si estuviera, incidentalmente, revirtiendo su mirar sobre sí mismo –quizás auxiliado por esos dispositivos artificiales, como los espejos y otras superficies reflejantes–. Por el contrario, Fichte se enfrenta a la tarea de explicar cómo todo ver –o mejor, el ver como tal– involucra e implica el verse a sí mismo. Aunque Fichte no ha de ser tomado como afirmando que el ver se ve siempre sólo a sí mismo y nada más, debería ser entendido como afirmando que todo ver es, en esencia u originariamente o en primera instancia, el ver del ver y, consecuentemente, el verse a sí mismo. De hecho, la tarea principal de la *Wissenschaftslehre*, tal y como se le revela a Fichte en el sueño registrado en el *Diarium II*, puede incluso encomendarse a exponer y explorar la característica elemental del saber, que consiste, metafóricamente hablando, en un ver que es al mismo tiempo un ver del ver, o un ojo que es al mismo tiempo un ojo que se ve a sí mismo.

⁴⁶ GA, II/16, p. 209.

⁴⁷ *Ibid.* (énfasis en el original).

Bibliografía

- Breazeale, Daniel, *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- D'Alfonso, Matteo Vincenzo, *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider y Günter Zölller (42 vols.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012.
- Gerten, Michael (ed.), *Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagungen in Rammenau (19.-21. Mai 2005) und in Erlangen (1.-3. Dezember 2005)*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2009.
- Girndt, Helmut y Rivera de Rosales, Jacinto (eds.), *Die Wissenschaftslehre von 1807 "Die Königsberger" von Johann Gottlieb Fichte. Eine kooperative Interpretation*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006.
- Henrich, Dieter, "Fichte ursprüngliche Einsicht", en *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Dieter Henrich y Hans Wagner (eds.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1966, pp. 188-232.
- Rametta, Gaetano, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Génova, 1995.
- Taver, Katja V, *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*, Amsterdam/Atlanta GA, Rodopi, 1999.
- Zölller, Günter, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (Cambridge, Paperback Cambridge, Cambridge University Press, 2002).
- "Das «erste System der Freiheit». Fichtes neue Darstellung der Wissenschaftslehre (1795-1899)" en Christian Danz y Jürgen Stolzenberg (eds.), *System und Kritik um 1800*, Hamburg, Meiner, 2011, pp. 13-28.
- Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2013. [Hay traducción castellana: *Leer a Fichte*, trad. G. Rivero, Barcelona, Herder, 2015].
- "«Life into which an eye is inserted». Fichte on the fusion of vitality and vision", *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 2014, pp. 601-617.
- "Fichte's Original Insight. Dieter Henrich's Pioneering Piece Half a Century Later", en Kristin Gjesdal (ed.), *Debates in Nineteenth Century Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, Routledge, New York, 2016.

debates

Preguntas al borde del abismo

...pueden ser vistos
por quienes no pueden pensarlos.

LOS ESPANTOS (p. 25)

Editado en medio del tormentoso 2016 argentino como primera entrega de la colección Cuarenta Ríos (proyecto editorial conjunto de Las cuarenta y el grupo editor de la revista *El río sin orillas*), el libro *Los espantos* desató muy pronto una serie de debates, tanto en sus presentaciones como en diversas reseñas críticas publicadas aquí y allá. Su autora, Silvia Schwarzböck (profesora titular de la cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la UBA), construye en este ensayo un objeto extraño, tejido con hilos de diversa procedencia. Mezcla de estética materialista, crítica cultural, filosofía política, ensayo historiográfico, historia de las ideas, estamos pues ante un libro que ofrece múltiples entradas. Múltiples también son las reacciones que suscita su lectura, en un abanico que puede ir de la fascinación al arrebató (“¿será mucho para mí?”). Pero quizá más importantes sean las derivas que habilita. Escrito en un estilo fuertemente asertivo y tajante, con una dialéctica negativa filosa, sus tesis invitan a la polémica. En las páginas que siguen presentamos los textos –los frutos– de un debate en el que se despliegan algunas de esas derivas y beligerancias.

El recorrido que proponemos en el ordenamiento de los textos expresa –sin agotarla– la heterogeneidad de los problemas implicados en el libro. Comenzamos con lo que, ya desde el subtítulo, la filósofa presenta como punto de vista privilegiado de su trabajo: la estética como clave para comprender el período histórico que se abre con las elecciones de 1983. El novedoso estatuto otorgado a esta disciplina aparece en primer plano en el texto de Guadalupe Lucero y, en cierto modo, se prolonga en las contribuciones de Javier De Angelis y Fernando Svetko. Estética que se transforma en una singular

SENCILLO, COMPLICADO, Sebastián Santana Camargo
Fotos: Sebastián Molina



Schwarzböck, Silvia,
Los espantos.
Estética y postdictadura,
Buenos Aires, Las Cuarenta
y El río sin orillas, 2016, 144 pp.

política de la escritura en el texto de Germán Gallino y José Elías Hage, cuyas líneas encarnan, no sin temor y temblor, algo del género terrorífico que Schwarzböck propone como cifra de la democracia recuperada. El estatuto de la estética, como herramienta de análisis filosófico-político anclado en nuestra historia reciente, deriva necesariamente en la pregunta por la filosofía argentina aquí y ahora, cuando los espantos aparecen con potencia (y apariencia) renovada. Quieren comerse nuestro cerebro y arrojarnos al vacío de la insignificancia. En este contexto, ¿qué preguntas cabe formularnos al borde de ese abismo? ¿De qué conceptos-katana nos serviremos para cortar la cabeza de estos nuevos zombies? Su presencia amenazante es al mismo tiempo lo impensable y lo que exige ser pensado. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del lugar de enunciación de aquellxs que no podemos sino responder a esa exigencia? ¿Quiénes piensan? Pero también: ¿cómo piensan? Julián Ferreyra y Mariano Gaudio abordan, en su discusión con Schwarzböck, la pregunta por el estatus de la filosofía argentina, su tradición, su presente y su necesaria relación con la filosofía latinoamericana. Pregunta filosófica, pero también constitutivamente política. En sus respectivas contribuciones, por último, Rodrigo Páez Canosa y Gustavo Míguez tiran de los hilos más específicamente políticos que *Los espantos* va dejando en el camino, para proponer dos puntos de vista con no pocas tensiones y nuevos diálogos que abren el juego a otros aportes recientes del pensamiento político argentino, como son los libros de Abad y Cantarelli y el Colectivo Situaciones.

El arco del debate, tal como lo presentamos aquí, va entonces de lo estético a lo político (un recorrido con poco de unidimensional, más bien semejante a una cinta de Moebius). Multiplica las preguntas, las polémicas y las complicidades, pero sobre todo, esperamos, relanza la pregunta por el pensamiento situado, por nuestra filosofía. Los textos que siguen no son sólo frutos de la lectura y de la discusión, sino también semillas en tensión, expectantes de una tierra intensa. Es por eso que no queremos cerrar esta presentación sin invitar a quienes se sientan interpeladxs a enviar sus contribuciones a este debate, que de ningún modo se cierra aquí. Las páginas de *Ideas* permanecen abiertas para que el fragor de la controversia siga vivo.

RAFAEL MC NAMARA
MATÍAS SOICH

Los espantos y la ontología estética

GUADALUPE LUCERO (UBA - UNA - CONICET)

Sin haberse cumplido aún un año desde su publicación, *Los espantos. Estética y posdictadura*, de Silvia Schwarzböck, ya ha generado una profusa recepción crítica y acalorados debates. Quizás ha tocado (o abierto) una llaga que parecía no doler. Ha sido entendido ante todo como una interpelación al *pensamiento* nacional. La autora se sitúa específicamente en este punto cuando, por un lado, compara su gesto con la hipótesis *filosófica* que sostenía el libro de Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, y por otro, incluye como objeto de tratamiento *estético* a parte de la intelectualidad crítica de la posdictadura bajo la categoría del *Salón literario*. Querriamos, sin embargo, comprender aquí lo que esa interpelación implica en términos estéticos. Si la fórmula señala que a los sesenta se entra por la filosofía pero a los ochenta (y más allá) por la estética, es necesario no sólo dar la discusión con la *filosofía* argentina, sino a la vez con el estatuto de la *estética* como disciplina en general.

Desde los ochenta la estética filosófica sufrió una transformación radical. Si bien nunca había sido una disciplina *mayor* entre los latifundios que hospedan a los problemas filosóficos, a partir de entonces sufre una operación de inversión y desactivación. La estética alcanza un auge importante, se convierte en una disciplina de moda, privilegiada, pero a fuerza de plegarse sobre los problemas del así llamado *mundo del arte*. En este contexto, el gesto de *Los espantos* es indiferente a ese *sentido común* que desde cierta concepción de la producción académica –no casualmente institucionalizada en los ochenta– hace de las disciplinas filosóficas un campo globalizado de problemas y agendas dictadas en una difusa comunidad *internacional* que tiene sedes precisas y fábricas conceptuales concretas. Frente a la globalización, continuar desde la estética el diálogo con el ensayo nacional podría abrir un campo propio y original, estratégico, en esta nueva división del trabajo conceptual que asigna lugares puntuales y contextos oportunos para la autorización filosófica. No es este el gesto de Schwarzböck, que se sostiene sobre las densas

categorías del marco conceptual de la estética filosófica bajo el presupuesto de la verdad de su *conceptualidad* y no de la *culturalidad*. La estética, así, sobrevive a contrapelo de la filosofía del arte. Intempestividad de un modo de abordar la cuestión de la estética que se atrincheró en la filosofía crítica y que, por lo tanto, enreda y anuda de la mano de la tradición frankfurtiana la problematización del goce estético con la emergencia política.

La política es lo que en el contexto del libro tiene como objeto la producción de una forma de vida. La vida *verdadera* fue pensada en la era de la utopía como resultado de la política revolucionaria. La política era el sentido de la filosofía en tanto que se proponía alcanzar lo verdadero. El fracaso del horizonte utópico revela su carácter de *ficción* y por lo tanto relocaliza lo verdadero del lado de la estética: la estética es el único bastión posible para lo verdadero cuando la vida se revela como falsa. Reconocer los derechos de la estética bajo las condiciones de una filosofía del arte que lo somete a las reglas democráticas de la vida falsa, no es más que matarla para dejar su máscara disponible en el carnaval del pluralismo.

Los espantos se autodefine como un ensayo de terror. Los espantos son fantasmas anti-trágicos: en lugar de encarnar el retorno de lo verdadero que llega con sed de justicia a un mundo devenido falso, son espantados como moscas a la dimensión de la imagen. El terror es aquello que no se sublima, no nos salvamos de él razón mediante. Y lo sublime es, aquí, la no-relación entre el Pueblo irrepresentable y el revolucionario, suturada por la idea o el ideal. Como personaje conceptual de terror, la estética no es la pesadilla que oprime, sino el zombie que comerá el cerebro (falso) de los vivos para visibilizar, finalmente, su no-verdad como verdad estética. Esta revancha “adorniana” tiene un matiz que vale la pena subrayar: la voz femenina de Schwarzböck tiñe la matriz conceptual adorniana de un tinte inesperado: el humor. Los lectores del libro no pueden evitar la incomodidad de un humor filosófico inédito, de raíz nietzscheana, en el que a la vez que comprendemos el horror de lo que allí se cuenta, observamos su no-tragedia esencial, y no podemos dejar de esbozar una sonrisa y hasta alguna pequeña y monstruosa carcajada. La voz que allí habla se identifica con un personaje particular: el niño-mierda, aquel que no está autorizado a hablar porque no fue tocado por la magia de una verdad prometida que le permitiría, una vez quebrada la promesa, ser su portavoz en la sobrevivencia falsa.

Sin manchas de verdad, el niño-mierda enuncia lo inenunciable: la vida verdadera sobrevive como *vida de derecha vivida como de izquierda*, es decir como personaje conceptual de un cuento de terror.

Pensar la política en la posdictadura en términos de *ismos*, es decir, como arte, implica una lectura pesimista del diagnóstico benjaminiano: sin horizonte utópico, y abandonada la posibilidad de acceder políticamente a la vida verdadera, no se trata ya de dar un fundamento político al arte sino de comprender el fundamento estético de la política. Lo que los ismos revelan en la historia del arte es la necesidad programática: denuncian la espontaneidad de la evidencia. La política *ismizada* se ocupará de dar un programa a la existencia estatal no evidente. Y ese fundamento se da como imagen. Como tal se vuelve visible y a la vez oculto, explícito en su artificiosidad. Ya no se trata de educar al sujeto en el gusto para asegurar un sentimiento pluralista común. Sino de tramitar otra subjetividad, una subjetividad educada en la imagen explícita. Schwarzböck señala agudamente que “la diferencia entre ambos yoes no puede leerse como una diferencia moral en el ejercicio de la pasividad” (p. 127), es decir, como un mero aflojamiento del gusto. Sino que el cambio implica una identificación del espectador con la máquina, que reemplaza al ojo para alcanzar el registro de los umbrales máximos de placer y de dolor como única pedagogía del gusto (y del consenso) contemporáneo. Esta pedagogía no es solo de la crueldad, sino más bien la de una *sensación* desencarnada –fuera del cuerpo– y no *sentimental*, es decir, no empática: “la mirada que está en condiciones de no cerrar los ojos”. De aquí que la conclusión no es mera justificación metodológica. Si lo único real es la realidad de las apariencias, entonces ya no es una lógica del discernimiento entre lo verdadero y lo falso la clave de bóveda para toda ontología (y toda filosofía política), sino aquella que permita pensar rigurosamente las apariencias y su deriva sensible: la estética.

El fracaso del horizonte utópico revela su carácter de ficción y por lo tanto relocaliza lo verdadero del lado de la estética: la estética es el único bastión posible para lo verdadero cuando la vida se revela como falsa.

La estética en lugar de la política

JAVIER DE ANGELIS (UBA - CONICET)

Cuando en 1991, tras la caída del muro de Berlín, Heiner Müller en conversación con Alexander Kluge advierte que la conclusión de la *Teoría del partisano* de Carl Schmitt es que en la modernidad tardía, en una estructura definida tecnocráticamente, *un partisano es algo así como un perro en la autopista*, presenta con esa imagen el mismo enigma que introduce al sistema de los espantos. El enigma que guía esa lectura de Müller y la escritura de Schwarzböck es el del lugar del materialismo y la política de izquierda en la situación concreta de la posmodernidad neoliberal. Luego del derrumbe soviético, aparentemente liberado del fantasma del comunismo, el neoliberalismo encarna el ingreso en un régimen de explicitud radical. La vida de derecha, en ese régimen, aparece entonces como la única vida posible. A este ingreso en la representación absoluta *Los espantos* contesta desde el materialismo: hace falta *más estética*. Si como dice Terán, a los sesentas y setentas hay que introducirse por la filosofía política, la posdictadura y sus espantos son objeto de la estética. Pertenecen al régimen de la apariencia y, por tanto, es preciso movilizar toda la potencia de la conceptualidad abierta con la *Crítica del juicio* kantiana. El análisis de la vida verdadera, de la posdictadura y de su sistema de espantos en cuanto objetos de la estética constituye, en efecto, el modelo de una actualización del programa de la estética materialista desplegado a lo largo del siglo XX por Lukács, Adorno, Benjamin, Brecht, Kluge y Groys, entre otros. En este sentido, el libro de Schwarzböck tranquilamente podría estar encabezado por la cita revulsiva de Severo Sarduy que Néstor Perlongher envía desde San Pablo a la revista *Babel* en junio de 1989 cuando le preguntan por las frases literarias que siempre lo acompañan: *lo primero para hacer la revolución es ir bien vestida*.

En su prólogo a *La pasión y la excepción* Beatriz Sarlo dice *veo a otra mujer (que ya no soy)* cuando mira hacia atrás, aquel día de 1970 en que festejaba el asesinato de Aramburu por parte de Mon-



toneros.¹ En la clave schmittiana de *Los espantos*, se deja leer ahí la estetización de la política del salón literario posdictatorial y su forma de compensación de la derrota sin guerra en la expansión infinita del yo irónico. La democracia como *retorno* se comprende

Tras la formulación de una estética posparanoica, como actualización del programa materialista, el libro se cierra con una cita marxiana y la reaparición de estas “figuras estructuralmente espectrales”: son los muertos que pesan como una pesadilla sobre la conciencia de los vivos. Y existen en tiempo presente. Sobre la conciencia neoliberal. El materialismo de Schwarzböck reclama entonces ese no-objeto del género de terror para la estética.

a partir de 1984 en su no verdad. En efecto, la conjura de la violencia política en las figuras del mal absoluto había marcado la hora final para la política romántica encarnada en la subjetividad partisana de las militancias setentistas y su régimen de verdad. Para las militancias revolucionarias, el Pueblo, en cuanto portador de la vida verdadera, funcionaba al modo del rostro de la amada Dulcinea para el Quijote. Su relación inmediata con el Pueblo en los términos de un juicio estético y la experiencia sublime de ese objeto que motiva la acción ya no tienen lugar cuando

la vida de derecha se muestra triunfante como la única vida vivible. Es la literatura, en la ilustración oscura de Rodolfo Fogwill, quien mejor comprende en este sentido el momento de la transición democrática y la victoria silenciosa de los poderes económicos.

Ahora bien, la contribución decisiva de *Los espantos* aparece en este punto. Si el neoliberalismo encarna la realización más acabada de la tecnocracia, la victoria silenciosa de los poderes económicos y el ingreso en un régimen de la apariencia como esencia, *sin fantasma del comunismo*, es precisamente la radical materialidad e inmanencia de sus imágenes la que se convierte en objeto del pensamiento estético-político. La clandestinidad estructural de las instituciones de la sociedad neoliberal ya no se oculta, se muestra. El momento secreto de lo político se expone a

la luz del día y, como en una guerra sin fin, donde el enemigo es el Terror sin más, más que nunca *poder es reputación de poder*. En ese escenario la construcción del enemigo es ficcional. Tal como señala Schwarzböck, “cuando finalmente la tecnología, con internet, se adecua a los deseos humanos, la estética explícita ya es, de manera ostensible, la estética hegemónica de la sociabilidad contemporánea” (p. 26). Si la sociabilidad y la política adquieren para el neoliberalismo la forma de una economía cultural, al análisis de su funcionamiento está dedicada la estética materialista posparanoica.

El concepto clave de esta actualización de la estética materialista para el mundo de la guerra infinita contra el Terror y sin el fantasma del comunismo, sin un enemigo en el horizonte que impugne su régimen de no verdad, son las *imágenes explícitas*. Frente a las imágenes religiosas y sus formas secularizadas, éstas son imágenes paganas. Una estética posparanoica es fundamentalmente una estética que comprende en esta situación concreta que la imaginación desborda el arte y que la imagen en el mundo altamente tecnificado de la posmodernidad neoliberal, con la expansión de internet y sus dispositivos móviles de captura y archivación, a la altura del deseo burgués, es tratada como mercancía. En cuanto a la imagen, exige entonces que sea pensada desbordando todo lenguaje artístico, pero también desde la lógica de la cámara. “La explicitud es la estética de la cámara” (p. 125). Es el largo siglo del cine el que ha conseguido pensar la mirada de la cámara y su lenguaje para la estética. En este sentido, *Los espantos* se comprende en el marco de la obra de Schwarzböck. Pensar lo espantos, desde una estética materialista, es entonces “detenerse en la apariencia, como haría una cámara, para ver qué hay cuando nadie mira” (p. 28). La referencia a la técnica no es simplemente una metáfora.

A poco de comenzar su *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos invita a mirar frente a frente a lo negativo para así poder conquistar al espíritu en su absoluto desgarramiento. *Los espantos*, en cambio, se abre con la imagen de Lala, de *La mujer sin cabeza* de Lucrecia Martel, en la que le dice a su sobrina Vero: “Son espantos. No los mires y se van”. Lala y Vero son mujeres sin revuelta, dice Schwarzböck. Ellas pueden ver los espantos (en imágenes de baja definición, en VHS, fuera de foco, espectrales, como imágenes paganas, amenazando desde el fuera de plano), pero no pueden pensarlos. Hubiese

1 Cf. Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

preferido lo moderno, dice Lala. En ese camino, la locura reemplaza a la revuelta. Schwarzböck identifica esta posición con la del trabajo doméstico como origen de la reproducción del sistema de los espantos. Tras la formulación de una estética posparanoica, como actualización del programa materialista, el libro se cierra con una cita marxiana y la reaparición de estas “figuras estructuralmente espectrales”: son los muertos que pesan *como una pesadilla* sobre la conciencia de los vivos. Y existen en tiempo presente. Sobre la conciencia neoliberal. El materialismo de Schwarzböck reclama entonces ese no-objeto del género de terror para la estética. En tiempos en que esta parece reducirse a un discurso curatorial subsumido al mercado del arte y sus instituciones, *Los espantos* despliega el modelo de una estética con potencia renacida. Sus objetos son el juicio, las imágenes y su forma presente, no la obra de arte sin más. Por eso, en un régimen de explicitud, la estética se pone en lugar de la política. Se trata entonces de una expansión del dominio de la estética y de una actualización de su programa materialista. De este modo, finalmente, se determinan además los elementos conceptuales para la comprensión de un nuevo sujeto político nacido en el fuera de plano de los noventa, emergido en la crisis de 2001 y agente clave desde entonces: los movimientos sociales. Es la *distancia* que mantienen estas organizaciones frente al Estado, su novedosa posición en la democracia como *comienzo*, la que es también objeto de la estética posparanoica. El escenario del sistema de los espantos se abre con la explicitud de lo clandestino, pero completa ese mecanismo de retorno con un nuevo comienzo bajo la figura de un agente que ya no se identifica con la totalidad del Estado posdictatorial. Es precisamente la inscripción de esa distancia la que permite pensar el sistema de los espantos y anuncia así una praxis política transformadora.



Estética y política

FERNANDO SVETKO (UNC)

1.

Los espantos. El título del ensayo, que proviene de un análisis del film *La mujer sin cabeza* (2008), de Lucrecia Martel,¹ es un buen ejemplo de cómo la fina crítica puede destacar y separar del conjunto fluido de una obra un detalle atendible, y convertirlo a su vez en clave de lectura de toda una época. En ese texto de 2009 podemos encontrar una clara e inteligente exposición de al menos tres tópicos: de la construcción de una impunidad criminal que no recurre a la inteligencia clásica del plan maestro, sino que se vale, casi sin proponérselo, de la mera pertenencia a una clase “acomodada”; de la dependencia del servicio doméstico como una eximición de limpiar la propia casa que es, en el fondo, el modo en el que la burguesía imita a la aristocracia; del punto de vista perverso desde el que algunos aristócratas vernáculos han fantaseado acerca de cómo podrían mirarlos conspirativamente aquellos que los sirven, y de cómo la directora decide no adoptar ese punto de vista sino otro más parecido a un plano subjetivo indirecto de la propia clase.²

Es como si Martel hubiera descubierto, al no permitirse un punto de vista de clase perversamente mediado (el que narra las miserias de la propia clase pretendiendo enajenarse en el punto de vista de la clase oprimida por ella), que no existe mirada progresista sobre situaciones que no deberían existir.³

¹ Schwarzböck, S., “Los espantos”, en *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine*, N° 8, Santiago Arcos editor, Buenos Aires, diciembre de 2009, pp. 166-171.

² Esa cámara “pasoliniana” un poco corrida de la nuca, sobre el hombro de la protagonista (que se puede apreciar tanto en la secuencia de la charla sobre los espantos, como en la del ingreso a la villa miseria donde vive la familia de su posible víctima), que nos permite ver lo que ve ella, como en una subjetiva típica, y también lo que ve la cámara, la directora, su *posición*.

³ *Ibid.*, p. 170. En la misma página, en nota al pie del texto, y casi como si echara un manto de piedad sobre una posible mirada progresista, Schwarzböck alude a la iniciativa del gobierno que insta a los empleadores domésticos a registrar a sus empleados como monotributistas, para que tengan aportes jubilatorios y obra social.

Así, el mundo que presenta la directora no es el de esa “burguesía pre-antonioniana” de la que hablaba Glauber Rocha cuando criticaba nuestro cine modernista de los sesenta, sino el de una microfísica de las relaciones entre clases, en la que cada cosa y cada gesto captado parecen atestiguar esa importancia que atribuye Schwarzböck a “detenerse en la apariencia, como haría una cámara, para ver qué hay cuando nadie mira” (p. 28). Y que no remite, por tanto, a una estética del silencio o de la ausencia, sino a la estética explícita que muestra cómo se representa de manera siniestra una presencia negada como tal por la mirada que la ve pero no puede pensarla.

2.

En el ensayo que leemos ahora, y que aparece con un prólogo fechado en diciembre de 2015, los espantos son lo que permanece de la dictadura en democracia, como posdictadura, y que solicitan a la estética, no para ser descifrados como un sentido oculto, sino para ser pensados justamente como lo que aparece sin ser visto, o como lo que, siendo mirado, es tratado como aparición sin cuerpo o sin sustento real.

Se presenta de manera clara y sugestiva la hipótesis de la revolución como una estética: el juicio del militante revolucionario sobre el Pueblo no es un juicio de conocimiento, que determine que ahí hay algo que tiene tal o cual forma y características, sino un juicio estético que se da bajo la forma de un sentimiento, en este caso de lo sublime –de la inadecuación de la idea, en este caso de Pueblo, a toda forma imaginable por las facultades del entendimiento y la imaginación, que se ven así rebasadas, produciendo este rebasamiento un placer negativo. Luego del horror de los campos, los esbozos de autocrítica también suponen una estetización de la izquierda intelectual, por cuanto asumen un pensamiento de la acción transformadora en el mundo bajo el presupuesto de la no verdad y de la ausencia de un sujeto fundante. Eso, que la autora llama “interpretacionismo”, aparece también como parte de la nueva vocación democrática de una izquierda que deja de interpretar a la política como “cosa de burgueses”.

Se presenta la victoria disfrazada de derrota de los vencedores que callan, y la derrota sin guerra de los que narran y piensan, casi

como esa victoria amarga en la que “quedan los artistas”: una racionalización de lo real (“mi reino no es de este mundo”) que reconvierte a la vida de izquierda en autonomía del campo cultural.

Se presentan los *ismos* de la posdictadura bajo rúbricas originales y detalladas: desde lances audaces de psicología social, como el “buenismo” del ciudadano que menta lo *cívico* del Golpe sin incluirse en ello, hasta descripciones densas de la vida filosófica entre la academia, la cultura y los medios, y el “destino mayor” del servicio público casi como la continuación por otros medios de un ensayismo político sin contrafrentes sistemáticos (el “burocratismo”).

Se presenta el paso de la conRAINTeligencia paranoica que intenta desocultar el pensamiento paraestatal (el “walshismo”) a una estética posparanoica (el “poswalshismo”) que consiste en aprender a prestar atención a una clandestinidad que se vuelve explícita y que cifra su potencia en la mirada impotente a la que se ofrece como poder sin merma posible.

3.

Los espantos, por pertenecer al género de terror, piden a la estética para ser leídos. Lo que en democracia no se puede concebir de la dictadura, por más que se padezcan sus efectos, es aquello de ella que se vuelve representable, en lugar de irrepresentable, como posdictadura: la victoria de su proyecto económico / la derrota *sin guerra* de las organizaciones revolucionarias / la rehabilitación de la vida de derecha como la única vida posible (p. 23).

Algo que no comprendemos: ¿Qué significa que lo no concebible de la dictadura es la victoria de su proyecto económico, la derrota sin guerra de las organizaciones revolucionarias y la rehabilitación de la vida de derecha como la única vida posible? ¿En qué sentido es no concebible, y para quiénes? ¿Qué significa concebir?

¿Acaso no es un rasgo definitorio de la concepción y el discurso público de una agrupación como H.I.J.O.S., por ejemplo, el haber retomado la *Carta* de Walsh y el haber puesto uno de los ejes de sus análisis precisamente en la denuncia del Terrorismo de Estado como parte política de un plan continental diseñado en los Estados Unidos para instalar sin resistencias el neoliberalismo en América

Latina? ¿Acaso no es esta concepción la que vincula al movimiento de derechos humanos con otros movimientos sociales en la configuración del contrapoder del fin de la larga década? ¿No aparece esta concepción también en la literatura, e incluso en alguna de esas “malísimas películas nacionales que se filman, a partir de 1984, sobre la así llamada *historia reciente*” (p. 43)?⁴

Estas resistencias, que aparecieron mayormente en los noventa, y que forman parte de esa militancia inorgánica que -según la autora- pasó a ser orgánica en 2003, parecen quedar reducidas a los reclamos por los derechos de sangre que, en palabras de Fogwill, habrían ocluido el reclamo por los derechos de propiedad de la sociedad posdictatorial.

Tal como la comprendemos –o como sospechamos no comprenderla-, la hipótesis sobre esta imposibilidad de concebir la victoria del proyecto económico dictatorial y la posibilidad ganada de articularlo –en tanto “derecha sin *ismo*”- con la democracia, parece soslayar la existencia o la relevancia concreta tanto de los discursos de resistencia que presentan al menemismo como continuidad –por otros medios- de la economía política del Golpe, como de una ficción del Estado que no sea meramente la de los poderosos que intentan engañar al Pueblo, convenciéndolo precisamente de la importancia, por su bien, de que el Estado exista. O la más weberiana del monopolio (inestable) de la violencia: “la ocupación real del Estado que pueda lograr una fuerza política, a partir de 1984, se medirá por el grado de autarquía de las fuerzas armadas, las fuerzas policiales, los servicios secretos, y el servicio penitenciario” (p. 118).

Algo que no comprendemos:
¿Qué significa que lo no concebible de la dictadura es la victoria de su proyecto económico, la derrota sin guerra de las organizaciones revolucionarias y la rehabilitación de la vida de derecha como la única vida posible? ¿En qué sentido es no concebible, y para quiénes? ¿Qué significa concebir?

⁴ Ya desde *La historia oficial*, en 1985, hasta *Buenos Aires viceversa*, en 1996, tanto el tema de la responsabilidad empresaria en el Golpe como el de la victoria del proyecto económico dictatorial aparecen más o menos representados; aunque puede no satisfacer su tratamiento, por supuesto, y aunque la representación de las víctimas de la dictadura en esos filmes tampoco carezca de problemas.

Tal vez porque a Schwarzböck le interesa ese momento en el que la política se estetiza con la pretensión de crear un régimen de la apariencia sin resto, y en el que la estabilidad institucional en relación con las fuerzas de seguridad se sostiene a través de un mercado del delito cuya clandestinidad se vuelve explícita. O tal vez porque el análisis de *Los espantos* llega en cierto modo hasta el 2008, que es precisamente el año de la primera gran división –de una serie casi ininterrumpida de ahí en adelante– que el partido gobernante produjo, para exaltaciones y penas, y que según una interpretación posible, configuró al kirchnerismo como una nueva ficción del Estado,⁵ y como una nueva *Renovación* conflictiva del peronismo, que registraba su última adhesión popular masiva –tal como lo señala en más de una ocasión la autora– en la reelección de Menem en 1995.

4.

El progresismo ha sido conjurado aquí también como un espectro. Ese espectro ronda los círculos intelectuales que en los ochenta abjuraron de la revolución en favor de los derechos humanos, abrazan el “interpretacionismo”, y no pueden concebir su derrota como la victoria de un proyecto *banquero-oligárquico-multinacional* –según la denominación de Fogwill. Y parece tener una cuota de responsabilidad por esa abyección política de los noventa que articula, sin grandes conflictos, la democracia con el neoliberalismo: la gran victoria, disfrazada de derrota, de la dictadura como posteridad.

Ahora creemos comprender un poco mejor a qué se refiere esa imposibilidad de concebir por la que preguntábamos. Y tal vez no sea educado solicitar un detalle de nombres y citas –como los que prodiga el libro de Terán sobre los sesenta– para enriquecer tal comprensión. Porque aquí se trata de una estética y no de una historia de las ideas. Y la autora explica que el juicio del Salón se pronuncia sobre lo bueno y hace un fuerte silencio sobre lo malo.

Tal vez tampoco se haya tratado de una crisis de la imaginación, sino, como pensaba Sarlo en 2001, de una crisis de hegemonía para

sostener con poder otras ideas sobre la justicia.⁶

Lo cierto es que los sesenta y los setenta, no sabemos si nuestros, parecen retornar bajo una de las tesis principales del ensayo, que recuerda a la apocalíptica comparación entre el fascismo y el neofascismo realizada por Pasolini en los artículos “corsarios” para el *Corriere della Sera*, donde explicaba que lo que no había logrado inficionar en el cuerpo social la violenta heteronomía de los años treinta y cuarenta, sí lo había logrado en profundidad el “milagro italiano” del consumo y el bienestar de los sesenta: la asunción, más o menos gozosa, más o menos resignada, de que la vida de derecha es la única posible.

Y parecen retornar también en la tesis que se refiere al juicio sublime sobre el Pueblo Irrepresentable, en su brutal confrontación con las constataciones estadísticas sobre el Pueblo Representado: un juicio estético que, según creemos, pareciera no sólo haber orientado a la militancia de izquierda de aquellos años setenta, sino también en parte a este último intento recientemente derrotado de una década –también larga– que quiso conjugar, riesgadamente, la recuperación sublime de esa idea que sobrepasa toda medida, con los elementos no políticos de la política, y con la posibilidad de capitalizar numéricamente esa recuperación, sin valerse de todos los recursos necesarios para tal efecto.

⁵ Se podría pensar que el primer episodio de esta nueva ficción del Estado tuvo lugar el 24 de marzo de 2004 en el Colegio Militar de El Palomar, pero ese episodio –quizá debido al “buenismo” al que se refiere Schwarzböck– no produjo la división política y social que sí generó el llamado “conflicto del campo”.

⁶ Sarlo, B., “Las mejores ideas, sin poder”, en *Clarín*, edición del 22 de noviembre de 2001.

El hechizo. Sin Milagro ni catástrofe

GERMÁN GALLINO (FONCYT - UNLAM)

Y JOSÉ ELÍAS HAGE (UBA - PJ)

● Vivir sin problemas. Hechizados, como zombies vegetarianos. “Nadie ha devuelto las picanas” (p. 61). ¿Picanas? Armas. ¿Muertos? Bellas almas progresistas que de la huella hacen pie, con zapato lustrado. Mirar sin mirar. Como *La mujer sin cabeza* que no piensa, que ni siquiera mira. Total, es un perro muerto y con un palo le contamos las costillas. Nos robaron hasta la muerte. ¡Devuelvan las picanas! El submarino, lo tomamos con tostado.

.El ensayo *Los espantos* (proyecto editorial encarado por Las Cuarenta y *El río sin orillas*) puede leerse como una forma de sumergirse en la práctica de la *mediumnidad*. Entre el esoterismo y la profanación la estética es la posibilidad de pensar la realidad de las apariencias y sus efectos. La filósofa Silvia Schwarzböck nos convoca a leer la historia reciente desde lo gris, gesto que luego de sumergirse en la letra fundante, por su potencia, resulta ineludible y sugerente. Es un ensayo revulsivo en un doble sentido, construye un mapa que no sólo funda una novedosa maquinaria nominativa para abordar la historia reciente sino que rehabilita el lugar de la estética en tanto lente filosófico y político. Mediante el incómodo oficio de la paradoja lo gris brilla en *Los espantos*. Mediante insinuante artificio de lo contingente lo chato cobra espesura. Y el tufillo nos marea, hoy, marzo de 2017.

.La vida sin fantasmas, en un tiempo suspendido: pseudoactivismo. Sin embargo, espantos. Terror a la luz del día. “Lo que no se puede concebir de la dictadura, a partir de entonces, es precisamente lo que sí se puede ver, incluso a la luz del día” (pp. 25-26). Espantados, miramos la televisión sin espantos. Escuchamos nuestra propia risa simiesca cuando esquivamos la sangre que salpica desde la pantalla.

Efectos que perduran de un tiempo inmemorial, ¿desde el 89? ¿El 55? ¿1930? ¿Mediados del siglo XIX? ¿Desde el fusilamiento de Liniers? Espía vuestro cuello, siempre.

.*Los espantos* nos pone(n) de frente ante el hechizo del tiempo de la posdictadura no en tanto el revelamiento de lo oculto por debajo, sino en cuanto a la exuberante rebelión de la superficie. El ensayo traza un nuevo campo de batalla donde disputar el sentido de la historia reciente. “La posdictadura es *lo que queda* de la



dictadura, de 1984 hasta hoy, después de su victoria disfrazada de derrota” (p. 23). Y el hechizo de la posdictadura desactiva la realidad de la reja. ¿Cuáles son *nuestros* muertos? Convivimos con la realidad de la tortura en efecto 3D, en pantalla gigante, mientras comemos nachos con salsa. No hay Milagro y tampoco hay catástrofe, sólo resignación. ¿Sólo resta vivir sin problemas? ¿Sólo queda una vida de derecha por vivir? ¿Sin milagros ni tragedias? ¿Sin épica? ¿Sin pueblo intratable?

¿Sin amor? Si no hay verdad fundante no hay amor posible. Si no hay amor, no hay piedad, no hay Justicia ni vida conjunta. ¿Amamos a nuestros enemigos? ¿Dejamos de amar? Perdura un tiempo sin tiempo –profusa técnica, posdictadura–, sin horizonte, invariante por su plasticidad, sin esperanza. Amar es producir

Espantados, miramos la televisión sin espantos. Escuchamos nuestra propia risa simiesca cuando esquivamos la sangre que salpica desde la pantalla. Efectos que perduran de un tiempo inmemorial, ¿desde el 89? ¿El 55? ¿1930? ¿Mediados del siglo XIX? ¿Desde el fusilamiento de Liniers?

miedo, no terror, es aferrarse a la realidad de la reja y destruirla. Milagro detrás de ella, sin catástrofe. 2017. El hechizo es plástico, amargo y su conjuro requiere fundación.

“No hay desierto, en el siglo XX argentino, donde volverse salvaje” (p. 29). ¿Será el Desierto el lugar de resistencia a la

desertificación del desierto? ¿Será el desierto el lugar de resistencia al Desierto como fundamento? En el tiempo sin tiempo no hay mito. No hay Antígona Vélez, porque la locura reemplaza a la revuelta. Locura espiralada, las ruedas de la sospecha alimentan la máquina infernal de la posdictadura. Desierto transformado en “jungla de espejos”. Espejos que confunden, desdobl原因 y ensombrecen por su copia fantasmal. Por delante: una “guerra imaginaria”, donde el “traidorcómplice” es el héroe y su reverso. Como una pesadilla, en tiempo presente los espantos aparecen.

Más allá de la no verdad

JULIÁN FERREYRA (CONICET - UBA)

Según Silvia Schwarzböck, la filosofía es beligerancia en torno a ideas. Y eso es lo que su libro *Los espantos* indudablemente produce. Se trata de un libro intenso, que se presenta como un enigma, en su construcción, en su escritura. Sobre ese enigma quiero decir algunas de las muchas cosas que se disparaban sin cesar en mi cerebro mientras lo leía con entusiasmo y sensibilidad desbordada.

1) El problema de la “filosofía” en la Argentina es que combatimos por posiciones académicas y no por ideas (tal es mi interpretación de las páginas más sustanciosas del libro: 81 a 85). Este desgraciado estado de la filosofía actual en nuestro país es, para esta disciplina en particular, el resultado de la “no verdad” que impera en la posdictadura: lo que Schwarzböck llama “la vida de derecha”. Quizás el libro pueda leerse como un llamado a revertir este estado de cosas (o ideas), una apelación a la controversia de ideas, a la beligerancia en el debate filosófico que surja de la pasión detrás de defender una posición. *Los espantos*, así leído, sería un llamado a la política filosófica para que cumpla el “destino originario” de la disciplina (si se me permite usar la formulación de Fogwill que Schwarzböck retoma no sin ironía -p. 82-), y evite que toda nuestra “política” se limite a lo académico, a concursos, dictámenes y otras instancias de disputa formales. No hay filosofía argentina, y sólo la habrá cuando desistamos de considerarla de forma histórico-cultural (ensayística) y lo hagamos de manera “propia filosofía”. Es decir: controversial. Nos respetaremos cuando nos critiquemos de forma salvaje. En esa tierra salvaje, y sólo en ella, surgirá la filosofía argentina.

2) En la posdictadura triunfó la no-verdad, que es vida de derecha, que es liberalismo, que es pragmatismo, que es la explotación capitalista (tomando la serie que recorre el libro: pp. 22-23, 41, 76). Según la letra que da inicio a *Los espantos*, “lo contrario de la no verdad, cuando lo no verdadero no es lo falso, es el orden social justo que iba a fundar la revolución tras la victoria” (p. 22). Todo parece indicar que Schwarzböck da por fenecida la posibilidad de ese orden social justo (“la patria

socialista”). No hay resurrección para la verdad que en la posdictadura fue fusilada por la alianza de la filosofía posanalítica y posestructuralista que caracterizó al alfonsinismo (según la provocadora tesis de la página 101). Sin embargo, la serie de la “no verdad” es claramente condenada por la autora. Podría, en ese sentido, haber *otra* contracara de la no verdad que Schwarzböck secretamente reivindicaría. De ser así, el libro podría tener incluso una interpretación kirchnerista (frágilmente apuntalada por la indicación de que en 2003 se buscó un comienzo y no el retorno característico de la posdictadura -p. 131-, en general desalentada por el tono pesimista de una obra escrita antes del advenimiento del espanto encarnado: el macrismo).

3) La estética es la disciplina privilegiada de la filosofía, el punto de partida de cualquier trayecto, incluso político. A diferencia del juicio de conocimiento, cuyo objeto es la verdad, el juicio estético se dedica a pensar rigurosamente “en términos de no verdad” (p. 21). Puede parecer entonces que el enfoque estético de *Los espantos* implica que Schwarzböck legitima la no verdad. No me parece: creo que reivindica una contracara de la no verdad, una “no-no verdad” estética donde yacen todas nuestras esperanzas de poder pensar todavía.

4) La democracia es el eslabón pleno de la cadena que une no verdad, posdictadura, liberalismo y sometimiento. El voto es cuantitativo, formal. Da forma a un pueblo “representable” que puede justificar cualquier cosa (el menemismo, el macrismo), y puede ser culpable de su propio sufrimiento (p. 41). Aquí me pongo beligerante con Schwarzböck. Creo que le da un tratamiento injusto a la capacidad del voto de representar al pueblo de forma “verdadera” (o, al menos, no-no verdadera). Creo que clausura la posibilidad de trabajar políticamente a partir de la “voz de las urnas”, y no condenarlo a ser, meramente, “el momento no político de la política” (p. 92). De la misma manera, el pueblo irrepresentable que sólo el juicio estético podría captar (p. 30) se ha hecho presente sin cesar como “multitud sublime” en las calles desde el 2003, para defender tanto los intereses del pueblo como los de las corporaciones (con lo cual se eslabona con la cadena de la no verdad). El pueblo irrepresentable es así un mal candidato para encerrar la clave de la secreta no-no verdad que adivinamos en el libro. El pueblo que se hace representable en el voto me parece un mejor camino para pensar (lo cual no hace sino confirmar la tesis del libro según la cual el “posmodernismo” sería una de las pinzas del alfonsinismo).

5) Segunda beligerancia, que pasa por la misma lógica. Hay en *Los espantos*, paralelamente a la desconfianza en el sufragio, un desprecio de la burocracia, tanto a nivel nación (p. 66) como a nivel académico (pp. 81, 88). No queda clara la posición de Schwarzböck respecto al Estado (que aparece tematizado en página p. 64). Pero no hay Estado sin burocracia. Es un aspecto formal, es cierto, pero constitutivo. Al mismo tiempo, la burocracia académica, y más específicamente filosófica, no es un impedimento real para hacer verdadera filosofía. Ningún mecanismo formal (ni “de cátedra” ni “burocrático” -el inmenso culo de cátedra, p. 82-) impide que discutamos ideas. Discutir ideas en género ensayo publicado en revistas culturales y no en *papers* en revistas académicas indexadas es nuestra responsabilidad, nuestra decisión, sólo nuestra. *Los espantos* es expresión de la posibilidad de hacerlo, ya que es un artefacto filosófico, auténticamente filosófico (beligerante), escrito por una figura consagrada por los mecanismos institucionales (titular de cátedra en la carrera de filosofía de la UBA), y pasible de más que satisfactoria acreditación académica (en la lucha que se está dando por elevar el valor del formato libro en las evaluaciones).

6) Pese a la crítica del voto en tanto momento no político de la política (p. 92), por su carácter cuantitativo, estadístico y en suma *económico* (pp. 92-93), en *Los espantos* hay una defensa de la economía política (o la política económica). Y esto porque limitar lo político, lo verdadero, a lo extra-económico (los horrores de la represión y la reivindicación de los lazos de sangre) es dejar que venza la vida de derecha (p. 60). Desligar lo económico de lo político es una de las claves de la posdictadura. De lo cual podemos concluir, legítimamente, que la alternativa a la vida de derecha *debe ser económica*, u otra mutación de lo cuantitativo (cantidades intensivas, diría Deleuze). Entonces, debe incorporar el voto (es decir, la cuantificación de lo político) y, *mutatis mutandis*, la burocracia (y sus mecanismos de cuantificación de lo estatal). Ni la democracia ni los aspectos formales-burocráticos del aparato de Estado son esencialmente de dere-

No hay filosofía argentina, y sólo la habrá cuando desistamos de considerarla de forma histórico-cultural (ensayística) y lo hagamos de manera “propiamente filosófica”. Es decir: controversial. Nos respetaremos cuando nos critiquemos de forma salvaje.

cha. En suma, mis puntos 5) y 6) pueden ser defendidos desde la misma perspectiva de Schwarzböck – con sólo forzar un poco la interpretación, una de las formas sublimes de la beligerancia filosófica.

7) *Los espantos* es un libro esperanzador, aunque parezca desesperado. Los espantos son aquello que la revolución prometía erradicar, y que ahora persiste pese al fenecer de las utopías. Los espantos son los espectros que, como los de Marx, impiden que la vida se cierre en la vida de derecha, que obturan el eterno retorno de lo mismo bajo la forma de la no verdad y exigen que, tarde o temprano, nos pongamos a pensar nuevamente, dando a luz un reverso de ese mundo terrible y desesperado donde sólo existe lo no verdadero. Así considerado, *Los espantos* es un llamado, aunque paradójico, a una nueva utopía.



Decantaciones omnímodas

La filosofía argentina en *Los espantos*.

MARIANO GAUDIO (CONICET - UBA)

La permanencia del terror en múltiples e irreductibles formas se condice con una comprensión estética de lo posdictatorial en términos de no-verdad adorniana. Esta tesis recorre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck y en cierto punto se detiene en el salón literario de los '80, entre cuyos subproductos o *ismos* se encuentra la filosofía argentina asociada al “burocratismo”. En la época posdictatorial la vida cultural se vuelve diurna y adquiere una racionalidad burocrática que sintoniza en una misma lógica la cultura, los medios y la academia (p. 81). La estrecha identidad entre filosofía y servicio público funciona como puntapié para un abanico de consideraciones de Schwarzböck sobre la situación de la filosofía en Argentina, y aquí nos detenemos nosotros para analizar semejante espanto, la filosofía argentina, en la cual se manifiestan algunas decantaciones que devienen omnímodas y metamorfosean la gesta hasta disolver lo filosófico y convertirlo en un saber-para u objeto utilizable y rentable en la democracia y su mercado de ideas. Este concepto –esperamos– se aclarará con el desarrollo.

Ante todo, una primera decantación se observa en los nombres: los *filósofos* argentinos no son considerados como tales, sino sólo como *intelectuales* o *pensadores* “en la única materia de la carrera que se ocupa de ellos” (p. 83), es decir, en *Pensamiento Argentino* y *Latinoamericano*. La distinción podría presuponer que los filósofos no se ocupan de lo público y concreto, y que cuando toman posición y se embarran en decisiones se convierten en intelectuales de un determinado sector social o en pensadores de coyuntura. Sin embargo, hay algo más: la distinción denota que los últimos mercadean con ideas que vienen y van, que se tuercen en un determinado momento hacia una toma de posición y que luego se eclecticizan en variaciones temporales difíciles de conciliar. Lejos de la sistematicidad, el periplo impredecible y contingente serviría de excusa para liquidar la cuestión de la existencia de la filo-

sofía en la periferia y evitar la sanción sobre un tópico implícito e inconfesable: su carácter subvaluado y distorsionador respecto de las corrientes originales y centrales. Pero aceptar todo esto implica otra distinción al interior del nombre “filósofo”: una cosa son los Filósofos (grandes, originales, generadores de ideas, etc.) y otra cosa los profesionales de la filosofía que se dedican al estudio académico especializado. Para éstos decirse filósofos es altanero y pedante, más aun en la periferia, y decirle filósofos a aquellos profesionales que hicieron otrora lo mismo que ellos ahora, es un exceso, prácticamente un espanto. Mejor denominarlos intelectuales o pensadores.

Así, mientras los profesionales trabajan seriamente con las ideas en la academia, los intelectuales juegan con ellas (las manosean, moldean, sacuden, rompen o recrean) en el patio ficcional del espacio público. Ahora bien, “la única materia” –como señala Schwarzböck– está dentro de la seriedad académica, y entonces arroja con el contexto histórico-cultural de ideas circulantes las ocurrencias y el eclecticismo de los pensadores. Los salvan, los maquillan con

En todos estos cauces [de las decantaciones omnímodas] el proceso, que es por sí filosófico si de este modo lo vemos, se autoabsorbe, congela lo dinámico y convierte la inmensa tierra fértil y fecunda, exuberante como América entera, en desierto.

un clima de época, y a la vez los momifican y clausuran, porque impiden tanto sus miserias como sus genialidades. La historia de las ideas degenera en cronología epocal: sin conflictos, sin contradicciones, sin disputa de sentido, sin diferenciaciones de clase; a lo sumo, con algún díscolo o corriente bastarda, absorbidos siempre desde la historia, desde una

historia entendida como colección de ideas. ¿Qué queda luego para la filosofía? Acomodar las estanterías, rellenarlas un poco más, jugar con las evocaciones... Se vislumbra así otro aspecto de la decantación omnímoda que fija ideas y anula la efervescencia de la discusión no-histórica que las vivifica.

El contraste con la literatura resulta nítido, porque la filosofía –dice Schwarzböck– carece de una tradición con la cual pelearse: “Sin una herencia, no hay contra quién pensar: ni un Martín Fierro ni un Hegel vernáculo” (*Ibid.*). Esta ausencia de una mo-

dernidad fuerte, o de un sistema completo, lejos de ser una inyección para pensar, representa un desvío hacia el ensayismo. Ahora bien, ¿qué significa “no hay”? La metafísica de la ausencia contiene un gran potencial significativo no sólo filosófico, también artístico. Pero la desactivación de las ideas en el coleccionismo invierte el falso epígrafe sarmientino y logra que el personaje degluta el concepto: *a las ideas se las degüella, a los ensayistas no*. Entonces, “no hay” (herencia, tradición, enemigo) significa “no hay referencialidad”; no porque no se encuentre, sino porque no se construye, o se construye según los parámetros de objetos fácilmente ubicables en la repisa de ideas. Si se quisiera producir la referencialidad o apenas trascender lo histórico para lidiar con la sustancia filosófica y recuperar la vitalidad conceptual, se recibiría la sanción académica indefectiblemente condenatoria, coherente con el mantenimiento del *status quo*: “la santificación del ensayo no sólo no cuestiona la departamentalización del espíritu en vigencia, sino que hace que el ensayismo argentino ocupe dentro de ella, con la ayuda de los estudios culturales, el lugar más conveniente para la Gran Filosofía europea” (p. 84). El género licencioso no incomoda al *establishment*: deja cada cosa en su lugar, en el museo de la barbarie donde lo insólito, lo siniestro o demoníaco, calma la sed de novedad y genera una connotación entre compasiva e hilarante.

Schwarzböck detecta algo muy sugestivo en el ensayismo: la curiosidad antropológica cede el lugar del ver; se descentra, no para enriquecerse en tensión, sino para perderse en la posición extrínseca. Este proceso tan denunciado por nuestras filosofías de la emancipación se corresponde con el movimiento natural que Sarmiento adjudica a la literatura: “se pondera como original –como originario de América– lo que se ve como original desde el espíritu europeo. El ensayismo ocuparía el lugar de nuestra épica: otra sublime barbarie sublimada” (*Ibid.*). Al canalizar un objeto sustituto (lo exótico para ojos foráneos) de una presunta originalidad, la épica a la vez falsea y realiza, porque pretende llenar el “no hay” con una transposición forzada, que no responde a sus raíces. Esta simulación contiene el poner como algo enajenado: pone, y no ve que pone, y lo que pone ya no aparece como puesto, sino como dado. Es una suerte de conciencia sin *autós*, donde lo puesto reemplaza el poner con “lo natural”. Pero si detrás de lo puesto hay una actividad

ponente, lo encubierto agita la tensión. La referencialidad se torsiona y lo sustituido recobra, por la represión misma, su fuerza y motivo de ser. Las filosofías de la emancipación han emergido desde el desborde de lo originario y contra la decantación omnímoda que buscaba detenerlo y ocultarlo.

No obstante, el ensayismo refleja incluso algo que quizás escape al esquema filosófico de la emancipación: el tema recurrente del ensayismo, la Argentina (o la cuestión nacional, y no lamentablemente lo americano), aparece como un intento de enraizar el discurso y darle un barniz de originalidad. Al modo de un enigma que sublima el regurgito de lo bárbaro en la ciudad ordenada, historiadores de las ideas y sociólogos se apresuran a encontrar una explicación para lo nacional. Bien señala Schwarzböck con una analogía contrastante: “Ningún filósofo lee filosofía alemana –ni siquiera los alemanes– sólo para entender a Alemania” (pp. 84-85). En nuestro pago, en cambio, los pensadores sólo valen la pena si dilucidan el ser nacional bajo cuestiones históricas o sociales. La autora (es decir, la filósofa) caracteriza esta singularidad como concesión sin forcejeo, en cuanto la filosofía se deja sustraer por aquellas disciplinas. Esto, por sí mismo, no es malo, porque la contaminación conceptual entre campos del saber significa enriquecimiento y complejización. Se vuelve un trastorno cuando en la cooptación no queda nada para la filosofía, o cuando el profesional renuncia a pensar la cuestión nacional-latinoamericana o el objeto que sea desde una perspectiva filosófica. La academia lo disciplina desde “la única materia” y con el tabú del análisis ético-político (para no hablar del metafísico) de los pensadores precedentes. Todo eso está prohibido. Así, el estudiante abarrotado de biografías y acontecimientos, de estadísticas y rigores metódicos, de reducir los términos a referentes empíricos precisos, etc., se abisma y sucumbe, si no lo ha hecho ya desde el prejuicio de la subvaloración hacia la cultura nacional y latinoamericana. La imaginación productiva se acostumbra a reproducir *papers* sobre temas y filósofos ignotos de los cuales no brota a primera vista ninguna conflictividad. Lo original, que en el ensayista se reduce al propio ingenio para combinar, sorprender y agotarse dentro del personaje o de la coyuntura, en el profesional se diluyó por completo, y a lo sumo su épica burocrática se compensa con el título de una ponencia o de una investigación.

A nuestro entender el problema reside no sólo en que adoptamos la visión foránea-arqueológica, sino también en que la disociamos del acto de ver y de sus implicancias creativas, colaborando así con la mirada central y con la fuga de una originalidad que ya ni siquiera se imagina. En giro kuscheano podríamos agregar: *pero nos fascina*; esa disociación, como ocultamiento, operar inconsciente, autoflagelación, o conspirativismo, *nos cautiva*. Tal hipótesis, aunque constituye una decantación que se cierra sobre sí, nos llevaría un poco lejos. Basta decir que se trata precisamente de aquella referencialidad incompleta, que no capta lo originario como producido, sino como dado y trascendente, para atormentarse y sugerir sin afirmar. El recurso, más literario que filosófico, encaja perfectamente con el enigma del ensayismo, y cuando debiera perder el encanto con la discusión fue sustraído por las otras disciplinas.

La contracara necesaria de la falta de tradición es el –igualmente nocivo– caso excepcional recuperado, que según Schwarzböck desemboca en la reverencia acrítica. Este giro, que se da en las disciplinas duras de la carrera de filosofía, confiesa más de lo que aparenta. La filósofa lo concatena con la descarga de la beligerancia en autores no argentinos. Curiosamente la discordia vendría de afuera y se iría hacia afuera. El quehacer filosófico se empodera seleccionando y armando un rompecabezas (el programa de la materia) cuya fundamentación a veces se atiene simplemente a la costumbre de la cátedra. Dice Schwarzböck: “Cada cual se arma el propio canon, hundiendo y rescatando filósofos extranjeros con absoluta libertad. El canon de hundidos y salvados se transfiere a la enseñanza de la filosofía antes que a la escritura filosófica” (p. 85). Con esto desnuda el decisionismo fundacional, que se positiviza con la jurisprudencia de programas que antaño habrían discutido y definido los clásicos que debe conocer todo iniciado. Luego, el estudiante, el ayudante de cátedra o el egresado, podrían seleccionar y jerarquizar sus preferencias, probablemente desconociendo el poder del currículum oculto. Así, la síntesis prefabricada hunde las huellas del momento originario de composición y creatividad, y se anima a la beligerancia –o a las interpretaciones audaces– en los salones y no en los textos. La gran pregunta es por qué este movimiento, sea fundante o reproductivo, no puede ocurrir en “la única materia”. Al respecto, ni la ausencia de tradición ni la discutibilidad de la selección son

motivos aceptables, porque ambos relucen en cualquier otra área filosófica. Tampoco la inespecificidad del pensamiento argentino y latinoamericano sería un obstáculo para una temática tan afecta a la interacción con la historia o con la sociología. ¿Por qué entonces no se puede formar un canon?

En pocos años más se cumplirá un siglo de la pregunta de Mariátegui sobre la existencia de un pensamiento latinoamericano. En la época de Mariátegui el “no hay”, además de denunciar nuevamente el reproductivismo acrítico, abre y legitima el proyecto de plenificación futura con raíces propias –con alma indígena y mestizaje–, aunque no sin desconfiar del optimismo desatado con la decadencia de Occidente, e incluso sobre esta misma decadencia. De ella no se sigue el esplendor de América, y el supuesto futuro promisorio constituye el reverso esterilizante del ideal: la simple espera y ensalce de la meta soslayan el proceso de gestación. Si el ideal no potencia efectivamente la actividad actual, oficia de condena y ancla de hundimiento, eternizando el instante pre-filosófico. Así procede la decantación omnímoda en las múltiples vertientes analizadas: la degradación de filósofos en intelectuales o pensadores, la historización que impide la filosofía y desactiva las ideas para hacerlas coleccionables, la fuga de la tradición, la referencialidad incompleta, el ensayismo diletante y opinológico, la barbarie envasada en museo, el burocratismo de la profesionalización, la compasión y la descarga beligerante que denota un trabajo de aula no exteriorizable. En todos estos cauces el proceso, que es por sí filosófico si de este modo lo vemos, se autoabsorbe, congela lo dinámico y convierte la inmensa tierra fértil y fecunda, exuberante como América entera, en desierto. En esta decantación que no se reconoce como tal se deshace la filosofía, se subsume en el “no hay”, otro de los espantos y derrotas que desata el libro de Schwarzböck. Claro que estas decantaciones no las habríamos podido detectar sin la ayuda de muchos filósofos latinoamericanos que ni siquiera mencionamos.

Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck

RODRIGO PÁEZ CANOSA (UBA)

De las múltiples cuestiones que plantea *Los espantos* se desarrollarán aquí cuatro que permiten en su discusión pensar aspectos de nuestro presente político desde una perspectiva no ligada inmediatamente a la coyuntura. La primera es la cuestión de la explicitud y sus efectos en nuestra historia reciente. Schwarzböck sitúa el pasaje al régimen pornográfico de lo explícito en la década del '90. Es entonces y más precisamente en la reelección de Menem en 1995 que se consuma una lumpenización¹ total de la sociedad en la que la creencia en la falta de alternativas políticas se traduce en una cómoda resignación a vivir bajo la dinámica del consumo y la “vida de derecha”.

El régimen obsceno y su envés moralizante, la ideología de la transparencia, son dispositivos efectivos para la consolidación del neoliberalismo. En la posdictadura no sólo permitieron consolidar la victoria de los sectores económicos que promovieron el golpe del '76, sino también mostrarse sin tapujos como los auténticos decisores de los asuntos públicos. Mientras que la izquierda, el progresismo y el peronismo tuvieron que reeditarse para encajar en la nueva situación posdictatorial, los grupos económicos se mantuvieron idénticos a sí mismos, como es propio de los vencedores. Así, mientras que la pasión por desocultar era propia de la izquierda, la visibilidad total que la consumó no trajo emancipación, sino una dominación transparente.

Ya en mayo de 2001 Schwarzböck se ocupaba de la cuestión de la explicitud en el prólogo colectivo al dossier “Obscenedad y pensamiento crítico” de la *Revista Adef*.² Allí la obscenedad aparece como un régimen que liquida la crítica en todas sus formas y que mantiene un lazo íntimo con la delación. Con la explicitud la pulsión deve-

¹ Cf. Schwarzböck, Silvia, “Volvieron las clases” en *El río sin orillas*, N° 3, pp. 52-69.

² Cf. *Adef. Revista de filosofía*, Buenos Aires, Altamira, vol. XVI, n° 2, 2001, pp. 87-92.

ladora de la crítica ya no encuentra qué desocultar porque todo está a la vista. Parece entonces revertir su accionar que busca ahora producir aquellas oscuridades que luego querrá despejar. Cuando ya no hay secretos y no se vislumbran alternativas políticas, la búsqueda de sustraerse a la complicidad con los poderosos parece reducirse a señalar al otro y denunciar. Pero ya no estamos en el siglo XIX y quien delata, sólo logra, mediante el deseo vanidoso de embellecer su alma, exponer su rostro más bajo, desagradable y “lumpen”. La denuncia y la exhibición de los aspectos oscuros de enemigos y/o adversarios políticos no colaboran *per se* con un proceso de transformación política. Por el contrario, en su íntima relación con el régimen obscuro, parece cumplir mansamente con el lugar que el régimen de lo explícito le asigna a la manifestación del descontento.

Desde esta perspectiva, la figura de los espantos, con todo lo que tienen de pesimista (puesto que nos vuelve protagonistas de una película de terror), revela cierto optimismo. Por un lado, son la presencia permanente, la visibilidad difusa pero constante de los privilegios y de la impunidad de las clases dominantes como herencia de la dictadura, condensada en la secuencia de un chico pobre que está en la calle en vez de la escuela, y es atropellado y matado por una mujer de clase alta que queda impune (p. 140 *in fine*). Por otro, su espectralidad, su carácter fuera de foco parece cortar en un punto con la explicitud y dejar así un resquicio para la crítica.

La segunda cuestión, que se liga a la de la denuncia, es el modo en que la estrategia progresista de identificar a la derecha con el mal absoluto deja intocado su principal efecto, la consolidación del neoliberalismo. En un contexto de explicitud, la exhibición de fotos de Guantánamo y Abu Ghraib son más efectivas que su ocultamiento para consolidar el vínculo democracia-neoliberalismo y su compatibilidad con el ejercicio de prácticas como la llamada “lucha contra el terrorismo” y la larga lista de negocios legales e ilegales vinculados a ella, amén de otra gran cantidad de desfalcos económicos y políticos. Del mismo modo, la sobreabundancia de denuncias moralizantes acerca del carácter nazifascista o de maldad intrínseca (en cualquiera de sus formas) de la derecha vernácula está en línea con la consolidación y aumento de su poder: “Reputación de poder es poder” decía Hobbes en sus habituales incursiones lúcidas en la *Realpolitik*. “Quien se encuentra frente a una persona de derecha



no logra temerle lo suficiente hasta que no la asocia, de un modo directo o indirecto, con la dictadura” (p. 102). Mientras perdure este modo de pensarla, la derecha conservará un lugar privilegiado, como “sublime maldito”, que la sitúa como una fuente inalcanzable del mal que, por inalcanzable, es apuntalada en su poder e incuestionada políticamente.

La fuente de este modo de pensar a la derecha se encuentra en la incongruencia del interpretacionismo alfonsinista que relativiza todo discurso pero mantiene como una verdad firme la identificación del terrorismo de Estado con el mal absoluto. Junto a la demonización de la derecha, esta incongruencia también se liga a dos cuestiones: por un lado, a una auto-exculpación de la sociedad civil que, sin embargo, se vuelve hipócrita con el exhibicionismo menemista de la operatoria ilegal de las fuerzas de seguridad. Por otro, a la creación de un antagonismo entre sociedad civil y Estado que dificulta su ocupación específicamente política, ya que, asociado al mal absoluto, se lo percibe como una institución reparadora y receptora de demandas, y no como un espacio de construcción de lo común. Perspectiva que perdura incluso en los gobiernos de Kirchner y Fernández en los que se afirmaba “la recuperación del Estado”. Parece producirse así una demarcación del campo democrático-político de la no verdad en el que todo es moldeable y modificable, pero que se constituye a partir de la exclusión del Estado y la derecha que son comprendidos como actores anti-democráticos en su esencia. De allí que queden fuera del campo plástico de la no-verdad y sea tan difícil pensar en ellos la posibilidad de alguna forma de articulación política.

El tercer punto refiere a las continuidades posdemocráticas. Por obvio que sea, es preciso señalar que el hecho de hablar de continuidades no implica que todo sea lo mismo. En efecto, la detección de continuidades se vincula con la perspectiva que se asume para afirmarlas. Una continuidad en el plano económico, por ejemplo, puede darse de la mano de una ruptura en el plano jurídico, etc. Así cuando Schwarzböck señala que la llamada democracia es algo así como la continuación del neoliberalismo por otros medios, no implica que sea lo mismo que la dictadura (introdutora del neoliberalismo), tal como lo indica el concepto mismo de posdictadura. Incluso cuando la explicitud haga que la desaparición forzada de personas, rasgo saliente de la dictadura, se haya vuelto, por su visibilidad, compatible con la democracia.

Es esta explicitud la que se establece como una lógica que consolida el resultado de la dictadura y define la continuidad de los gobiernos desde 1983 hasta el presente.

La larga década menemista [...] pone en evidencia, con su estética explícita, no sólo hasta qué punto los poderes que habían vencido en la dictadura se vuelven, en poco tiempo, compatibles con la democracia, sino con qué grado de eficacia la democracia misma, al autoconcebirse como no verdad, permite que, cuando un ismo se agota, otro lo reemplace sin fisuras, es decir, sin que se altere la estructura económica (p. 129).

Se encuentra implícito que este reemplazo “sin fisuras” de un ismo por otro no se agota en el que va del alfonsinismo al menemismo y, si se quiere, de éste al duhaldismo, sino que se extiende al kirchnerismo. Así, desde la perspectiva estético-política que propone la autora y a la que pertenece la comprensión de los gobiernos bajo la forma de “ismos”, se plantea una mirada de la posdictadura opuesta a la comprensión dominante tanto en el progresismo como en la derecha, según la cual los gobiernos de Kirchner y Fernández introdujeron una importante ruptura con los anteriores. Con matices, esta continuidad es afirmada por Schwarzböck en todos sus artículos publicados en *El río sin orillas*, que constituyen en muchos casos versiones previas de lo desarrollado en *Los espantos*. En “La fiesta y el gasto”,³ donde se aborda específicamente el tema, alfonsinismo, menemismo y kirchnerismo son pensados a partir de la novedad que introdujeron (lo que los constituye como ismos). La cultura, la convertibilidad y la heterodoxia keynesiana respectivamente, constituyeron lo nuevo que activó “la fiesta” de cada gobierno.

El balance de las tres fiestas es diverso. Por un lado, el modelo alfonsinista de la cultura permanece intocado en lo que tiene de libertad y de encubridor de los vencedores de la dictadura (independientemente de las vicisitudes en la financiación estatal de la cultura). En efecto, la cultura aparece como un espacio de catarsis en el que se puede condenar abiertamente tanto la dictadura como todo el proceso posdictatorial. Pero corre el riesgo cierto del cinismo en su imposibilidad, incapacidad o desinterés en la

³ Cf. Schwarzböck, Silvia, “La fiesta y el gasto” en *El río sin orillas*, N° 5, pp. 38-58.

articulación política de dicha condena. La convertibilidad por su parte es percibida como una estrategia siniestra que fracasó (¿es siniestra porque fracasó?) y a la que no hay que volver. De la heterodoxia keynesiana, con lo que tiene de alfonsinista y de no menemista, falta aún el balance, que en nuestro presente tiene como dato central su derrota electoral de 2015.

Desde esta perspectiva estético-política es posible entrever asimismo otro aspecto de la continuidad 1983-2016 que nos conduce al cuarto punto que tiene que ver con la *forma* (y no con el contenido) de la ocupación del Estado por estos gobiernos. Si bien cada uno lo hizo con diversos estilos (cultural-profesional de la ciencias sociales, gerencial, militante), siempre eludieron hacerlo de un modo específicamente estatal.

En un contrapunto con el texto de Abad-Cantarelli, *Habitar el Estado* (como lo explicita en su texto “Un Kostecki y Santillan”),⁴ la autora comparte el diagnóstico acerca de la ausencia de pensamiento *estatal* (que en ningún caso es ausencia de pensamiento, porque en el Estado no hay vacío) y señala leyendo a Walsh el '55 como momento inaugural de dicha ausencia (que también el sociólogo Ricardo Sidicaro en *La crisis del Estado* señala como inicio de la crisis).⁵ La ausencia de un pensamiento sobre sí mismo tiene su contracara siniestra en la preeminencia de las fuerzas de seguridad en el Estado con su accionar no estatal. Ésta es para Schwarzböck la principal omisión de Abad y Cantarelli que, atentos a lo que pasa de día en el Estado, no atendieron o no se ocuparon de lo que pasa allí de noche.

Sin embargo, la racionalidad nocturna del Estado, la de sus fuerzas represivas, abandonó la oscuridad de la noche con el menemismo. Pero no porque haya modificado su accionar ilegal, no estatal, sino porque este accionar es ahora conocido por todos. Con la consolidación del régimen obsceno ha dejado de ser un accionar clandestino. La visibilidad transparente de estos okupas permanentes del Estado

⁴ Cf. Abad, Sebastián y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2010; Schwarzböck, Silvia, “Un Kostecki y Santillan” en *El río sin orillas*, N° 7, pp. 56-67.

⁵ Cf. Sidicaro, Ricardo, *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001)*, Buenos Aires, Eudeba, 2010.

produce un desfasaje que deja al Estado en un lugar complejo: mientras que la sociedad identifica gobierno y Estado, imputando a este último las acciones específicamente gubernamentales, la posición de las fuerzas represivas determina una clara distinción entre gobierno y Estado, pero bien distinta de la distinción clásica. En efecto, para el pensamiento estatal clásico el Estado excede al gobierno. Pero se trata de un exceso político, la disolución de un gobierno no destruye al Estado que retiene la capacidad de decidir, incluso por encima de las leyes, los medios para mantener la unidad política en su ser. En nuestra posdictadura el exceso del Estado reside en que está ocupado permanentemente por una fuerza a la vez paraestatal e intraestatal capaz de determinar la continuidad o no de los gobiernos. En ese sentido, la incidencia y autonomía de las fuerzas represivas en el Estado que plantea Schwarzböck hace que las valiosas herramientas conceptuales que plantea el texto de Abad y Cantarelli para desarrollar una práctica responsable de ocupación estatal parezcan juegos de niños que deben ser reemplazados por artillería pesada, napalms y misiles aire-aire.

Pero aun cuando contásemos con munición gruesa, todavía habría que producir el pensamiento que pudiera empuñarla y, tras el desalojo o, como dice la autora, en la lucha permanente que tiene lugar en el interior del Estado, construir algo allí. En ese punto coinciden *Habitar el Estado* y *Los espantos*. Aunque uno piense desde la práctica del funcionario y el otro desde la estética. Ambos coinciden también en cierta incertidumbre acerca del sujeto capaz de producir dicho pensamiento. ¿Quiénes son? ¿Políticos profesionales? ¿Partidos políticos? ¿Movimientos (sociales u otros)? ¿Militantes? ¿CEOs? ¿Intelectuales? ¿Funcionarios? ¿Una vanguardia? ¿Una aristocracia ascética? Esta incertidumbre respecto del sujeto es un rasgo de nuestra época y la herencia más pesada de la dictadura.

El régimen obsceno y su envés moralizante, la ideología de la transparencia, son dispositivos efectivos para la consolidación del neoliberalismo. En la posdictadura no sólo permitieron consolidar la victoria de los sectores económicos que promovieron el golpe del '76, sino también mostrarse sin tapujos como los auténticos decisores de los asuntos públicos.

El kirchnerismo como *impasse* posdictatorial

Una hipótesis de lectura a partir de *Los espantos*

GUSTAVO IGNACIO MÍGUEZ

(UBA - BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO)

El libro *Los espantos* de Silvia Schwarzböck produce incomodidades. Por eso, entre otras cosas, es un gran libro de filosofía (que, según nos dicen Caramés y D'Iorio en el prólogo, “desde la estética quiere orientar las energías filosóficas hacia un nuevo régimen de aproximación de ciertos temas de la cultura argentina”).

La posdictadura “es *lo que queda* de la dictadura, de 1984 hasta hoy, después de su victoria disfrazada de derrota. Este pasado-presente, que no puede concebirse, sí puede representarse” (p. 23). Ese *resto* atraviesa los años kirchneristas, y a ellos queremos remitirnos con estas reflexiones fragmentadas, provisionarias. Nuestro punto de partida serán las tesis de Schwarzböck que habilitan un dictamen sobre lo que a efectos esquemáticos llamaremos la izquierda progresista argentina, devenida luego en kirchnerista y aglutinada en el colectivo Carta Abierta.

La ruptura institucional del 2001 dio inicio a lo que llamaremos aquí un *largo impasse dentro de una (más) larga posdictadura*. La potencialidad del uso que el Colectivo Situaciones le ha dado a esta noción ha quedado plasmada en otro gran libro: *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*, editado por Tinta Limón en el año 2009.¹ Allí, *impasse* revela un “tiempo en suspenso: entre la ironía del eterno retorno de lo mismo y la preparación infinitesimal de una variación histórica”.² Forma de la temporalidad, entonces, donde “coexisten elementos de contrapoder y de hegemonía

¹ Cf. Colectivo Situaciones (coord.), *Conversaciones en el impasse: dilemas políticos del presente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

² *Ibid.*, p. 9.



capitalista, según formas promiscuas difíciles de desentrañar”.³ O también, “tiempo de crisis” donde “se superponen lógicas sociales heterogéneas”.⁴ De esta forma, podemos definir al *impasse* como el espacio abierto a partir de la “vocación destituyente” respecto de las políticas neoliberales y que durante la crisis del 2001 devolvió “a la esfera pública la densidad política que el tratamiento puramente mercantil le amputaba”.⁵

Tomaremos prestada la noción de *impasse*, mas no para cuestionar la institucionalidad política desde conceptos tales como autonomía, horizontalidad, lucha callejera o insurrección,⁶ deudores de la inmanencia (des)articulante y disruptiva propia de la crisis social, económica y política del año 2001. *Los espantos* nos lleva para otro lado y propone, en cambio, una lectura que la distancia de aquella propuesta por el Colectivo Situaciones, en tanto que para Schwarzböck los movimientos sociales y piqueteros que confluyen en el 2001 se definen como novedad política, pero una que si bien construye “un contrapoder antes que una alternativa de gobierno” (p. 131), no por ello puede simplemente afirmarse como un autonomismo a(nti) estatal, a secas. “La sabiduría del movimientismo [social y piquetero del 2001], en este contexto, es su inorganicidad: mantenerse a distancia del Estado (menemista y duhaldista), sin que esa distancia material (física y tangible) implique de suyo un discurso antiestatalista (libertario y/o anarcoesteticista). Esa distancia real (no sólo simbólica) es lo que lo preserva como militancia nueva, como militancia no partidaria, para poder establecer con el Estado, a partir de 2003, vínculos de afinidad en términos de comienzo, no de retorno” (*Ibidem*). Desde esta lectura, no se habría producido simplemente, como los referentes de cierto autonomismo intelectual nostálgico gustaron de pensar, una fagocitación de la militancia insubordinada por parte de la política tradicional y partidaria, sino una articulación, a partir del año 2003 y, si se quiere, desde otro canal, para fundar algo nuevo. ¿Qué se intentó fundar? ¿Cómo?

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Si asumimos que la vida de derecha es la única vida posible después de 1983, “la vida de izquierda pasa a ser, en el nuevo contexto, la *vida cultural dentro de esa vida* (no la vida que aspira a reemplazarla)” (p. 59). Schwarzböck retoma a Fogwill para decir que los victoriosos se disfrazan de derrotados en la posdictadura, y los derrotados sólo pueden atinar a una dimensión cultural que narre lo que los victoriosos callan a propósito (el crimen económico, que continúa hasta el presente) (p. 63).

Por ello, nuestro segmento de análisis será la denominada batalla cultural desplegada durante el kirchnerismo. Esta tuvo, en palabras de sus protagonistas, varios enclaves, siendo los más altos las políticas educativas y culturales en torno a la Memoria, Verdad y Justicia. Concedido ello, sostendremos sin embargo que los obstáculos podrán haber sido múltiples, pero que el límite infranqueable sólo podía ser uno: no abjurar de la vida verdadera, no dejar de luchar, no claudicar, al menos en el ámbito de la cultura, ante aquello que confirmó la victoria de la dictadura: la instalación de la vida de derecha y la santificación del consumismo como modo de ser de nuestras existencias.

Entonces: ¿cómo resignifica *Los espantos* al período que se abre a partir de la crisis del 2001? Si el kirchnerismo tuvo pretensión fundante de novedad política e institucional; y si concedemos que el kirchnerismo intensificó la batalla cultural y reivindicó ideales propios de la vida de izquierda en su faceta progresista; y si concedemos que lo hizo con cierto posicionamiento hegemónico (al decir posgramsciano de algunos de sus referentes); *podemos pensar los años kirchneristas como una continuación del *impasse* originado en las fisuras que a partir del año 2001 se visibilizaron en el proyecto neoliberal.*

Ahora bien, dado que esta lectura retrospectiva que proponemos se encuentra con que el *impasse* ha finalizado, la pregunta que acecha es: ¿en qué momento comienza a clausurarse este largo *impasse* cultural kirchnerista, forma de la temporalidad que dio respiro crítico y habilitó el enarbolamiento de los ideales de izquierda? O de otra forma: ¿cuándo fue culturalmente derrotado el progresismo intelectual kirchnerista?

Para ensayar una respuesta creemos que es necesario reflexionar y (re)pensar las condiciones culturales en las cuales volvió a primar el *mandato del consumo responsable* como única vida posible en nuestro país. Sostenemos que es vital detenerse en la vinculación entre el programa económico desarrollado y la batalla cultural

Arrojamos una hipótesis provisoria: ¿la etapa que siguió a la defensa de la necesidad de un “capitalismo serio” y las concesiones culturales que se realizaron en los años siguientes no nos condujeron, de igual modo, a un nuevo proceso desertificante? ¿El proyecto inicialmente enunciado en la victoria electoral de 2011 bajo la consigna “profundización del modelo” (o la más efervescente, “vamos por todo”) no quedó trunco o castrado de antemano cuando tan sólo unos meses más tarde se materializó, en ese famoso discurso citado por la Carta Abierta 11, que la iniciativa presidencial tenía expectativas más... conservadoras?

porque el *impasse*, como lo hemos establecido, no puede sino estar caracterizado por la instanciación continua e intensa de prácticas de resistencia y contrapoder respecto de una vida de derecha que se pretende absoluta e indeclinable.

En el año 2008 nació Carta Abierta. El espacio no se quiso meramente orgánico al kirchnerismo pero tuvo que lidiar con encabezar un entramado intelectual ciertamente central en la defensa de las políticas desplegadas durante el kirchnerismo. Y en su Carta número 11, afirmó: “El discurso presidencial en el G20

[de Cristina Fernández de Kirchner en Cannes, noviembre de 2011] impugnó el capitalismo financiero, la desregulación y la política de precarización del trabajo. Una impugnación a la esencia del capitalismo realmente existente. Implacable crítica hecha desde la jefatura de un gobierno empeñado en construir una sociedad de derechos mientras ese capitalismo actual los destruye en el centro del sistema global que construyó. ¿Habrá futuro para el capitalismo? ¿Habrá futuro para la humanidad? ¿El anarcocapitalismo conducirá a la barbarie?”

Arrojamos una hipótesis provisoria: ¿la etapa que siguió a la defensa de la necesidad de un “capitalismo serio” y las concesiones culturales que se realizaron en los años siguientes no nos condujeron,

de igual modo, a un nuevo proceso desertificante? ¿El proyecto inicialmente enunciado en la victoria electoral de 2011 bajo la consigna “profundización del modelo” (o la más efervescente, “vamos por todo”) no quedó trunco o castrado de antemano cuando tan sólo unos meses más tarde se materializó, en ese famoso discurso citado por la Carta Abierta 11, que la iniciativa presidencial tenía expectativas más... conservadoras?⁷ Es verdad que existe un apresuramiento de nuestra parte al hipostasiar un momento entre otros, al señalar una suerte de “comienzo del fin”. Pero lo que buscamos, tentativamente, es ubicar –si lo hay– un momento de clausura que debiera haber sido reconocible desde la perspectiva de un sujeto consecuente de izquierda que libra una batalla cultural contra la vida de derecha.

¿Qué queda luego del *impasse*? ¿Qué preguntas se abren a partir de este reacomodamiento de la vida de derecha y cuánto restará hasta que los espantos vuelvan a acecharnos en tiempo presente y proyección futura? Esta pregunta incómoda y, por ello, tan fiel al espíritu del libro de Schwarzböck, probablemente nos obsesione a todxs lxs que atravesemos su lectura.

⁷ Se lee en el discurso: “El capitalismo es eso, que la gente consume y que ustedes los empresarios vendan cada vez más. Este es el tema. Esto es lo que está fallando” (en <https://www.pagina12.com.ar/diario/economia/2-180509-2011-11-04.html>).

VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

ALAN PATRICIO SAVIGNANO (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

MICAELA SZEFTTEL (CONICET-ANCBA/CEF-UBA-UNLZ)

Luego de una larga espera y seis ediciones celebradas en cuatro países distintos (1999 y 2009 en México, 2002 y 2007 en Colombia, 2004 en Perú y 2012 en Chile), el Coloquio Latinoamericano de Fenomenología finalmente tuvo su presentación en Argentina. Convocado y organizado por el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), el evento se realizó entre los días 19 y 21 de Octubre de 2016 en la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de Buenos Aires” y contó con el auspicio de la

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el Consejo Nacional de Investigaciones en Científicas y Técnicas (CONICET) y el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. La organización general estuvo en manos del Dr. Luis R. Rabanaque (Universidad Católica Argentina/CONICET), quien además fue nombrado en la última asamblea del Círculo nuevo coordinador local por Argentina, sucediendo así al Dr. Roberto Walton, quien había desempeñado dicha función desde los inicios. El comité organizador estuvo además

Presentación del libro *La fundamentación pasiva de la experiencia* de Andrés Osswald. En la mesa, de izquierda a derecha, Andrés Osswald, Esteban García, Roberto Walton y Horacio Banega.



compuesto por la Dra. Ivana M. Antón Mlinar (Universidad de Cuyo) y los Dres. Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires), Aníbal Fornari (Universidad Católica de Santa Fe), Francisco Diez Fischer (Universidad Católica Argentina), Luis Ignacio Niel (Universidad del Litoral) y Patricio Perkins (Universidad Católica de Santa Fe).

Antes de comenzar con la crónica de la séptima edición del Coloquio debemos brevemente referirnos a su ente organizador. El CLAFEN fue fundado en la ciudad mexicana de Puebla en agosto de 1999, en el marco del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, en el cual los futuros miembros fundadores del Círculo habían decidido participar con un Coloquio de Fenomenología (considerado *a posteriori* el primero organizado por la flamante agrupación). Desde entonces, tal como evidencia su carta fundacional, el Círculo nuclea a investigadores de primer nivel de distintos países de América Latina, como Chile, Perú, Argentina, México, Venezuela y Colombia. Cuenta hoy en día con trescientos quince miembros, incluyendo tanto a los latinoamericanos como a destacados fenomenólogos no procedentes de la región. El crecimiento sostenido del

número de miembros muestra la importancia y el alcance del CLAFEN en lo concerniente a las investigaciones fenomenológicas. Sin duda, el Círculo y las publicaciones de sus miembros son actualmente una guía para la comprensión de las discusiones que tienen lugar a nivel internacional y funcionan como referentes para la recepción de las nuevas ediciones en materia de fenomenología. En este sentido, el Círculo confeccionó y sigue perfeccionando un glosario para traducir las obras de Husserl, cuyo coordinador es el mexicano Antonio Ziriión Quijano, uno de los principales traductores de la obra husserliana al castellano, y mantiene actualizada una lista de la bibliografía en castellano sobre fenomenología. Asimismo, y honrando el principal objetivo descrito en el reglamento, que llama a “armonizar la investigación fenomenológica en América latina para dirigirla mejor y estimular la colaboración entre los académicos fenomenólogos del ámbito”, cuenta con un órgano editor que reúne las colaboraciones realizadas en los coloquios en la publicación del *Acta fenomenológica latinoamericana*.

En la presente crónica buscamos reflejar el espíritu plural que

animó al séptimo Coloquio. En esta edición contó con un total de cincuenta y dos ponencias, siete conferencias, nueve presentaciones de libros y una mesa de trabajo especial. No es nuestra intención ofrecer una descripción exhaustiva de cada exposición o charla, sino construir, a partir de nuestra participación y vivencia personales, una crónica del Coloquio lo más abarcadora posible y que procure recuperar los intereses teóricos fundamentales del evento académico. Hemos privilegiado las conferencias y la mesa de trabajo especial dadas por miembros destacados del CLAFEN, reservándoles una narración individual a cada una. Luego, hemos resumido un gran número de ponencias individuales en un relato común que pretende destacar los temas principales que podrían anudarlas.

Las conferencias

Las siete conferencias estuvieron a cargo de importantes miembros del Círculo: Javier San Martín Sala (España), Julio César Vargas Bejarano (Colombia), Germán Vargas Guillén (Colombia), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Perú), Eduardo González Di Pierro (México), Luis Flores Hernández (Chile). La séptima conferencia iba a estar en las manos del estadou-

nidense Lester Embree, miembro asociado al CLAFEN, quien lamentablemente no pudo asistir al evento. Por último, nos referiremos a la mesa de trabajo especial que tuvo como principal protagonista a Antonio Ziriión Quijano.

El honor de inaugurar la serie de conferencias del Coloquio fue para el español Javier San Martín Sala, quien participó con su trabajo “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl”. Especialista en el campo de la antropología filosófica, la fenomenología y la filosofía de Ortega y Gasset, profesor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid y fundador de la Sociedad Española de la Fenomenología, San Martín Sala comenzó su exposición evocando su primer viaje a Buenos Aires en 1992. Confesó estar arrepentido de no haber visitado antes la ciudad, puesto que en aquel entonces quedó sorprendido por la amplia comunidad fenomenológica en la región latinoamericana. Recordó, a continuación, la primera visita que Ortega hizo a la capital argentina en 1916, un verdadero hito histórico en la importación del pensamiento fenomenológico a América. Su disertación consis-

tió en una crítica filosófica a las actuales ciencias sociales de la historia, la psicología y la antropología. Denunció, en primer lugar, la deriva al relativismo cultural que estas disciplinas sufren en la actualidad. El académico español señaló que toda ciencia, como ha mostrado Husserl, se apoya en una ontología y una filosofía implícitas. En su opinión, hemos vuelto a la situación en que se hallaba el padre de la fenomenología cuando criticó al psicologismo en sus *Investigaciones lógicas* de 1900 y 1901. El psicologismo era visto como un obstáculo peligroso para el desarrollo de una verdadera ciencia universal. Para el español, hay que dirigirse al texto de la *Crisis* para hallar una respuesta a los problemas en que cayeron las tres principales ciencias humanas: brevemente, se ha perdido la base del mundo objetivo constituido por la intersubjetividad monádica. De tal modo, la tarea a realizar consiste en sacar de la actitud natural a la psicología, la historia y la antropología con el fin de ser reinterpretadas fenomenológicamente y darles un fundamento racional sólido.

El licenciado en filosofía y psicólogo Julio César Vargas Bejarano, profesor distinguido de la Universidad del Valle, autor

de los libros *Fenomenología y psicología pura* (1999) y *Phänomenologie des Willens* (2006), comenzó su conferencia elogiando a la escuela de fenomenología de Buenos Aires por su amplia cantidad de miembros, su ardua labor académico y su hospitalidad para con sus colegas latinoamericanos y del resto del mundo. El tema de su conferencia fue “El Dios de Husserl: ¿más allá de la onto-teología?”. En ella presentó los aportes de la fenomenología husserliana para la elaboración de una teología racional que escape a la tradición onto-teológica. Comenzó destacando la impotencia de la teología tradicional, esto es, la onto-teología –que piensa a Dios como un ente o un supraente–, para suscitar la creencia religiosa en las personas. Inmediatamente, se refirió a la vía racional de la fenomenología de Husserl en su estudio de la fenomenización de Dios. Vargas Bejarano distinguió las consideraciones de los escritos publicados en vida de Husserl, donde Dios, a la manera kantiana, es una mera idea metafísica para la conducción de la vida, y las consideraciones de los manuscritos póstumos, en los cuales Dios pasa a ser entendido como la condición de la racionalidad del mundo. Husserl, según el colombiano, a partir de los años

30 liga la cuestión de la creencia en el objeto divino con los temas de la intersubjetividad y la metahistoria. En pocas palabras, Dios es descrito como la conciencia que se autodescubre en un proceso teleológico en tanto que síntesis de la comunidad monádica. De esta manera, no sólo es un concepto ideal sino que ahora también cuenta con una dimensión real, a saber, la síntesis de todas las voluntades monádicas. Así pues, según el conferencista, Husserl elaboró una innovadora teología racional que retoma la tesis de una identidad entre el entendimiento divino y el entendimiento humano.

La conferencia “Juego: constitución y pasividad” del doctor colombiano Germán Vargas Guillén amerita una mención especial por el tema de su exposición y la conexión con la coyuntura histórica. Vargas Guillén dio inicio a su ponencia con una referencia a una nota periodística del diario colombiano *El espectador* en la cual se informaba sobre el aumento de la homofobia y la transfobia en el país a partir de la suba de asesinatos por razones de orientación sexual y de elección de género. El expositor señaló que este fenómeno no es exclusivo de su país, y que la marcha

feminista de “Ni una menos” de Buenos Aires llevada a cabo durante el primer día del Coloquio lo demuestra. Asimismo hizo referencia a la victoria por el “no” que tuvo el reciente plebiscito del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. En su opinión, estos dos acontecimientos coyunturales no están desligados. Informó a la audiencia de manifestaciones de una derecha ultra-religiosa en su país que promovieron en las masas humildes el voto por el “no”. Este sector religioso conservador es el mismo que aboga por una metafísica que sustancializa al género, que considera que hay una esencia natural de la masculinidad y otra de la feminidad ligadas al sexo anatómico. Aquellos individuos que no se amoldan a estas esencias son casos *contra natura*. Esta metafísica, infiere, es cómplice del fracaso de un proyecto democrático.

Luego de esta introducción política, Vargas Guillén compartió su tesis filosófica de que el proceso de adquisición de un género se opera tanto por medio de síntesis pasivas como de síntesis activas. Hoy es necesario, indicó, realizar estudios fenomenológicos de la constitución del género sexual a partir del método husserliano

en conjunto con los estudios del cuerpo de Merleau-Ponty y Beauvoir y, sobre todo, con la teoría performativa de Butler. La construcción del género y el *telos* de los instintos y deseos sexuales se desarrollan en la actuación del sujeto en su cuerpo y en medio de una comunidad cultural intersubjetiva. El género es algo que se juega, un papel que se asume a través de la repetición de conductas, el cual abre una estructura teleológica que puede ser juzgada y censurada por los otros. En ese juego sucede un asentamiento pasivo del género. No hay, para Vargas Guillén, una constitución teleológica *a priori* del género y de la orientación sexual. La fenomenología puede ayudarnos a combatir toda naturalización de la humanidad en lo que concierne al sexo y al género. Nos pone a resguardo de individuos que pretenden universalizar su *telos* genérico individual, lo que sucede hoy en día con la imposición de un canon patriarcal pretendidamente natural. En el plano ético, podemos buscar una forma de vivir el género sin intención de universalizarlo ni volverlo hegemónico.

Durante el espacio de discusión, San Martín Sala expresó su desacuerdo con algunas consideraciones de Vargas Guil-

lén. En su opinión, no se debe confundir la trascendentalidad con la naturalización. Siguiendo a Husserl, los protoinstintos tienen una teleología trascendental que es irreconciliable con el excesivo constructivismo de la teoría de género de Butler. En sus palabras, se debe suponer una racionalidad del deseo instintivo en el fenómeno de la preeminencia de las orientaciones heterosexuales. La reproducción de la especie a lo largo de la historia humana sólo puede explicarse por medio de una inclinación protoinstintiva hacia la heterosexualidad, aportó San Martín Salas.

La secretaria del CLAFEN, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, ofreció una conferencia magistral titulada “Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la Nueva Visión Sistemática de la Vida”, la cual versó sobre la naturaleza visionaria de la metafísica de Husserl respecto al surgimiento de un nuevo paradigma científico en Occidente. La especialista peruana destacó que la filosofía de Husserl fue el último gran intento sistemático de crear un pensamiento universal acerca de la vida, en donde convergen los enfoques “desde afuera” y “desde adentro”. De este modo, su monadología, su teleología y

su teología filosófica se contrapusieron a la filosofía mecanicista y fisicalista de los siglos pasados, venciendo el “dualismo ontológico anticuado”. Esa concepción del mundo es hoy reemplazada en las ciencias por una nueva –según sus palabras– “visión sistemática de la vida”, presente, por ejemplo, en la física de la teoría especial de la relatividad y la teoría cuántica, donde principios como el de incertidumbre llevan a cabo una reinserción del principio de subjetividad.

El especialista mexicano en la filosofía de Edith Stein, Eduardo González Di Pierro, brindó una muy interesante conferencia acerca de la relación de fundación entre el vínculo empático de primer orden y las voluntades asociativas de orden superior como el Estado. Particularmente, el conferencista se ocupó de rastrear los nuevos elementos sobre la intersubjetividad que Stein añade a su lectura e interpretación de las notas que conformarían más tarde el segundo volumen de *Ideas*. González Di Pierro se refirió también al constante diálogo con la filosofía de Max Scheler y al lazo afectivo e intelectual que la unía a Roman Ingarden y cuya profundidad está recogida en sus encuentros epistolares entre

los años 1917 y 1918. Retomando lo afirmado por Stein allí y en su obra de 1925, *Una investigación sobre el Estado*, el profesor mexicano sostuvo que el Estado se funda en la voluntad asociativa y empática de los individuos pero que no se reduce a ella. El Estado, concluyó, no es una mera unión de personas pero sí tiene carácter de persona.

La conferencia de cierre estuvo a cargo del chileno Luis Flores Hernández quien tituló a su trabajo “Elementos para una fenomenología de la tactilidad desde el horizonte de la corporalidad”. El ex-decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile se ocupó de desentrañar la relación de fundación fenomenológica de la tactilidad en la corporalidad. En ese sentido, Flores Hernández precisó la complejidad de la tactilidad (a la cual distingue del concepto de “tacto”, como concepto propio de la psicología) identificando las funciones que ella cumple. La tactilidad es explanatoria, pues provee los elementos cognitivos para el conocimiento del entorno; es conativa, pues constituye el mundo en tanto mundo práctico; es expresiva, pues vehiculiza los intentos de afecto, como la caricia; y es estética, pues abre un campo de interacción lúdica. El confe-

rencista presentó este plexo de significados en relación con el privilegio que Husserl le dio a la tactilidad especialmente en *Ideas II* e *Ideas III*.

Zirión Quijano protagonizó una mesa excepcional debido a su formato y su desarrollo. Acompañado por Rabanaque y Walton, el especialista mexicano ofreció un informe acerca de un trabajo suyo en etapa de desarrollo concerniente a la temática fenomenológica del “colorido de la vida”. En el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, en 2002, Zirión Quijano ya había presentado públicamente los primeros desarrollos incipientes del tema. Por su parte, los colegas argentinos expusieron réplicas por turno al informe de Zirión Quijano, preparadas de antemano a partir de la lectura de una versión escrita disponible actualmente en la web del CLAFEN. Finalmente, hubo una última etapa en que el mexicano respondió a ambas réplicas y en la cual se le permitió al público intervenir.

La experiencia resultó verdaderamente interesante para los protagonistas y la audiencia, puesto que supo crear un espacio genuino de discusión filosófica, espacio que otras modalidades de exposiciones académicas, como las conferencias

o las ponencias, muchas veces no logran construir. Brevemente, Zirión Quijano mencionó sus avances en el colorido de la vida, un concepto que busca significar la plenitud individual e irrepetible de una vivencia plena en tanto cuasi-cualidad del momento figural o configuracional de la misma. Su mayor progreso se debe, confesó, al pasaje desde un abordaje del concepto desde la fenomenología de la afectividad a un abordaje que incluye además a la fenomenología del tiempo y al problema de la automanifestación. La ventaja consiste en disociar una primera equiparación del colorido con la sensación. El colorido corresponde más bien a una estampa que deja toda vivencia en su núcleo protoimpresional determinado por su entorno horizontal. En ese sentido, involucra tanto la esfera dóxico-teórica, emotivo-valorativa, como volitivo-práctica. Sobrepassa, por lo tanto, el ámbito exclusivo de la vida afectiva. En la sección de las réplicas, Rabanaque, por un lado, hizo varias indicaciones terminológicas sobre conceptos de Husserl que podrían ser la fuente de la traducción del “colorido de la vida”. Walton, por otro lado, advirtió sobre el peligro de un paso ingenuo de la fenomenología de la afectividad a la de la temporalidad, marcando el



Roberto Walton y Luis Rabanaque

hecho de que el tiempo es sobre todo una forma estructurante. El tiempo, remarcó el profesor argentino, sólo es tiempo de algo ya colorido en su duración.

Sobre las ponencias

Varios trabajos se abocaron a problemáticas en torno de la intersubjetividad en la fenomenología, haciendo honor al tema del Coloquio “Empatía, intersubjetividad y comunidad”. María José Rossi, por ejemplo, se explayó acerca de la historia del concepto de empatía, desde su origen romántico y alemán (Herder, Novalis) hasta su tratamiento husserliano. Por su parte, la mexicana Ámbar Michel de la Selva marcó una

continuidad y una concordancia entre *Meditaciones Cartesianas* y *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* dada por el tratamiento de la empatía. Moisés Rubén Rossano López y Zachary John Hugo retomaron las cuestiones intersubjetivas, esta vez en el marco de los estudios acerca de la percepción y la imaginación en la fenomenología husserliana. Rossano López reconstruyó la discusión entre Husserl y Twardowski respecto a las presentaciones sin objeto, la naturaleza de las presentaciones de la fantasía y la función de la validez intersubjetiva en los actos objetivantes. Por otra parte, Hugo habló acerca la relación entre la intersubje-

tividad y carácter normativo de la percepción. Asimismo, Andrés Osswald compartió sus consideraciones acerca del acto empático dirigido a mónadas animales. A partir de las pocas indicaciones de Husserl al respecto en la obra publicada en vida y la póstuma, Osswald reconstruyó el proceso de la experiencia del animal como *alter ego* en tanto caso anormal de mi experiencia del mundo.

El tema de la temporalidad fue abordado por un amplio número de expositores. Verónica Kretschel hizo patente en su ponencia una serie de problemas en la relación de constitución entre el tiempo inma-

nente solipsista y el tiempo trascendente intersubjetivo en la teoría del tiempo de Husserl, en particular su formulación en las *Lecciones*. Por su parte, Esteban Lythgoe habló acerca de un cambio de concepción sobre el tiempo y la historia en Ricoeur entre las obras de *Tiempo y narración* y de *La memoria, la historia, el olvido*. Juan Pablo Esperón llevó a cabo un elogio del novedoso modo de filosofar deleuziano respecto a la tradición filosófica en lo que respecta a su reflexión sobre el acontecimiento.

El tema sugerido por el Coloquio no podía dejar de tener sus repercusiones en el terreno de

la persona, la ética, la política y la comunidad. Para nombrar algunos ejemplos, Celia Cabrera disertó acerca de la relación funcional entre el ideal individual y el ideal comunitario en la ética de Husserl. La intención de su ponencia estaba dirigida a criticar las lecturas exclusivamente personalistas de la ética de Husserl elaborada en escritos de 1920. El concepto de “persona trascendental” obtuvo un tratamiento privilegiado por parte de la mexicana Marcela Venebra Muñoz. La expositora rechazó la tesis, defendida por Sebastian Luft, de que existe una escisión al interior del *ego* trascendental, de acuerdo con la cual puede identificarse a un *ego* puro independiente del *ego* en su concreción. Por el contrario, la autora evidenció que no cabe hablar de una persona trascendental anónima sino que la mismidad humana-trascendental sale al encuentro en su naturaleza viviente. Alcira Bonilla aprovechó el bicentenario de la Declaración de la Independencia de las “Provincias Unidas en Sud América” para revisar el concepto de responsabilidad histórica a la luz de una perspectiva sintética que incluyó los pensamientos de Husserl, Levinas, Ricoeur y de los miembros de la comunidad fenomenológica latinoamericana Rosemary Rizo-Patrón de

Lerner y Juan Carlos Scannone. Por su parte, Carlos Guillermo Viaña Rubio propuso vincular la filosofía de la empatía de Edith Stein con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, en vistas a pensar una hermenéutica de la alteridad aplicable al contexto actual latinoamericano.

El tópico de la corporalidad, pudimos comprobar, fue foco de un importante número de ponencias y fue abordado desde muy diversas perspectivas. En la mesa de “Empatía, cuerpo y movimiento”, Mónica Alarcón Dávila propuso un planteamiento interdisciplinar acerca de la teoría de la empatía y de las sensaciones kinestéticas, así como de la revalorización de éstas a partir de la teoría de la danza y el descubrimiento de las neuronas espejo en neurología. Román Chávez hizo un repaso por la formulación de la teoría de la empatía en las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. También se celebró la mesa “Corporalidad y ciencias cognitivas”, en la cual se discutió lo que sucede con los vínculos mundanos e interpersonales en el caso de las psicopatologías. Mientras que Ivana María Antón Mlinar defendió la tesis de que incluso en patologías extremas se sostiene un lazo intersubjetivo mínimo garanti-

Ponencia de Mónica Alarcón Dávila en el marco de la mesa *Empatía, cuerpo, movimiento*.



zado por la corporalidad, María Lucrecia Rovaletti sostuvo que, en la alienación, el paciente encuentra un nuevo terreno para reinstaurar la fiabilidad perdida, esto es, aquella referencia al mundo que orientaba su existencia. En tercer lugar, la mesa “Cuerpo y génesis pasiva”, contó con la participación de Irene Breuer, quien revisitó el tema de la empatía, haciendo especial hincapié en el desarrollo genético de tales fenómenos a partir de las vivencias corporales y del esquema corporal. En este sentido, la expositora acercó las tesis de Merleau-Ponty a las del Husserl tardío.

El problema de la expresión (no verbal y verbal) como práctica comunicativa no pasó desapercibido. En la primera sesión de la mesa “Lenguaje e intersubjetividad” se abordó la expresión como producto de la actividad perceptual que realiza el sujeto sobre el mundo, subrayando que dicha actividad depende, para configurarse, de las interacciones sociales y de las habitualidades comunitarias. En la segunda sesión de la mesa el debate estuvo protagonizado por el argentino Horacio Baneaga y el chileno Daniel Pantoja y versó sobre la naturaleza ideal o no ideal de los objetos categoriales en las *Investigaciones*

lógicas. Mientras que el primero destacó el momento real de la articulación judicativa, haciendo depender la intuición categorial de un acto concreto, el segundo, por el contrario, insistió en que las intuiciones categoriales en sentido amplio se fundan sobre la aprehensión de objetividades universales.

El Coloquio contó con su primera mesa temática consagrada al sartrismo. En ella, Danila Suárez Tomé dio una presentación de la primera traducción española de la conferencia de Sartre en la Sociedad Francesa de Filosofía, en el año 1947, titulada “*Conciencia de sí y conocimiento de sí*”, hecha por ella en conjunto con Jorge Nicolás Lucero y editada en el *Acta Fenomenológica Latinoamericana* V. Por otro lado, el psicólogo peruano Luis Alfonso Torres Ramis retomó el tema de la intersubjetividad con el fin de presentar una interpretación moralizante del fenómeno de la mirada en el existencialista francés. Asimismo, hubo otra mesa de fenomenología poshusserliana dedicada a la filosofía de Levinas. Los colombianos Juan Carlos Aguirre García y Leonardo Verano Gamboa expusieron acerca de la epistemología –en Argentina utilizamos más comúnmente el término de

“gnoseología”– levinasiana y los vínculos entre Merleau-Ponty y Levinas en lo que respecta a sus concepciones de la alteridad.

Las ponencias dedicadas a Merleau-Ponty y organizadas para la primera y la tercera jornada contaron llamativamente con el protagonismo exclusivo de expositores argentinos. Entre ellos se puede mencionar a Ariela Battán Horenstein, quien abordó un tema pocas veces tratado en la literatura merleau-pontyana como es el de las emociones y lo puso en relación con el cuerpo fenomenal. En la misma línea se discutió, a raíz de las ponencias de Esteban García y Alejandro Laregina, la posibilidad que tienen las experiencias corporales de abrir un mundo no objetivo y la capacidad del tacto-piel para predelinear una relación intercorpórea e intersubjetiva. Jorge Lucero, por su parte, contribuyó con una nueva mirada acerca de la relación entre deseo y movimiento. El concepto de “historia” captó la atención de dos expositoras, aunque de modo diverso. Mientras que Graciela Ralón se dedicó al concepto de historia como *milieu de vie*, Mariana Larison revisitó la historia de las herejías fenomenológicas, subrayando la importancia que tuvo para la

obra merleau-pontyana tardía la discusión inaugural entre Husserl y Brentano a propósito de las nociones de representación e intencionalidad.

También con dos mesas separadas se hizo presente el pensamiento del filósofo francés Michel Henry. La argentina Micaela Szeftel expuso sobre el concepto de afectividad en la filosofía henryana y trazó una distinción con respecto a las propuestas de Husserl y Heidegger, en las cuales la afectividad es entendida en términos intencionales y mundanos. Myriam Diaz Erbeta, Ricardo Diez y Hernán Inverso abordaron el concepto henryano de “comunidad”. La primera subrayó el carácter afectivo de la relación intersubjetiva o del “pathos-con”, como la denomina Henry. Diez sugirió hablar de “comunidad de vivientes” en lugar de comunidad, en tanto ella supone una Vida eterna y absoluta que guía la vida de los hombres y los enlaza de manera trascendental. Inverso, por su parte, opuso la teoría henryana al enfoque noemático de Husserl.

No deja de llamar la atención la escasa presencia que tuvo la filosofía de Martin Heidegger. Si bien las menciones al autor de *Ser y tiempo* continúan siendo

ineludibles en el dominio de la fenomenología sólo dos ponencias estuvieron dedicadas a su pensamiento. Adrián Bertollero trazó un puente muy atractivo entre la novela de Juan José Saer, *Nadie, Nada, Nunca* (en la cual el tópico principal es la imposibilidad de una intimidad entre los cuerpos) y el concepto de intimidad heideggeriano (*Innigkeit*), el cual mienta la fractura del eje de enunciación y del espacio de significación unitario. Francisco Diez iba a ser el encargado de la segunda exposición, con su ponencia “La hermenéutica como escucha tras la huella”, pero lamentablemente no pudo asistir.

Presentaciones de libros

Los libros publicados en el 2016 y presentados durante el coloquio fueron los siguientes: en primer lugar, *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios* de Angela Alas Bello, editado por Biblios, traducido por el matrimonio Marisa Calello y Luis Rabanaque. Segundo, *Interdisciplinaridade: pesquisas e práticas*, organizado por Sueli Teresinha de Abreu Bernardes y Geraldo Goncalves de Lima, editado por Universidade Uberaba. Tercero, *La reforma fenomenológica de la antropología* de Marcela Venebra Muñoz, publicado

por Editorial Aula de Humanidades, UPN-Bogotá. Cuarto, *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, editado por Luis Román Rabanaque y Antonio Ziriñ Quijano, para la editorial Jitanjáfora. Quinto, la traducción de Mariana Larison de *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955)* de Merleau-Ponty, prefaciado por Claude Lefort, publicado por Mimesis. Sexto, *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, compilación editada por Ignacio Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros para Editorial Aula de Humanidades, UPN-Bogotá. Séptimo, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* de Andrés Osswald (reseñado en este número de la *Revista Ideas* por Micaela Szeftel), editado por Plaza y Valdés. Por último, fue cancelada la presentación de *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, escrito por Lester Embree, quien, como dijimos más arriba, no pudo asistir al Coloquio.

Palabras finales

El VII Coloquio de Fenomenología ha evidenciado la vitalidad

de la que goza la comunidad fenomenológica en el continente latinoamericano. Prueba de ello fueron el vasto número de conferencias, ponencias y presentaciones de libros, cuyos contenidos abarcaron un amplio abanico de temas; la diversidad de especialistas de países de la región que participaron y el crecimiento del número de nuevos miembros involucrados. Por otro lado, gracias a este importante evento, el CLAFEN probó nuevamente estar a la vanguardia de la investigación fenomenológica en el continente, siendo la asociación más grande y con mayor actividad en la coordinación de proyectos académicos y en la congregación de expertos en la disciplina. Con ansias esperamos el VIII Coloquio del Círculo, que tendrá lugar en Puebla, ciudad de origen de la agrupación, donde se celebrarán sus veinte años de vida.

IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (Coímbra, 2016)

MARIANO GAUDIO (CONICET - UBA)

En la maravillosa ciudad de Coímbra (Portugal), los días 26, 27 y 28 de octubre de 2016 se celebraron las IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF), bajo el título “A Filosofia da História e da Cultura em Fichte”. Con la intención de exponer y debatir la filosofía política y social del Fichte de madurez, especialistas de distintos puntos de la península (Valencia, Madrid, Lisboa, Barcelona) y más allá (Hagen, Padova), junto con otros tantos de Latinoamérica (Santiago, Buenos Aires, Toledo, Lavras, Curitiba), confluyeron en un evento signado por el amplio tiempo destinado a la exposición y luego a las preguntas y comentarios. Cabe subrayar este último aspecto, en cuanto permite –bien en sintonía con el pensamiento de Fichte– no sólo una problematización detallada, sino también un enriquecimiento mutuo a partir del más bello intercambio académico. Más abajo este cronista intentará reconstruir parcialmente tanto las exposiciones como los

debates suscitados, asumiendo en esta tarea la condición de sujeto finito que selecciona e interpreta el sentido global de las intervenciones, y agradeciendo desde ya la gentileza de Diogo Ferrer, Faustino Oncina Coves y Marco Rampazzo Bazzan, que compartieron sus respectivos escritos, lo que posibilitó ofrecer un panorama más completo, así como las observaciones de Jacinto Rivera de Rosales y Salvi Turró, que permitieron mejorar esta crónica.

Pero antes de introducirnos en las cuestiones fichteanas, conviene caracterizar y genealogizar brevemente el curso de la RIEF. La Red nace en 2007 con la idea de poner en contacto y en diálogo fructífero a investigadores de la península ibérica y de otras partes del mundo que para ese momento, aunque de modo atomizado y con distintas trayectorias personales, ya venían dedicándose a la obra de Fichte. Así no sólo promulga y establece una instancia de reunión, sino también de colaboración frecuente y de accio-



nes conjuntas que profundizan los enlaces y –según cree este cronista– configuran una suerte de autoconciencia sobre el estudio y la producción en este ámbito. Desde sus inicios la Red se declara abierta a las diversas interpretaciones sobre el pensamiento de Fichte y se asienta en el rigor y en la honestidad intelectual. Esto se trasluce en un clima generoso y cordial, que recrea las condiciones para un debate entre pares, donde “entre pares” significa, sin embargo, una deliberada construcción igualitaria.

Además de la discusión y del intercambio académico, las acciones de la RIEF contienen como horizonte la publicación. Así, la primera acción (entre 2007 y 2009, con un encuentro en Madrid en 2008) tuvo como eje la disputa del ateísmo, y desembocó en el volumen que reúne las traducciones de las principales fuentes y los artículos al respecto: J. Rivera de Rosales y O. Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009. La segunda acción de la RIEF (entre 2010 y 2012, también con un encuentro en Madrid en 2011) tuvo como eje la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, principalmente en la versión del manuscrito de K. Krause y

en las repercusiones en otras obras del mismo período. Esta segunda acción desembocó en el comentario colectivo publicado en *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012 Series Filosóficas, n° 30, Madrid, UNED, 2012 (disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/issue/view/655>), y en la edición y traducción de la *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Madrid, Editorial Xorki, 2016, texto del que ofrecemos una reseña en este mismo número de *Ideas* con el título “Entrar a Fichte con Fichte”. La tercera acción de la RIEF (entre 2013 y 2014, con un encuentro en Barcelona en 2013) tuvo como eje la *Doctrina de la Ciencia* de 1805, cuya traducción y comentarios están en vías de publicación. Y la cuarta actividad de la RIEF es la que reconstituimos a continuación.

Las IV Jornadas se abrieron el 26 de octubre de 2016 con la exposición de Faustino Oncina Coves: “Filosofía de la historia y política en Fichte”. El tema de partida, la filosofía de la historia como disciplina y las críticas de R. Koselleck a la misma, se desenvuelve en el plano de la historia conceptual a través de consideraciones negativas centradas en la implantación

de la moral sobre la política y en una hiperbolización del criticismo y del idealismo alemán. En Kant –afirma Oncina Coves– se formulan los desafíos ontológicos, metodológicos y epistemológicos, así como los narrativos, que caracterizan la agenda de la filosofía de la historia. Y en Fichte la intención de explicar el mundo histórico desde la primacía de la libertad se conjuga y correlaciona con las bases para la gesta de una historiografía no-azarosa. En esta perspectiva, el mismo saber que permite transparentar la urdimbre de hechos históricos se convertiría en punta de lanza para la cuestión política: la Doctrina de la Ciencia, que de alguna manera busca articularse con la experiencia histórica, deduce como síntesis o tarea una cultura a producir en el futuro, y para ello se sirve del diagnóstico sobre el pasado y el presente. Esta peculiar reunión entre diagnóstico y pronóstico paradójicamente seduce y repugna a ciertos cultores de la historia conceptual.

Luego, Diogo Ferrer presentó “As Potências da História na Doutrina do Estado de 1813”. Tras comenzar con la concepción trascendental de esta obra en torno de los conceptos de ver, imagen y ley moral, y la

manifestación de la última en la historia y en el Estado, Ferrer pondera la relación entre la Doctrina de la Ciencia y las tesis de filosofía política de Fichte, que estarían aparentemente alejadas, como coherentes y consecuentes. Así, el origen del lenguaje, la articulación entre nacionalismo y cosmopolitismo, las consideraciones sobre el cristianismo y sobre la vida y la muerte, etc., muestran la compleja trama entre los principios (lo trascendental) y su ámbito de visibilización (lo dado). En este sentido, la historia se desarrolla como un paulatino esclarecimiento de los principios racionales, y entonces el Estado concebido sólo como instrumento para defender la propiedad, los privilegios, los acuerdos o las decisiones empíricas, no es más que una cáscara condenada a perecer, si detrás de esa figura no opera la libertad como autonomía. El Estado no niega la libertad individual, sino que cristaliza las condiciones para que esa libertad se efectivice. Así como en *Grundlage des Naturrechts* la exhortación cumple el rol de limitar y a la vez activar al sujeto, en la *Doctrina del Estado* ese rol lo cumple la educación. Aunque la coerción contradiga la aceptación libre de la ley, en la medida en que el sujeto se deja

llevar por impulsos naturales no alcanza la plena autonomía, y por ello necesita ser coaccionado para ser plenamente libre. De este modo, Fichte no sólo mantiene la distinción entre moral y derecho en 1813, sino que también le otorga a la ley exterior una directriz pedagógico-cultural que culmina en (o comienza con) el *Zwinger* (la traducción de este término, que literalmente sería “señor de la coacción” o “tirano”, suscitó un interesante debate que reconstruimos abajo en torno de las exposiciones de M. Rampazzo Bazzan y S. Turró; el problema es que la traducción literal del término claramente no recoge las connotaciones que Fichte le asigna en la *Staatslehre*). Más allá de la disolución del Estado, la historia se despliega –prosigue Ferrer– sobre la tensión entre autonomía y naturaleza, o libertad y coacción, o deber ser y ser. La relevancia de la educación es una constante que recorre el arco de las obras de Fichte, desde la *Contribución* (1793) hasta la *Doctrina del Estado* (1813). Y tanto la historia como la educación requieren un punto de referencia originario, una base moral del mundo o intervención de Dios en el tiempo, la humanidad originaria que revela la ligazón entre los dos ámbitos y orienta el

progreso moral. Esta primera humanidad se contrapone a una segunda, y de la reunión de ambas surge la unidad entre creencia y entendimiento, la tensión entre lo conservador y lo nuevo que explica el desenvolvimiento de la historia.

En cuanto a las observaciones sobre la exposición de Ferrer, Rampazzo Bazzan subrayó la necesidad de completar la articulación entre el *Fundamento del derecho natural* y los *Discursos a la nación alemana* con *Rechtslehre-1812* y de recuperar la noción de creencia como un ir más allá del saber inmediato. Ferrer enfatizó que en *Staatslehre* el Estado se legitima desde la educación, insistiendo en las diferencias entre la filosofía de la historia de Fichte y la de Hegel. Luego Turró observó que en *Staatslehre* hay una equivocidad en la deducción de la historia, entre las estructuras a priori y a posteriori, o entre lo trascendental y lo empírico, donde lo último prevalecería sobre lo primero. Ferrer agregó que no queda claro el estatuto de la humanidad originaria, si es mitológica o no. Rivera de Rosales contrastó la idea de paridad entre los pueblos y la superioridad alemana declarada por Fichte en los *Discursos*, a lo que Ferrer repuso que cier-

tamente en cada época ciertos pueblos se revelan más avanzados y difieren en su naturaleza o en la posibilidad de encarnar el espíritu, pero subrayando que el de Fichte no es un nacionalismo esencialista, sino instrumental y contingente.

Felipe Schwember, con “Libertad, propiedad y derecho de gentes: un resultado aporético de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, partió del problema de que en la mencionada obra, en relación con el *Derecho natural*, desaparece el derecho cosmopolita al estilo kantiano de ofrecer trato y establecer relaciones jurídicas, y se dificulta el proyecto de paz perpetua. Según *El Estado comercial cerrado* sólo deben pasear por los distintos Estados los técnicos y los científicos. Schwember enumeró cinco razones de esta diferencia entre las dos obras de Fichte: la teoría de la propiedad, la determinación de la propiedad por pactos, la definición de la propiedad como actividad libre, la teoría objetiva del valor de cambio, y la equiparación entre el mercado libre y la anarquía o guerra. Y se detuvo especialmente en las dos últimas cuestiones. Las razones aludidas por Fichte servirían para convalidar la anulación de las relaciones comerciales

entre los particulares de dos Estados, pero ¿por qué prohíbe también el derecho a circular libremente, o de salir de un Estado? Además de este problema, Schwember se preguntó por el lugar de la economía en la filosofía política de Fichte.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Schwember, Rivera de Rosales subrayó que la no-libertad, en este contexto, significa no tener trabajo ni recursos materiales, mientras que Kant en su teoría política no se ocupó de los pobres. Rampazzo Bazzan separó el derecho cosmopolita de *El Estado comercial cerrado* y destacó, además de la relación con los fisiócratas, al Estado como elemento de transformación social, emancipación e igualitarismo. Oncina Coves trajo a colación el problema del asilo y la perspicacia de Fichte para prever los problemas actuales de la globalización.

Jacinto Rivera de Rosales tituló su trabajo “Sobre la guerra verdadera”, basado en pasajes del *Diario I* y *Staatslehre* y en referencia a la guerra de liberación del dominio napoleónico. En 1813 el Rey de Prusia se dirige a su pueblo como a sus súbitos, un concepto que Fichte rechaza como principio de configuración del Estado. La movi-

lización política y la resistencia desembocaron finalmente en la batalla de Leipzig, que obligó el retiro de las tropas de Napoleón. Según Rivera de Rosales, ambas fuentes de Fichte deben ser leídas en este contexto. Mientras el *Diario*, que es oscuro e inconexo, proviene del puño de Fichte, la *Doctrina del Estado*, en cambio, son conferencias sobre distintos temas de filosofía aplicada, entre ellas la dedicada a la noción de guerra verdadera; conferencias que

Perfil exterior de la Universidad de Coímbra



fueron publicadas póstumamente con intervenciones del editor anónimo y con un título que no fue puesto por el autor. Además, en el *Diario* Fichte expresa sus ideas más libremente, con críticas directas al rey, al sistema monárquico y a la aristocracia. La guerra verdadera es la guerra en la cual el pueblo consigue su liberación y puede otorgarse a sí mismo su propia constitución; y se da por la libertad, por la esencia de la manifestación del Ser absoluto. Sólo mediante la libertad y la igualdad ante la ley se puede establecer el reino de la razón entre los hombres. Para que la manifestación sea verdadera, tiene que realizarse en la libertad o en la vida. Ahora bien, la ley moral exige entrar en un estado legal, y entonces coacción y libertad se aúnan, en particular en la educación del pueblo hacia la libertad. Si la concepción política de Fichte descansa en los principios de libertad e igualdad, entonces no hay súbditos, sino sólo ciudadanos, por lo que el sentido de la *Staatslehre* sería el de activar la voz o participación del pueblo, y consagrar un reino de Dios como reino de la libertad.

En cuanto a los comentarios sobre el trabajo de Rivera de Rosales, Morujão señaló la polise-

mia del concepto de libertad, a lo que Rivera de Rosales contestó que todos esos significados coinciden en el concepto de autonomía. Oncina Coves indicó la equivocidad de la expresión “guerra del pueblo” (si se trata de una guerra realizada por el pueblo, o si se trata de una guerra contra el pueblo) y la distinción entre la guerra y el derecho a la guerra. Y Rampazzo Bazzan se preguntó por el estatus de la milicia popular en *Sobre Maquiavelo* y si la guerra acaso no introduce un momento constituyente.

La segunda jornada (27 de octubre) comenzó con la exposición de Mariano Gaudio: “El concepto de Estado en *Die Grundzüge* de Fichte”. El eje de partida fue la caracterización del Estado en la Lección X de la obra mencionada, lo que involucra la distinción entre lo real y lo racional y sus configuraciones en el devenir histórico-conceptual, la organización de las fuerzas en una totalidad, la necesidad de una conducción, la articulación voluntaria, la realización de la Idea, el igualitarismo, el fomento de la cultura, etc. La mediación entre el Estado real y el Estado racional conduce a la cuestión de la génesis, tanto en su dimensión conceptual-especulativa como en su dimensión

histórico-fáctica. Pero, si lo fáctico es la contracara de lo especulativo que se descubre y torna evidente como su fundamento, entonces se tiene que conciliar la autoaniquilación que exige la Idea (génesis conceptual) con el seguimiento a un referente (génesis fáctica), y el desenlace resulta ser la legitimación interna al todo, a saber, el consentimiento y la igualdad plena.

En cuanto a las observaciones sobre el trabajo de Gaudio, Rampazzo Bazzan enfatizó la relevancia de los estamentos en la articulación entre Estado y ciudadanos, junto con el proceso de Ilustración como instancia de legitimidad y el concepto de *Streben* como clave para pensar la tensión entre el Estado-máquina y el Estado-organicista. Cubo Ugarte preguntó sobre las características del concepto de Estado y la distinción entre el pacto negativo y el pacto positivo. Y Oncina Coves se centró en el espacio público y en la problemática relación entre coacción y voluntad que a la vez se cristaliza en la educación.

Carlos Morujão presentó “O «universal-particular»: a relação entre povo e estado nos escritos de Fichte sobre Maquiavel”. Además de señalar la cercanía con Gentz y Rehberg, el texto fichteano *Über Machiavelli*

se asienta en el principio según el cual todos los hombres son malos, lo que lo conecta con el *Diario* y con *Staatslehre* y la teoría de la imagen, en especial respecto de la educación moral del pueblo. Según Morujão, en este punto –la educación del pueblo– la *Doctrina del Estado* sistematiza un motivo esbozado en *Sobre Maquiavelo*. Pero en ello hay que distinguir tres tipos de constreñimiento o coacción: la natural, la ilegítima y la legítima. La educación moral del pueblo se configuraría en el tercer tipo.

En cuanto a las observaciones sobre la exposición de Morujão, Ferrer se preguntó si los cambios en la exposición de la *Doctrina de la Ciencia* condicen con la evolución del pensamiento político de Fichte. Morujão respondió que se puede interpretar la filosofía de Fichte en clave de continuidad, y que a lo sumo se podría trazar una distinción entre la doctrina de la subjetividad y la teoría de la imagen, centrando así el quiebre en 1799. Rampazzo Bazzan recordó la crítica de Radrizzani a Renaut-Ferry acerca del alcance de los principios de 1793 en la ulterior concepción política de Fichte y enfatizó el doble sentido de la *Aufklärung*, donde se destacaría el intento

de influenciar en la política efectiva del gobierno. Y Turró indagó sobre si Napoleón sería el *Zwingherr*, porque ha utilizado el sistema educativo para legitimarse y consolidarse en el poder, por lo que la educación no significaría directamente un mejoramiento, y entonces el problema residiría en cómo se concibe el sistema educativo.

Luciano Utteich, con “O Ser *kat exoquen* e o lugar da Religião na Filosofia transcendental”, se concentró en el momento de la ruptura entre Fichte y Schelling, que, aunque las diferencias comiencen en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) y aunque en la correspondencia se digan mutuamente que no tienen tiempo para una lectura atenta, se consumaría alrededor de 1801, cuando Schelling desarrolla una dirección autónoma en el modo de tratar lo Absoluto. Sin embargo, después de 1802 y a pesar de la ruptura explícita, Fichte y Schelling siguen influyéndose el uno al otro. La crítica de Schelling a Fichte reside, entre otros aspectos, en que este separa el Absoluto del saber y coloca la reflexión en el medio, cuando ya en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* había trazado una visión moral de lo Absoluto. Fichte distingue

entre el saber y lo Absoluto, pero no los concibe de manera desvinculada, tal como se desprende de la *Wissenschaftslehre-1804* con el término “lo inconcebible”. La respuesta de Fichte a la crítica de Schelling se desenvolvería en la *Exhortación de la vida bienaventurada* (1806), donde el mundo aparece como dado y los conceptos de luz y vida juegan un papel fundamental, y donde queda claro que no se puede pensar el Ser por excelencia como parte de la naturaleza, algo que para Fichte ya fue establecido en la *Grundlage* de 1794. Según Utteich, si sólo en el pensar puro es posible encontrar el pensamiento arquetípico o divino, entonces la re-ligazón con lo divino para Fichte se lograría desde la lógica y mediante una referencia negativa.

En cuanto a las observaciones sobre el trabajo de Utteich, Ferraguto señaló que *kat exochen* aparece en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y sin relación con lo Absoluto, a la vez que Schelling no conoció la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, y entonces su *Philosophie und Religion* debiera interpretarse en confrontación con Eschenmayer y con la noción de Absoluto de Reinhold y Bardili. Luego, Rivera de Rosales y Turró pu-

sieron en duda el hecho de que Schelling no conociera el pensamiento de Fichte después de 1800, es decir, las formulaciones de su *Doctrina de la Ciencia* por medio de apuntes de clase o *Nachschrift*. Por una parte, Rivera de Rosales enfatizó que el Absoluto que aparece en una carta a Schelling de 1801 es un nuevo Absoluto, distinto al Yo de su primera etapa, y que la discusión de Fichte con Schelling consiste en el mismo contrapunto con Spinoza, a saber, en que este y aquel finitizan lo Absoluto. Por otra parte, Turró reconstruyó algunas críticas de Fichte en *Bericht* (manuscrito no publicado y escrito en 1806) a la “filosofía ciega” de Schelling, en el sentido de que el último traslada las leyes de la reflexión a lo Absoluto y confunde las leyes necesarias con la fantasía, y así la cuestión sería hasta dónde puede llegar el concepto.

Federico Ferraguto expuso “*Non multa, sed multum*. Fichte e a fundação da Universidade de Berlim”. Las lecciones de 1810-1814 en Berlín ofrecen introducciones varias a la *Doctrina de la Ciencia especial*, esto es, a la filosofía primera, lo que a su vez para Fichte implica una práctica de pensamiento, la de la autonomía en virtud de la inco-

municabilidad de la ciencia. En este sentido, que cada uno tenga que producir este saber significa, más que la transmisión de una serie de contenidos, una habilidad o saber-hacer, que también será un hacer-saber. Por contrapartida, el modelo de Humboldt y Schleiermacher se orienta a cosas concretas, se destaca por la comunicabilidad del saber, y establece la cooperación o reciprocidad entre el docente y los educandos en la tarea de confrontar infinitamente las hipótesis de partida. Ante ellos, Fichte podría parecer autoritario, pues el proceso educativo se basaría en el constreñimiento; sin embargo, la asimetría entre docente y estudiantes permite el ejercicio de la libertad, una apertura y habilidad para realizar el saber en primera persona. En cuanto a las observaciones, Oncina Coves problematizó entre otros aspectos sobre la incomunicabilidad de la ciencia, la remisión a Sócrates, y el valor de la pregunta y de la docta ignorancia.

Óscar Cubo Ugarte presentó “El concepto de derecho en el último Fichte”, en referencia a *Rechtslehre-1812* y *Staatslehre* y bajo la temática de la dependencia o independencia del derecho respecto de la moral. La independencia del derecho respecto

de la moral se halla en *Grundlage des Naturrechts* de 1796, sustentada según Cubo Ugarte en los derechos originarios y en la ley universal del derecho. Dado que, por un lado, el derecho sólo se ocupa de las acciones externas y, por otro, la ley jurídica sólo contiene una validez hipotética –y, por ende, no hay un deber que ordene entrar en comunidad con otros–, en esta obra Fichte afirma la independencia del derecho respecto de la moral. Además, la institución jurídico-coactiva, aunque no puede imponer la fe y confianza recíprocas, al menos permite superar la desconfianza del estado de naturaleza, y así el egoísmo racional o auto-interés reemplaza al sujeto moral. Sin embargo, en las obras del último Fichte el derecho se deriva de la moral y el carácter coactivo se atenúa con la educación. El hombre justo siempre actúa correctamente, y entonces la moralidad lo liberaría de la legalidad y del Estado. En la *Rechtslehre* el derecho es la condición necesaria para la realización de la eticidad y, pese a que Fichte sigue defendiendo la autonomía del derecho, lo subordina a la moral. En la *Staatslehre* la ley jurídica es condición exterior para la realización de la ley moral, pero en rigor esta no necesita ninguna ley jurídica.

En cuanto a los comentarios sobre el trabajo de Cubo Ugarte, Turró estuvo de acuerdo en la caracterización de las últimas obras, pero no en lo concerniente al *Derecho natural*, porque en este caso derecho y moralidad coinciden en la universalidad de la ley. Rivera de Rosales observó que en los dos momentos analizados hay diferencia y ligazón: en el primero, bajo la hipótesis de un pueblo de bandidos, y en el segundo bajo la hipótesis de un pueblo educado; por lo tanto, la educación resulta ser un elemento clave en los dos momentos. Rampazzo Bazzan mostró cautela respecto de las comparaciones por varios motivos: la *Staatslehre* refiere a un punto de vista diferente al del derecho, la relación entre derecho y moral ya ha sido tematizada en 1793, la reducción del derecho a las acciones externas se torna problemática, y la superfluidad del Estado no sería coherente con el desafío de la educación y de la perfectibilidad. Oncina Coves coincidió en señalar que la distinción entre derecho y moral no comienza en 1796 sino en 1793, y agregó que en este punto la referencia principal de Fichte es Schmalz, así como la crítica de Baggesen a *Beitrag* (según la cual la argumentación de Fichte en esta obra permitiría legiti-

mar tanto la revolución como la contrarrevolución) y la crítica de P. Feuerbach al derecho natural; pero además en el mismo *Grundlage des Naturrechts* hay que buscar el fundamento de obligación, a saber, la ley de consecuencia.

La segunda jornada se cerró con João Martins da Cunha, “Filosofía aplicada e idealismo na *Staatslehre* de 1813”. Tras algunas referencias a Kant, el análisis se enfocó en la “Introducción” de la *Doctrina del Estado*, y más específicamente en la noción de idealismo y sus connotaciones para la filosofía aplicada. La razón práctica exigiría la reelaboración de ciertos conceptos teóricos, y en especial una versión fuerte de la libertad asociada al idealismo, al punto que para Fichte, o se es idealista al modo de la Doctrina de la Ciencia, o no se es idealista. Esta prueba apagógica o indirecta resulta ser una clave de interpretación de la filosofía aplicada. Pues la libertad en el conocimiento se cristaliza en que puede fluctuar sobre las imágenes, y así la consideración de algo implica ya la consideración de una imagen, lo que excluye de la filosofía el realismo natural. Como la libertad se realiza incluso en la naturaleza, que sería su esfera de acción

o de creación por parte de la voluntad, la aplicación consiste precisamente en realizar esa libertad o vida moral en el plano del ser, esto es, en una radicalización del idealismo y de la autonomía.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Martins da Cunha, Ferraguto preguntó por el significado de la aplicación y la definición de la misma en la *Ascética*, donde Fichte distingue entre impulsos naturales y morales; a la vez señaló que según *Tatsachen des Bewußtseyns* la filosofía tiene que ser idealista para luego dejar de serlo, y así no se puede identificar idealismo y teoría de la imagen, pues la imagen incluye un doble sentido, *wirklich* y *überwirklich*. Gaudio señaló que el concepto de idealismo en la *Doctrina de la Ciencia* –a partir de 1801 y más claramente en 1804– presupone la neutralización de la perspectiva subjetivista, que el intento de articulación entre libertad y naturaleza se condice con la estrategia de la disyunción excluyente de las introducciones, y que la riqueza de lo particular como instancia que exige interpretación es un aspecto muy relevante y ya presente en *El Estado comercial cerrado*. Martins da Cunha estuvo de

acuerdo en separar idealismo y subjetivismo, y agregó que la cuestión de lo particular tiene que ser analizada en el plano de la manifestación.

La tercera y última jornada (28 de octubre) comenzó con Marco Rampazzo Bazzan y “El enigma del *Zwingherr*”. Este término, de difícil traducción, no se encuentra en los anteriores escritos de Fichte, de modo que las reminiscencias a la Edad Media tardía y su carácter obsoleto ya en el siglo XVIII conforman todo un enigma. En cuanto a la génesis semántica, el derecho legítimo sobre un territorio por parte de un Señor (*Grundherr*) en el siglo XIX muta hacia la figura de la usurpación y tiranía, es decir, hacia una dominación ilegítima. Sin embargo, en Fichte el término *Zwingherr* no tiene esta connotación negativa, sino antes bien positiva, por lo cual el neologismo excede las nociones existentes. Por un lado, Fichte explícitamente sostiene que la tiranía es una degeneración del dominio jurídico legítimo; por otro lado, también distingue expresamente entre el despotismo y el reino de la razón hacia el cual debe conducir el *Zwingherr*, y la diferencia reside en que el primero conlleva una educación centrada en la obediencia y el

segundo una educación para la libertad. Por tanto, ninguna de las dos traducciones satisface el significado del término, y entonces el carácter de neologismo permite comprender tanto la remisión a la providencia como la intención de influir en los acontecimientos de la época. El contexto resulta decisivo: la derrota de las tropas napoleónicas y la apelación del rey al pueblo son acontecimientos que denotan la urgencia de la filosofía aplicada. Los estudiantes de Fichte, futuros soldados del ejército prusiano, configuran el público a formar, los posibles agentes transformadores que han de interpretar la aplicación de la ley moral y convertirse en instrumentos de esta. Se trata de una manera diferente de ver el mundo a partir de la libertad y donde lo dado deviene de la actividad, por lo que la filosofía (y lo mismo vale para el derecho) muestra su dimensión política. Asimismo, en el marco de la dialéctica entre libertad y coacción, el *Zwingherr* es el gobernante educador que tiene que lograr la superfluidad de la coerción; pero esta figura no se puede decidir a priori (y, por ende, en la *Rechtslehre*), sino de acuerdo con el contexto histórico. Y en este contexto el *Zwingherr*, así como la guerra verdadera, será legítimo en

la medida en que genere una educación para la libertad, una *Aufklärung* que produzca una nación o un nuevo pueblo de acuerdo con el concepto de derecho.

En cuanto a las observaciones a la exposición de Rampazzo Bazzan, Turró problematizó sobre la traducción del término (“déspota”, “Señor de la coacción”), enlazándola con una perspectiva de 1796, en el sentido de que todo Estado es coactivo y así el *Zwingherr* refleja lo propio del Estado, pero a la vez arroja la cuestión de la extralimitación o coacción ilegítima. Rampazzo Bazzan recordó la relación circular entre el gobierno, el público sabio y el pueblo, relación que excede lo jurídico y muestra la relevancia de lo político. Ferraguto preguntó si el *Zwingherr* del *Diario* sería retórico y cuál sería el estatuto trascendental de esta figura. A lo primero, Rampazzo respondió que sí, en cuanto introduce un nuevo posible, una virtualidad; y a lo segundo, que la articulación entre libertad y coacción constituye una aporía del derecho y, por consiguiente, no tiene una solución a priori, sino política. Oncina Coves indagó sobre el Eforato silencioso y si se trata de un estado de emergencia, y Rivera de Rosales subrayó que

la unidad de libertad y coacción significa una figura positiva.

Valerio Rocco, con “El uso polémico de la Filosofía de la Historia de la Antigüedad en Fichte”, expuso sobre el contexto y la codificación de la época antigua en la Ilustración y tras la Revolución Francesa. Con la inspiración de Rousseau, en Francia se extiende la admiración sobre discursos y símbolos de la Antigüedad romana, lo que contrasta en Alemania con la recuperación de Grecia y con la cada vez más fuerte medievalidad idealizada, que se desplazará hacia elementos romanos reaccionarios. En cuanto a Fichte, el análisis versó sobre los escritos de revolución en torno de 1793 y sobre los *Discursos a la nación alemana*, donde el filósofo explicita la comparación entre romanos y franceses. Turró, Oncina Coves y Rivera de Rosales formularon observaciones y comentarios.

El congreso se cerró con la exposición de Salvi Turró: “Estado y cristianismo en la *Staatslehre* de 1813”. La realización del Estado afronta una doble antinomia: la de la libertad y la coacción, que remite, a su vez, a la de la existencia o inexistencia de un gobierno divino del mundo. Si no se resuelve la segunda antinomia, no se puede resol-

ver la primera. La solución se encuentra en la doctrina de la manifestación del Absoluto en la historia del género humano. En su curso se dan dos maneras de esquematizar o producir imágenes –y, por tanto, “mundos”–: según lo sensible o según lo inteligible-moral. De ello se sigue la conformación de dos géneros humanos originarios, así como de dos épocas principales (mundo antiguo y nuevo) caracterizadas por sendas comprensiones del Estado y de la religión. La segunda época surge de la revolución que genera el cristianismo como evangelio de la libertad y de la igualdad de todo el género humano –más allá del horizonte “ciudadano” del mundo antiguo– tanto a nivel religioso como civil. Este mundo nuevo es el reino de Dios o de la razón, donde deben desaparecer finalmente toda desigualdad y coacción. Con respecto a esta exigencia el cristianismo cumple la doble función histórica de realizar y disolver el Estado: realizarlo en tanto que acaba configurándose en una religión civil que da su base educativa y nacional al derecho; disolverlo en tanto que exige ir más allá de toda particularidad nacional-estatal hacia una sociedad cosmopolita. El reino de la razón es precisamente esa constitución mundial

anticipada por el cristianismo y la labor educativo-cultural. Puede augurarse así la aniquilación de los Estados en aras de un único Estado cristiano universal internamente confederado: tal sería el sentido de la figura apocalíptica del milenio de paz y armonía sobre la tierra. ¿Mera utopía o sería verdaderamente, para Fichte, una posibilidad histórica real? El asunto queda abierto a interpretación.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Turró, Gaudio preguntó por qué considerar el reino de Dios y el Estado en términos de disolución y no de contraposición irresoluble, por qué concebir el Estado sólo de manera coactiva y qué significa la realización del reino divino (si es efectiva o un ideal inalcanzable). Oncina Coves observó la relación entre el reino de los cielos y el reino de la razón, y Rampazzo Bazzan indagó sobre la dimensión teológico-política o secularización de conceptos religiosos al estilo Spinoza, y sobre el significado del Espíritu o identificación de Jesús como *Vorbild*, mientras que en *Rechtslehre* ese lugar lo ocupa Moisés. Turró respondió que *Staatslehre* no se sitúa en una perspectiva estrictamente jurídica, sino de filosofía aplicada que gira en torno a las

condiciones de realización, y la cuestión de la utopía o realizabilidad –esto es, si el reino de Dios es más que una figura retórica– no tiene en el texto fichteano una respuesta clara, siendo quizá tal ambigüedad lo fructífero de la figura. Agregó que Fichte reelabora los elementos fácticos del cristianismo en clave secular y que las remisiones evangélicas llevan al Espíritu más allá de Jesús, es decir, al Nosotros, al plano de la manifestación, y en este aspecto el método sería ciertamente similar al de Spinoza en el *Tratado teológico-político*.

Las jornadas culminaron con la reunión de la RIEF, en la cual se trataron los temas de publicaciones, próxima acción y recuperación de la página Web. En cuanto a lo primero, surgió la posibilidad de publicar en la editorial de la Universidad de Coímbra y mediante la colección Ideas los trabajos presentados en estas jornadas, mientras que las contribuciones del anterior evento en torno de la *Doctrina de la Ciencia* de 1805 podrían ser publicadas en Barcelona. En cuanto a lo segundo, se decidió que el próximo congreso de la RIEF se realice en Valencia, en la primavera de 2019, y con el tema “Fichte y la educación”.

II Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía

RAFAEL MC NAMARA (UBA-UNA-UNLAM-EMAD)
Y **GONZALO SANTAYA** (CONICET-UBA)

El 24 y 25 de noviembre de 2016 se realizaron las *II Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Fueron dos días en los que el grupo conocido como “La deleuziana” compartió nuevamente los resultados de su investigación en torno a las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze.

Pero el asunto no se quedó en lo meramente académico. Ya desde la difusión del evento a través de redes sociales, en las semanas previas, se anunciaban unas jornadas con cierta tonalidad festiva. Es que “La deleuziana” festejaba sus diez años de vida dedicados al estu-

dio del filósofo francés. Por otra parte, coincidió con las Jornadas el lanzamiento del tercer tomo de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, dirigida por Julián Ferreyra. Esta coincidencia es literal: minutos antes del comienzo del primer grupo de ponencias llegó Cristóbal Thayer, el editor, con una caja que contenía varios ejemplares recién salidos de la imprenta. A tal punto que se recomendaba a los compradores no abrir el libro hasta el día siguiente, ya que el pegamento aún no había secado del todo.

De modo que el grupo organizador tenía más de un motivo para festejar.

La apertura de las jornadas estuvo a cargo de Julián Ferreyra, quien contó brevemente la historia del equipo de investigación y el motivo del festejo. Es que en principio puede resultar extraño que un grupo de investigación festeje su aniversario a fines de noviembre, época en la que la academia suele estar preparándose para el periodo vacacional. Pero, en efecto, Ferreyra contó que las primeras reuniones del grupo tuvieron lugar en noviembre y diciembre de 2006, debido a la insistencia de uno de sus míticos fundadores: Fernando Gallejo. Es así que el arduo (y aún inconcluso) recorrido por las páginas de *Diferencia y repetición* comenzó en pleno calor porteño.

El mismo Ferreyra fue el encargado de la primera exposición, que versó sobre uno de los maestros de Deleuze: Martial Gueroult. Ahora bien, desde el vamos resulta engañosa la influencia que este especialista en filosofía moderna pudo tener sobre el autor de *Lógica del sentido*. En efecto, si bien Gueroult es famoso por su gran obra sobre Spinoza, ésta aún no había visto la luz en la época en que Deleuze publicó *Diferencia y repetición y Spinoza y el problema de la expresión*. De modo que la influencia pasa más bien por sus estudios sobre Leibniz, Fichte y Maimon.

Es así que Ferreyra concentró su ponencia en un artículo que, a juzgar por la brevísima mención que hace Deleuze en una nota al pie, podría parecer muy secundario. Sin embargo, su estudio se revela fundamental para la comprensión del capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. Como el mismo Ferreyra comenta en la introducción a *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, esto ha sucedido con la investigación de muchas fuentes deleuzianas: al principio pueden parecer totalmente secundarias, pero muy pronto su lectura se revela esencial para desentrañar alguno de los aspectos del complejo edificio conceptual que propone el filósofo. En este caso se trata del artículo “Espace, point et vide chez Leibniz”, de Martial Gueroult, donde se esboza una taxonomía de las modalidades del espacio en Leibniz.

La importancia del artículo de Gueroult reside en su distinción de nociones que Deleuze desplegará en su propia teoría del espacio: *extensum*, *qualitas*, *extensio* y *spatium*. Más allá de las extensiones concretas de los cuerpos empíricos, de las cualidades que pueden abstraerse de ellos, y del espacio geométrico fruto de la abstracción de sus relaciones, el *spatium* se

Verónica Kretschel habló sobre las concepciones antiguas del eterno retorno según Charles Mugler



vincula en Leibniz con la idea innata del orden de los posibles. Deleuze tomará del desarrollo gueroultiano del *spatium* su carácter relacional y su vinculación con la intensidad. La experiencia es el ámbito donde lo extensivo y lo intensivo se dan como inseparables, y corresponden al análisis trascendental separarlos y no confundirlos. Lo intensivo como *spatium* refiere a un orden de puras relaciones espaciales, donde la categoría principal no es la longitud sino la *distancia*. Según Gueroult, el tipo de *punto*, como unidad mínima correspondiente a este *spatium*, no puede ser abstraído de la mera extensión geométrica: no será ni punto exacto ni infinitesimal, sino *metafísico*, es decir, punto de vista. A este respecto, podemos ya desde aquí extraer un tema que circula en la obra deleuziana y que circuló en las Jornadas: la relación entre intensidad e individuación. La intensidad (y no el sujeto) es designada siempre por un *quién* en el sistema deleuziano, y determina un rol activo/creativo esencial en la actualización de la extensión empírica.

La intervención de Ferreyra dio el puntapié inicial para el primer día, que giró en torno al tema de los “espacios intensivos”. Los trabajos agrupados en

este eje hicieron foco en fuentes correspondientes al capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. Otra fuente aparentemente muy marginal, mencionada por Deleuze al final de una nota al pie, es un artículo de Alexis Meinong que sólo tuvo alguna notoriedad por haber llamado la atención de Bertrand Russell. Ese artículo, de hecho, no ha sido traducido. Sólo contamos con la versión original en alemán. Desentrañar la relación de la teoría deleuziana de la intensidad con el pensamiento de Meinong estuvo a cargo de Andrés Osswald. El expositor desplegó con solvencia no sólo el desarrollo meinongiano implícito en las formulaciones deleuzianas, sino también una serie de discusiones con la psicología experimental implícitas en el propio texto de Meinong, publicado en 1896. Meinong se instala en el debate sobre el significado de la ley de Weber-Fechner, surgida en el campo de una naciente psicología positivista de la percepción, y que afirma la proporcionalidad entre la percepción de un estímulo y la magnitud del mismo, una vez superado un cierto umbral de discernibilidad. La intervención de Meinong es significativa para Deleuze por su aporte referido al concepto de *distancia* (uno de los protagonistas conceptuales de las Jornadas) y su vínculo con



Andrés Osswald trazó los vínculos entre Deleuze y Meinong

la intensidad. La percepción del estímulo no puede descomponerse en unidades homogéneas. La homogeneidad del trecho espacial como longitud extensiva no debe confundirse con la heterogeneidad de la distancia, magnitud intensiva envuelta en toda percepción actual, como su elemento vivificante.

El resto del eje “espacios intensivos” estuvo ocupado por el que quizás sea uno de los aspectos de la obra deleuziana menos transitados: su utilización de las llamadas “ciencias duras”. En esta línea, Gonzalo Santaya ofreció una interpretación del uso que Deleuze hace de una corriente poco conocida del pensamiento matemático del siglo XX, con extrañas conexiones místicas: el intuicionismo matemático. Su principal exponente, L. E. J. Brouwer,

combatió las concepciones logicistas y formalistas de la matemática del siglo XX, defendiendo la primacía de la construcción intuitiva de los objetos matemáticos, antes que la demostración por el absurdo. La intervención de Santaya se centró en el concepto de *continuidad*, y la relación de *distancia* entre números (descrita por el intuicionismo como diferencia positiva) para la construcción del espacio geométrico y el continuo numérico matemático.

Por su parte, Rafael Mc Namara introdujo al público la obra “tan importante y tan poco conocida” (en palabras que el propio Deleuze le dedica en *Diferencia y repetición*) de Jacques Paliard. Si bien se trata de un filósofo, el libro que interesa a Deleuze se presenta como una búsqueda psicológica, que tiene tanto de especulativa como de experimental. El autor la llama “óptica psicológica”, y resulta fundamental para comprender dos conceptos centrales de la teoría deleuziana de la intensidad. Se trata de las nociones de *profundidad* y *distancia*. El corte del vínculo práctico con el mundo permite el afloramiento de la contemplación, la cual revela el pensamiento implícito en la percepción que recorre las distancias y las sintetiza en la recapitulación del recorrido.

Cerrando al mismo tiempo esta sección de espacios intensivos científicos y el primer día de las jornadas, María de los Ángeles Ruiz y Sebastián Amarilla introdujeron la lectura de Albert Dalcq. Se trata de un embriólogo que no sólo influyó a Deleuze a partir de su teoría del huevo como campo de individuación, sino que también es una fuente importante en el pensamiento de Gilbert Simondon. La importancia de la lectura deleuziana de Dalcq reside en su extracción de conceptos para describir la creación dinámica de la intensidad, que tiene mucho de embriológica. A partir de un campo de continuidad al interior del cual se reparten potenciales, asistimos a fenómenos de invaginación o plegamiento, crecimiento, división y diferenciación celular. Cuando Deleuze afirma que el mundo entero es un huevo, nunca lo hará en sentido extensivo (como Cristóbal Colón), sino en virtud de este potencial genético y dinámico, propiamente intensivo, que el embrión manifiesta en su desarrollo.

El segundo día contó con abordajes más específicamente filosóficos. Comenzó con dos intervenciones acerca del concepto de Eterno Retorno, a cargo de Verónica Kretschel y Matías

Soich, quienes trataron, respectivamente, sus visiones griegas y nietzscheanas. La exposición de Kretschel se centró en el libro de Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque*, en el cual Deleuze se basa para afirmar que la concepción de los antiguos sobre el Eterno Retorno era sólo aproximativa y parcial, por estar basada en criterios extensivos. De la concepción física de los jónicos (Anaximandro y Empédocles), a la astronómica de los pitagóricos, Mugler se detiene en la evolución conceptual por la cual los problemas suscitados por la doctrina del Eterno Retorno fueron causa del abandono de la misma, en favor de una teoría de la pluralidad de los mundos.

Quien propone un auténtico concepto del Eterno Retorno es, según Deleuze, Nietzsche, y en particular desde la interpretación que Pierre Klossowski ofrece del mismo. La coherencia superior del Eterno Retorno exige el sacrificio de la coherencia del Yo: la elevada tonalidad afectiva del alma que vivencia el Eterno Retorno es aquella que es capaz de olvidarlo (condición necesaria para que éste se repita). El olvido debe ser entonces querido, la pérdida de la conciencia actual buscada, para dar lugar a la experiencia del

retorno y su tonalidad afectiva que, por supuesto, se identifica con la experiencia trascendental de la intensidad. Esta experiencia salvaje es narrada por Klossowski en su novela *El Baphomet*, compleja obra literaria que Matías Soich sintetizó con gracia y destreza, y donde las almas, como puros soplos, pierden su individualidad en un mundo de permanentes transfiguraciones, intencionalidades transparentes, erotismo y absurdo. El desafío ético que Klossowski nos propone es alcanzar el oscuro sentimiento implícito de una experiencia de la intensidad y sus fluctuaciones, imposible de asir bajo conceptos representativos.

En un segundo bloque, las ponencias de Anabella Schoenle y Pablo Pachilla formaron la sección “trascendentalidades”, en torno a las obras de Louis Lavelle y Kant respectivamente. Schoenle expuso las nociones de este poco conocido metafísico francés, a la vez espiritualista y existencialista. Existencia, Ser y Realidad son las nociones en torno a las cuales Lavelle clasifica el conjunto de la filosofía, las tres interrelacionadas por relaciones de participación. Es en particular la última de ellas la que interesa a Deleuze, a raíz de su vín-

culo con la noción de cualidad. Subsumiendo al Ser y la Existencia, la Realidad engloba la cualidad como aquello a lo que toda pregunta del tipo “¿Qué es...?” remite. La cualidad es esa fuerza de lo real vuelta hacia la cosa, mientras que la sensación es la que está vuelta hacia el yo. El esfuerzo de Schoenle se dirigió a mostrar cómo estas nociones metafísicas algo desgastadas pueden considerarse desde un punto de vista actual, a partir de la noción de participación como práctica de transformación de lo real mediante la política.

Pachilla se dedicó a un análisis del concepto de univocidad en Kant y en Deleuze. Llevando a cabo un interesante análisis etimológico del término alemán *Einstimmung*, a la vez musical (concordancia, armonía) y político (unanimidad), Pachilla mostró cómo la univocidad en Kant supone una equivocidad de base: la pluralidad de categorías, que diversifican los predicados de la objetividad, cuya fuente última se halla en la apercepción trascendental. La equivocidad no se da entonces sólo al interior del sujeto, sino hacia su exterior, la cosa en sí, como aquello inalcanzable por la determinación categorial. La univocidad deleuziana, en

cambio, se basa en el Eterno Retorno, según la expresión “retornar es el ser del devenir”. Panchilla argumentó que en Deleuze lo que no deviene no es, y lo que es, es en tanto deviene. Si el ser es diferencia, sólo llega a ser en el tiempo: debe llegar a ser, y sólo llega a ser repitiéndose.

Solange Heffesse propuso una exploración en torno a las nociones blanchotianas de “afuera” y “doble muerte”, como fuente para pensar el problema deleuziano de la individuación intensiva. Según Blanchot, la relación autor/obra guarda un nexo profundo con la de hombre/muerte. Las dos caras de la muerte, personal e impersonal, se prolongan, en el sistema deleuziano, hacia las nociones de entropía (plano empírico) e intensidad (plano trascendental). La muerte impersonal, en tanto profundidad vacía del más allá, del afuera, de lo que no tiene

relación conmigo, es testimonio para Heffesse de una ontología “monstruosa” en *Diferencia y repetición*. Contra aquellos que sólo centran su lectura en una apología de las pasiones alegres y una ética de la afirmación que en ocasiones acaba siendo una afirmación débil e ingenua, la lectura conjunta de Blanchot y Deleuze agrega matices que llevan a pensar que la “alegría” deleuziana quizás no sea comprensible si se la aísla de algunas experiencias más “oscuras”.

Por último, cerrando las jornadas, Santiago Lo Vuolo ofreció un movimiento que por primera vez (al menos en sus intervenciones públicas) saca a La deleuziana de *Diferencia y repetición* y la sumerge en el barroco edificio de *Mil mesetas*. En esta oportunidad, a partir de la filosofía del lenguaje del círculo de Bajtín como fuente para pensar la noción de *agenciamiento*

colectivo de enunciación. La intervención de Lo Vuolo nos llevó entonces al análisis del discurso desde una perspectiva social: el lenguaje es inseparable de las fuerzas sociales de dominación y resistencia que atraviesan y configuran el cuerpo de una sociedad. A partir de este eje, la exposición versó sobre las características de la pragmática deleuzo-guattariana, basada en la categoría de *consigna* como unidad mínima del lenguaje. La distinción entre discurso directo (transmisión lineal de la palabra) y discurso indirecto libre (mezcla de voces entre la palabra del narrador y la reportada) sirvió a Lo Vuolo para caracterizar esta dimensión de carácter multiplano del lenguaje, donde las fuerzas sociales se plasman y entremezclan con los sistemas lingüísticos.

Una de las particularidades de las jornadas, además del clima festivo (que en algunas intervenciones tuvo momentos directamente humorísticos), es la utilización, por parte de todos sus integrantes, de dispositivos visuales. Entre las apuestas explícitas del grupo se encuentra el intento por dinamizar los modos de exposición filosófica. Es así que todas las ponencias, en distintos niveles

de complejidad, hicieron uso de la herramienta del *power point*, utilizando tanto cuadros que permitían seguir con mayor fluidez el contenido por momentos extremadamente técnico de algunas intervenciones, como imágenes ilustrativas, animaciones, fotografías de los autores, gráficos, etc.

Merece un párrafo aparte la participación del público. No sólo por la cantidad de gente que se acercó al aula 257, que fue considerable durante los dos días, sino también la calidad de las intervenciones, que generaron interesantes debates al final de cada ponencia y llegaron a producir nuevas reverberancias entre los conceptos deleuzianos y los de sus fuentes, como así también entre distintos momentos de la vasta obra del filósofo. Las jornadas dieron muestra una vez más, por lo tanto, de la vitalidad creciente de los estudios deleuzianos no sólo a nivel internacional sino sobre todo a nivel local. La presencia de numerosos estudiantes de filosofía, tanto argentinos como de otros países sudamericanos, sugieren un futuro promisorio para este campo de la filosofía contemporánea en Latinoamérica.

Matías Soich reconstruyó la experiencia salvaje de *El Baphomet*, de Klossowski



Jornadas de antropología kantiana

MELINA ALEXIA VARNAVOGLOU (UNSAM)

A fin del año pasado, los días 15 y 16 de diciembre se realizaron las Jornadas de antropología kantiana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es la primera vez que tiene lugar en Argentina una actividad destinada exclusivamente a compartir las investigaciones en torno a esta... ¿parte? ¿disciplina? ¿área? de la filosofía kantiana. Este intercambio suscitó enriquecedores y desafiantes propuestas para incorporar

los aportes y enfoques que las *Lecciones de Antropología* presentan para el *corpus* kantiano y sus problemas.

Kant impartió *Lecciones de Antropología* en la Universidad Albertina de Königsberg todos los semestres de invierno desde el año 1772 hasta los primeros años de la década de los 90, es decir a lo largo de gran parte de su carrera filosófica. El sostenido interés de Kant por dar este curso da que pensar sobre el peso que el mismo podría

ocupar en su pensamiento. Partamos de la base de que las *Lecciones* representan en sí mismas un problema no sólo desde el punto de vista del acceso que tenemos a ellas (las ediciones consisten en las anotaciones de los alumnos de Kant), sino además un problema epistemológico: ¿Cómo estudiarlas?, ¿como parte de la filosofía práctica o de la filosofía teórica de Kant?, ¿desde un análisis empírico o desde uno trascendental? (y antes de esto, como se ha debatido fuertemente: ¿hemos de considerarlas filosóficas?) ¿Constituyen materiales propedéuticos para la elaboración de las *Críticas* o están guiados bajo un interés por completo diferente a ellas? ¿Son acaso la propuesta

pedagógica de temas que desarrolla paralelamente en su obra publicada? Ninguna respuesta a estas preguntas podría ser totalizadora. En las *Lecciones* aparecen términos, tesis e hipótesis que son constantemente reformuladas en la obra crítica de Kant como asimismo descripciones y notaciones que parecieran no tener ninguna vinculación, o hasta pueden resultar contradictorias con el tratamiento crítico que reciben en otros contextos. Además, al ser publicada póstumamente, y a partir de las anotaciones de sus alumnos, esta obra contiene ya varias cadenas de recepción. Este hecho, si bien nos obliga a tomar mayores precauciones metodológicas sobre la fuente,

Monique Hulshof problematizó el lugar de la mujer en la filosofía del derecho de Kant. A su derecha, Luciana Martínez



Mario Caimi, traductor de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant. A su izquierda, Natalia Lerussi



puede contribuir a su vez al estudio del contexto intelectual y el grado de influencia que Kant ejerció como “docente filósofo”. Como ha sostenido Manuel Sánchez Rodríguez, conferencista invitado a las Jornadas, en el estudio preliminar a su traducción de las *Lecciones*: “podemos admitir provisionalmente la existencia de una «doble vida» del profesor de Königsberg, pues éste consideraba que el mismo conocimiento que había de ser defendido frente a los eruditos en áridos tratados escolásticos también tenía que ser presentado, comunicado y enseñado de un modo popular, con el objeto de extenderlo y aplicarlo en la sociedad” (“Estudio Preliminar”, en Kant, Immanuel, *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*, Granada, Comares, 2015, p. XVIII).

La organización del evento estuvo a cargo del Proyecto de Reconocimiento Institucional de Investigadores Graduados (PRIG) coordinado por Natalia Lerussi e integrado por estudiantes y graduados de la carrera de filosofía (Natalia Albizu, Javier Echarri, Luciana Martínez, Pablo Moscón, Gonzalo Santaya y Melina Varnavoglou) dedicado al estudio de la antropología, la estética y

la teleología en Kant. Las mismas obtuvieron el apoyo de la Secretaría de Posgrado de la FFyL (UBA) y la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF) y contaron con la participación de investigadores y docentes de distintas universidades del país y, a nivel internacional, de México, Brasil y España. En esta crónica haremos un recorrido por los ejes y temas de las producciones que se expusieron a modo de registro, y al finalizar haremos algunas observaciones con el deseo de que los debates abiertos en las Jornadas sean retomados prontamente.

La conferencia inaugural estuvo a cargo de Ileana Beade y versó en torno a dos conceptos que estuvieron presentes a lo largo de gran parte de las Jornadas: “Ingenio y juicio en las *Lecciones de Antropología* de Kant”. ¿Cuándo hablamos de genio, cuándo de ingenio? ¿Las invenciones científicas requieren genialidad o sólo existe para Kant genio en el caso del arte? ¿Y qué hay de la filosofía? En esta conferencia la investigadora recorrió las formulaciones en la *Critica de la Facultad de Juzgar* dedicadas a esta distinción y los apartados de las *Lecciones de Antropología* dedicados al genio y el ingenio para elucidar cuál

es el rol que ocupa para Kant el genio en el proceso de indagación filosófica, evaluando los alcances y límites del mismo. En esta misma línea discurrió la ponencia de Luciana Martínez, presentada en el primer panel de la tarde en torno a la doctrina del genio en la década de los 80's. La investigadora, que viene rastreando ya la cuestión del genio en otras partes de la obra kantiana, en este trabajo se dedicó a hacerlo desde una fuente poco estudiada: un texto del filósofo escocés Alexander Gerard, titulado “On Genie” que es mencionado por Kant sucesivamente en las *Lecciones de Antropología* y que Kant por lo general elogia, aunque a veces, en el contexto de la discusión sobre si el genio constituye o no una facultad, también critica. Analizando las tesis de Gerard y las que sostiene Kant durante ese período de las *Lecciones*, este aporte profundiza aún más sobre cuál es la caracterización del genio para Kant. Otra comunicación que indagó el tema del genio fue la de Javier Echarri, pero desde la cuestión de la educación. Preguntándose: “¿qué se educa en el genio?”, Echarri intentó establecer que, si bien según Kant el genio no puede enseñarse ni aprenderse, para que sus producciones logren la requerida

comunicabilidad (*sensus communis*) de las ideas estéticas, es decir, para que sean geniales y no acaso una “invención” producto de la mera fantasía que resulte intransmisible, es preciso que el genio eduque su gusto. Esta discusión se enmarca en torno a la diferencia de Kant con las posturas irracionistas del genio del *Sturm und Drang* y, por otro lado, con la tendencia escolástica según la cual el genio puede ser educado “escolarmente”. De entre todas las bellas artes, es decir, de las artes de genio, la que ocupa para Kant “el primer puesto” y que requiere “más genio” es la poesía. Melina Varnavoglou, en su comunicación “El rayo en la garra: símbolo y poesía en las *Lecciones de Antropología*”, se propuso indagar las razones de esta valoración, estudiando las observaciones que Kant realiza en las *Lecciones de Antropología* sobre los poetas, la facultad creativa y el uso de los signos y de los símbolos para ampliar la comprensión del tratamiento crítico de esta cuestión en el párrafo 59 de la *Critica de la Facultad de Juzgar* “La belleza como símbolo de la moralidad”. Sostuvo que si la poesía logra desempeñar máximamente el valor estético del arte para Kant es debido a su capacidad simbólica, en tanto el símbolo es una

exposición que permite “sensibilizar ideas de la razón”.

Luego del primer receso del primer día, las ponencias de la tarde estuvieron dedicadas a temas diversos. Primero, Pablo Moscón expuso un trabajo donde sostuvo la existencia de una rehabilitación de la “apariencia ilusoria sensible” en el contexto de la *Antropología en sentido pragmático*. Este concepto, si bien es descartado como inválido en el contexto del conocimiento de la naturaleza como una representación falsa, en aras de la interacción

Manuel Sánchez Rodríguez, traductor de las *Lecciones de antropología* de Kant



social tendría un uso válido, en tanto sería una representación útil para propender a otros hombres a adoptar la moralidad. Esta comunicación generó debates sobre si ese uso de la apariencia ilusoria en el comportamiento no alteraría la autonomía de la moral, y sobre el carácter inmoral de la mentira. En segundo lugar, Sandra Palermo abordó en su ponencia la cuestión del “entendimiento intuitivo”. Esta curiosa figura aparece con plena definición en el parágrafo 76 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, pero ha tenido diferentes formulaciones en otros textos de la obra kantiana previa. Palermo las analizó con el fin de entender el rol sistemático de este tipo de entendimiento que tensa los límites del conocimiento discursivo y que según ella “pone en evidencia la no unicidad de nuestro entender”. Por último, y como una de las exposiciones más atípicas de las Jornadas, el investigador de la Universidad Iberoamericana de México Carlos Mendiola Mejía dedicó su trabajo a un tema al que, si bien marginal en la literatura kantiana, el filósofo recurre con insistencia en las *Lecciones de Antropología*: la Fisonomía. Esta práctica, muy difundida en la época de Kant, y que consiste básicamente en determinar (y

predecir) comportamientos a partir de los rasgos de la cara, no constituía para Kant una ciencia, pero sí recomendaba su ejercicio. En el contexto del aumento de los controles policiales y el uso de microseñales y otros métodos para “prevención del delito” en México, el expositor se preguntó sobre la razón de la relevancia que aún sigue teniendo este tema.

Cerca de las 7 de la tarde y luego de un café, contamos para el cierre del día con la segunda conferencia de las *Jornadas* a cargo del Doctor Mario Caimi. El aula se colmó de estudiantes y colegas para escuchar al profesor. Antes de comenzar, agradeció a los demás expositores porque varios de los temas que tocaron individualmente y con mayor desarrollo aparecerían en su exposición. Y es que la conferencia giró en torno a un tema estructurante en las *Lecciones de Antropología*: el concepto de imaginación. Recorriendo las diferentes ediciones, la manera en que es presentado este concepto cobra por momentos intrincadas y hasta confusas subdivisiones y reformulaciones que el profesor Caimi sistematizó con claridad. En su exposición también se hizo hincapié en advertir las diferencias que el concepto

antropológico de imaginación tiene con respecto al concepto transcendental de imaginación presentado en la *Crítica de la razón pura*. En la ronda de preguntas se dio un debate fructífero sobre este último punto y en general sobre el rol de la imaginación en la producción de conocimientos. En una de sus respuestas Caimi afirmó: “la imaginación es parte de la razón, es razón”.

El segundo día de las *Jornadas* comenzó con la conferencia de la investigadora brasilera de UNICAMP, Monique Hulshof, en torno a un tema tan poco estudiado como necesario: el lugar de la mujer en la teoría jurídica de Kant. A contramano de las lecturas que intentan defender las posiciones sexistas de Kant contextualizándolas en su época, Hulshof sostiene que según Kant las mujeres no son consideradas ciudadanas en sentido pleno ni autónomas en la esfera política, presentando así una posición regresiva respecto a sus contemporáneos, como Hamann y Von Hippel, quienes sostenían ya la igualdad civil de hombres y mujeres. Esta comunicación suscitó un buen nivel de debate y una reflexión sobre cómo deberíamos proceder a la hora de analizar tesis que contienen posiciones que

son ideológicamente reaccionarias en torno a cuestiones de género y de raza.

Luego del almuerzo, la primera mesa de la tarde estuvo dedicada a las lecturas contemporáneas de las *Lecciones de Antropología* de Kant. En la primera ponencia cuyo título retoma una llamativa frase de Kant “El mundo parece un gran manicomio”, Gonzalo Santaya introdujo la crítica deleuziana a las filosofías que mantienen una “imagen dogmática del pensamiento”. Tal crítica es también atribuida a Kant por defender según Deleuze una “recta naturaleza del pensar”. Analizando el desarrollo que Kant dedica en las *Lecciones* al tema de la locura y hasta llegando a reconocerla como parte del pensamiento, Santaya se preguntó si la crítica de Deleuze seguiría teniendo fundamento. Luego de esta comunicación, siguió la de Miguel Savranksy, la cual se basó en la lectura foucaultiana que coloca a Kant en el momento de fundación de la *episteme* moderna. La misma indagó en torno al lugar que ocupa la antropología y, principalmente, las relaciones entre crítica y antropología en la obra kantiana, tratando de dar cuenta de cuál es para Foucault la lección de Kant que hemos olvidado y que

hace tan necesario una reactivación crítica del pensamiento que ayude a despertarnos del sueño antropológico.

Volviendo del penúltimo receso del encuentro, la segunda mesa contó con las ponencias de la investigadora invitada de la UNAM, Julia Muñoz, del estudiante Manuel Tangorra, y de Natalia Lerussi. La primera, titulada “¿Consideró Kant condiciones intersubjetivas de conocimiento?” instaló un debate epistemológico de gran importancia: sobre si, a la luz del primer libro de la *Antropología en sentido pragmático* se debe rechazar la idea de la autosuficiencia de las condiciones *a priori*, pues harían falta, a su vez, condiciones intersubjetivas. Paso a paso, la investigadora defendió que estas condiciones son igualmente relevantes para la constitución del conocimiento objetivo y, por lo tanto, para la legitimidad de nuestro conocimiento. La segunda ponencia giró en torno a la relación entre los conceptos de “sabiduría” y “utilidad” en las *Lecciones de Antropología*. El expositor intentó definir el concepto de sabiduría mostrando su importancia para la constitución de la unidad arquitectónica de la razón y su relación con la noción kantiana de prudencia. Por último,

Lerussi dedicó su comunicación al tema de la “sociabilidad humana”, donde se buscó ofrecer una nueva prueba contra la lectura que se acostumbra hacer de la concepción kantiana de la naturaleza humana en los términos de una “antropología negativa”, y por la cual nuestro único modo de ser sociables es insociable y competitivo.

El cierre de las Jornadas estuvo a cargo del profesor de la Universidad de Granada, Manuel Sánchez Rodríguez, quien tradujo, como se señaló arriba, algunos fragmentos de las *Lecciones de Antropología*, y cuya área de estudio es principalmente la de la crítica del gusto y el juicio estético en la obra kantiana. Su exposición se propuso desarrollar los diferentes sentidos de “crítica del gusto” que podemos encontrar en Kant. En las *Lecciones de Antropología* abundan las declaraciones, críticas, reseñas de obras artísticas, juicios y valoraciones sobre pintores o escritores, que Kant realiza sin establecer como fundamento soporte un armazón teórico trascendental, es decir, sin ejercer una crítica filosófica del gusto. La razón de por qué en las *Lecciones* no aparece una crítica del gusto no se debe a que el filósofo aun no contara con tal exposición, ya que du-

rante las lecciones coincidentes con la elaboración de la *Crítica del Juicio*, cuando ya tiene dicha exposición a disposición, tampoco las incorpora. Según Sánchez Rodríguez la razón de esto es que en sus lecciones Kant no pretende defender una crítica filosófica del gusto, sino ejercitarse propiamente como *crítico del gusto*, es decir como crítico de los objetos bellos y los productos del arte bello.

Luego del debate sobre esta última exposición se dieron por finalizadas las Jornadas. Encuentros como estos, dedicados a tratar materiales considerados “periféricos” dentro de la obra de los filósofos, creo que ayudan a desenquilar la mirada y a detener la inercia investigativa en la que, a veces, podemos caer al basar hipótesis sólo según el canon y la cronología. Como sucede con las *Lecciones de Antropología*, en ellas se cristaliza un interés epistémico y un fin filosófico diverso del que guía la obra publicada de Kant. Esto da cuenta de que en el ejercicio filosófico de Kant no está presente sólo la tarea especulativa del análisis de conceptos, sino también la de poder confrontar esos conocimientos con el saber “mundano” y volverlos útiles a los seres humanos, de hacer de ellos una *praxis* crítica y transformadora.

Pensando en zigzag

MICAELA SZEFTTEL



Reseña de Osswald, Andrés Miguel, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016, 258 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2017 – Aceptada el 20 de marzo de 2017

Hasta ahora el libro sólo se distribuye en España, pero se espera que a la brevedad también esté disponible en las librerías especializadas de nuestro país.

Es muy posible que todo aquel que se haya iniciado en el estudio de los análisis husserlianos de la pasividad sintiera en algún momento que transitaba un camino denso e irregular. Los motivos de esto son diversos. Quizá se deba, en primer lugar, a que la recepción de estos análisis es más bien tardía y, por lo tanto, entran en tensión inmediata con la filosofía de Edmund Husserl más difundida hasta entonces y cercana al ideal moderno de subjetividad, que entendía al sujeto como un yo atento y capaz de dirigir su conciencia a voluntad. En efecto, son escasas las ocasiones en las que Husserl se refiere a la pasividad en la obra que publica en vida. En las *Leciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *Experiencia y juicio* y *Meditaciones cartesianas* apenas pueden encontrarse algunas menciones, pero en 1966, con la edición del tomo XI de la *Husserliana* (serie editorial que reúne los textos de Husserl publicados en vida y póstumamente), *Analysen zur passiven Synthesis*, la recepción de la temática tomó forma y habilitó una producción sistemática sobre ella. Pero la historia se complejizó cuando salieron a la luz hace poco más de una década las investigaciones que Husserl emprendió alrededor de los años treinta y que complementan los estudios sobre el presente viviente que se pueden encontrar en los *Manuscritos de Bernau*. En segundo lugar, el gran desafío al que nos enfrentamos al momento de analizar la pasividad es poder dar cuenta de la multiplicidad de niveles que se encadenan unos tras otro sin caer en la tentación de pensarlos como discontinuidades o saltos. En tercer lugar, las características mismas del objeto de estudio en cuestión resultan, a primera vista, problemáticas. Lejos de la mirada atenta del sujeto que constituye el mundo y se constituye a sí mismo con un carácter propio, los procesos pasivos son inasequi-

bles para el lenguaje del yo y exigen, por lo tanto, una reconfiguración constante del léxico husserliano y no husserliano.

Ante este escenario ciertamente complejo, el libro del argentino Andrés Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, funciona como una guía invaluable. El autor se demora en una caracterización precisa de las distintas esferas de la pasividad, permitiendo así sortear las dificultades mencionadas. Simultáneamente, en el libro se abordan las principales discusiones que rondan la problemática: desde el tradicional debate en torno a los niveles de la conciencia temporal hasta la discusión más contemporánea sobre las condiciones de la afección, Osswald se introduce en los vaivenes de la crítica fenomenológica y encuentra su propio lugar en ella. Por ese motivo, no sólo aquel que únicamente se ha acercado al Husserl más difundido, sino también aquel que recién llega a la fenomenología en general encontrará en la *opera prima* de Osswald una lectura simple pero profunda e, incluso, un punto de apoyo firme para futuras indagaciones. Estas características, sumadas al amplio conocimiento que demuestra el autor de la obra husserliana, fueron seguramente los motivos por los cuales la Pontificia Universidad Católica de Chile haya decidido otorgarle al filósofo argentino un subsidio para la publicación de su tesis doctoral que, reeditada en 2016, es el contenido principal del libro que aquí se reseña. Es para resaltar, además, que no existe en el mundo hispanoparlante una obra dedicada exclusivamente a la problemática de la pasividad y que, además, sólo en algunos casos se logra transmitir de manera acabada las investigaciones que llenan las páginas de las obras husserlianas no traducidas al castellano, como los manuscritos de Bernau y los de los años treinta. Por nuestra parte,

entonces, intentaremos ofrecer una escueta muestra y una interpretación del libro en cuestión, procurando respetar el espíritu claro y directo del autor.

La pasividad en perspectiva

El primer capítulo del libro presenta las principales coordenadas que deben considerarse para comprender qué es la pasividad y cómo es su relación con la actividad. En un primer plano, Osswald se refiere a la pasividad en el marco del método genético, el cual permite poner de relieve cómo "la conciencia se determina a sí misma en virtud de su propia experiencia" (p. 39). Con la pregunta por la génesis de los procesos subjetivos, formulada explícitamente por primera vez alrededor del año 1918, se abandona la concepción característica de *Ideas I*, donde el yo era concebido como un polo puro y vacío de actos y se reemplaza por otra que entiende al sujeto en su devenir y dotado de una historia trascendental, que funciona, a su vez, como condición de los actos constituyentes de objetividades. No obstante, el autor advierte que no toda síntesis pasiva necesita para su explicitación de una perspectiva genética. Por ejemplo, en el caso de la síntesis del tiempo no se describe el devenir concreto del yo sino la estructura formal de la conciencia. En un segundo plano, la pasividad descubierta configura la actividad pero no se distingue absolutamente de ella. El motivo de esto es que la pasividad no se identifica, como lo había concebido Kant, con el operar de una facultad meramente receptiva, a saber, la sensibilidad, sino que es el sitio para la síntesis de unidades pre-objetivas. Sin embargo, Osswald resalta, junto a Iso Kern en su ya clásico libro *Husserl und Kant*, que la relación entre estas dos filosofías es menos de oposición que de profundiza-

ción, en la medida en que Husserl habría comprendido que el concepto kantiano de imaginación productiva aludía a una facultad tanto sensible como intelectual y que, por lo tanto, hacía posible pensar una gradualidad entre ambos niveles, cuyas primeras expresiones pueden rastrearse en la conciencia de horizonte y en la síntesis temporal. Justamente esta última es el tema del siguiente capítulo.

La síntesis temporal, afirma Osswald, constituye "el nivel más fundamental de la vida pasiva en particular y, por extensión, de la vida de la conciencia, en general" (p. 24). En el segundo capítulo, el más extenso y quizás el más complejo del libro, el autor repasa brevemente los vaivenes editoriales de la obra husserliana sobre el tiempo. Esta introducción es imprescindible, pues contextualiza los sucesivos intentos de Husserl por aclarar el fenómeno del tiempo y de la duración y los pone en relación con el método y los intereses teóricos preponderantes en cada etapa. El autor aborda los tres volúmenes de la *Husserliana* sobre el tema: *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* (Husserliana X), que reúne textos producidos entre los años 1893 y 1917; los llamados *Manuscritos de Bernau* (Husserliana XXXIII), cuyo contenido data de los años 1917 y 1918; y los llamados *Manuscritos del Grupo C* (Hua. Materialen VIII), que son productos del trabajo que Husserl emprende entre los años 1929 y 1934. El conocimiento exhaustivo de los textos que demuestra Osswald le permite poner en perspectiva histórica los problemas filosóficos que el mismo Husserl y sus intérpretes subrayaron y contribuyeron, de este modo, con una visión completa y original acerca del tópico del tiempo.

Osswald presenta la modificación que sufre, en el marco de los análisis del tiempo, el esquema "aprehensión-contenido de

aprehensión", desarrollado por Husserl en *Investigaciones lógicas*. Este esquema definía todo acto intencional como la interpretación por parte de la conciencia de un material o dato de sensación inmanente. Entre otros problemas, la aplicación irrestricta de este modelo provocaría el regreso al infinito de una conciencia temporal objetivante, en la medida en que la unificación e identidad de un objeto trascendente se refiere a los actos constituyentes, que a la vez tienen una duración, cuyos momentos deben ser sintetizados por otra conciencia objetivante que se encargue de ello, y así eternamente. La solución a este regreso al infinito puede rastrearse en los primeros intentos de Husserl por postular una conciencia absoluta, que no solo carezca de una función objetivante sino que también sea absolutamente ajena al flujo temporal. Por ello, Osswald resalta que "las fases del curso absoluto forman una estructura fija y co-actual, de manera que retención, impresión y protensión son la fuente atemporal de toda temporalización" (p. 70). Sin embargo, el autor argentino encuentra esta solución insuficiente, ya que conduce igualmente a un regreso al infinito; esta vez, signado por la duplicidad de la instancia de auto-percatación, que supone una distancia entre la conciencia que ha de devenir consciente y la conciencia para la cual esta primera conciencia se hace consciente. Por lo tanto, si no se especifica exactamente (o lo más exactamente posible) cómo funciona la conciencia absoluta del tiempo no sólo no se vencerá el fantasma del regreso al infinito sino que tampoco se comprenderá cómo es posible que los contenidos se reconozcan como propios, tanto en el momento actual como una vez que pasaron, es decir, como retenidos.

En este contexto, resulta especialmente interesante la elucidación del debate protago-

nizado por algunos de los intérpretes más importantes de Husserl (particularmente de su teoría del tiempo). Ante la interpretación estándar de Robert Sokolowski y John B. Brough, que defiende la separación de la conciencia temporal en tres niveles (el tiempo objetivo, las vivencias unificadas en el tiempo inmanente y la conciencia absoluta), Osswald se inclina parcialmente por la del fenomenólogo danés Dan Zahavi, quien reduce los estratos de la conciencia a dos. Es decir, mientras que en la versión estándar las unidades inmanentes son constituidas por la conciencia absoluta, en la de Zahavi, la conciencia absoluta no es “una instancia separada y ajena al acto sino el nombre que recibe la propiedad del acto de manifestarse a sí mismo” (p. 81). Esta estrategia logra anular el peligro de la objetivación de los actos del segundo nivel y habilita la posibilidad de distinguir entre dos tipos de manifestación: la propia de la conciencia, caracterizada por la ausencia de una distancia intencional, y la propia de los objetos del mundo, caracterizada por una distancia entre el polo noemático y el noético. Esta exégesis, inspirada, por otra parte, en la fenomenología inmanente de Michel Henry, lleva además a postular la primordialidad de la función de auto-percatación de la intencionalidad longitudinal. Lo novedoso del planteo de Osswald radica justamente allí: no sólo distingue, como se hace habitualmente, una intencionalidad trasversal –dirigida a los contenidos presentes, pasados y futuros– de una intencionalidad longitudinal, que se dirige hacia el propio curso de conciencia, sino que además jerarquiza las funciones de ésta. La conciencia puede percibir sus retenciones como propias y, en consecuencia, sintetizar un curso unitario si y sólo si cada una de las vivencias retenidas es vivenciada en su fase actual como propia, de lo cual se encarga precisamente la función de auto-percatación.

Ahora bien, las condiciones bajo las cuales tiene lugar la auto-percatación quedan en gran medida inconclusas en la obra husserliana. Por lo tanto, Osswald se refiere a la filosofía de Jacques Derrida y a la posterior reinterpretación de Rudolf Bernet y halla en ellas posibles herramientas para intentar suplir el vacío que dejó Husserl. El intento de aquellos autores consistió en negar la existencia puntual del presente, provocando que su manifestación pueda ser únicamente “post-factual”, es decir, que dependa de la mirada retroactiva de la conciencia. Este planteamiento anula el problema en torno a la auto-manifestación del presente, ya que, desde el principio, hace de éste un contenido inconsciente. Osswald, valiéndose de un apoyo textual ineludible, desarma astutamente este intento de hacer inconsciente al momento impresional y recurre a las indicaciones presentes en los escritos de la etapa de Bernau y a los textos sobre el tiempo de los años treinta. En Bernau, Husserl había concebido, por primera vez, la reducción al presente viviente y la idea de un nivel del yo, denominado “proto-yo”, que es ajeno al fluir temporal. De él surgen los actos pero él no se identifica con ellos. Posteriormente, en los años treinta, este problema se vincula específicamente con el núcleo del presente viviente, un núcleo que no pasa y que, en esa “eternidad”, hace posible la auto-manifestación. En síntesis, el yo operante que vive en el presente viviente se asemeja al río heraclíteo: “puede ser calificado, a la vez, como permanente, en referencia a la función de auto-manifestación que se mantiene constante, y como fluyente, en tanto en él se da un contenido siempre cambiante” (p. 102).

Sobre la forma abstracta de la síntesis temporal, que “borra las diferencias y aplana las intensidades” (p. 109), se monta la operación de las síntesis asociativas, que

explican el contenido material y afectivo de las vivencias en su modo más general. Esto ocurre en el tercer capítulo titulado “La asociación”. Por un lado, el tiempo es la condición de que algo dure pero es incapaz por sí mismo de determinar el principio y el fin de la duración y de explicar los motivos de estos límites. Por otro, la cadena retencional fija la posición de los contenidos retenidos pero no puede dar respuesta a la pregunta de cómo algunos contenidos más distantes en el tiempo parecen, sin embargo, más próximo. A pesar de la relevancia del aspecto material en el examen de las síntesis asociativas, no se trata, señala Osswald, de una asociación en un sentido empirista, es decir, de una relación real entre dos entes reales, puesto que en el análisis está supuesta la desconexión de la tesis de la actitud natural. Tampoco se trata de la interpretación irreal que, en línea con la perspectiva de Franz Brentano, entiende que la fantasía desempeña el papel central, haciendo presente lo ausente por medio de un mecanismo de reproducción. En definitiva, señala Osswald, lo que Husserl intenta hacer es describir los procesos constituyentes que están a la base de cualquier experiencia.

Así como había quedado claro en los estudios sobre el tiempo que Husserl llevó adelante entre los años 1893 y 1917, en *Analysen zur passiven Synthesis*, el filósofo alemán pone de nuevo el acento en la fase impresional, como aquella fase original de donde emana todo poder afectante. Osswald aclara que si bien tiene lugar una cierta reducción al presente, no hay una anulación completa de la temporalidad ni mucho menos una dependencia de las síntesis temporales con respecto a la asociación. En el análisis hay una suspensión de los horizontes de pasado y futuro pero el presente del que se habla se correspon-

de más bien con una versión distendida y fluente de él, en el cual es posible una síntesis y una sensación que duren.

En este punto se explicita una de las modificaciones más sustanciales de la filosofía husserliana: el material hylético posee una constitución pasiva y pre-objetiva que antecede a la actividad objetivante del sujeto. Si bien la *hyle*, en consecuencia, pasa a formar parte del lado noemático de la conciencia, eso no significa “expulsarla de la inmanencia sino reconocer una estratificación en la inmanencia entre un orden activo, donde se encuentran los actos aprehensores, y un orden pasivo, donde se ubican las síntesis asociativas y las unidades hyléticas, que son sus correlatos” (p. 130). Así, la conformación del campo afectante presente se comprende a la luz de la proto-asociación, cuya legalidad está garantizada por las leyes de semejanza, contraste y contigüidad. Siguiendo estas leyes, las síntesis dan lugar a unidades que, al destacarse del campo, pueden afectar o atraer al yo y motivar la actividad constituyente de éste. Con todo, bajo “campo” no debe entenderse una suerte de continente que pre-existe a las unidades sensibles ni un conjunto de elementos atómicos desconectados entre sí. Por el contrario, el campo sensible detenta un carácter multívoco: comprende tanto el destacarse de las unidades sintéticas del trasfondo como la inadvertencia de otros elementos, siempre pasibles de ser eventualmente despertados.

En relación con la gradualidad y relatividad de la afección, Husserl distingue entre las unidades que afectan al yo, aquellas que no lo hacen pero tienen una tendencia a la afección y lo que no afecta en absoluto. La lectura que Osswald ensaya a propósito del concepto husserliano de “inconsciente”, que comprende en sentido general el domi-

nio de representaciones que se encuentran sumidos en una oscuridad total, es particularmente original. Después de aclarar que dicho concepto se aleja esencialmente de la concepción freudiana en donde el inconsciente es el resultado de fuerzas contrapuestas delimitadas por la represión, el autor señala tres sentidos posibles que pueden vincularse con el inconsciente husserliano. En un primer lugar, Osswald acude a la interpretación de Paul Ricoeur, según la cual lo no-afectante se correspondería con el horizonte de intenciones objetivantes vacías. En segundo lugar, se presenta la posibilidad de vincular lo inconsciente con un grado cero de afección de los contenidos retenidos, lo cual, aclara el autor, no implica una pérdida de la condición de representación sino la unión de este contenido en un conjunto general e indiviso de afecciones. Dicho contenido puede ser eventualmente despertado y volverse consciente si se vincula asociativamente con un contenido del presente viviente. En tercer lugar, encontramos la referencia al inconsciente pre-afectivo, sustentada en una distinción muy lateral que realiza Husserl entre lo afectante "por-sí" y lo afectante "para-mí", en donde lo primero configuraría la primera forma de la afección pero con total independencia del sujeto. Si bien Osswald toma esto como una mera indicación y reconoce la naturaleza "oscura y problemática" del asunto (p. 152), afirma que esta perspectiva solucionaría el problema circular del paso de lo no-afectante a lo afectante que se formula del siguiente modo: para que algo pase a ser afectante tiene que poder destacarse y para destacarse tiene que haber salido ya del ámbito de la afectividad nula. Agregaríamos que la cuestión no sólo adolece de incompreensión sino que su intención original exige un compromiso metafísico con la realidad que la reducción trascendental no debería permitir.

Vale la pena también hacer una breve mención de los análisis acerca de las síntesis de reproducción, encargadas de determinar la motivación del recuerdo, y las síntesis de anticipación, cuya función es explicar el origen de la espera. En la medida en que las presentificaciones de futuro se fundan en las experiencias pasadas, el análisis recae en las síntesis de reproducción y, particularmente, en la semejanza entre la vivencia presente y la pasada que dota de nueva intensidad al suceso pasado, el cual, en consecuencia, impacta en el presente, motivando el recuerdo de ese contenido afectante. Si bien las palabras de Osswald al respecto aclaran de manera definitiva el fenómeno de la rememoración, más revelador aun es descubrir que aquello construye una fenomenología del sujeto, es decir, que posibilita que el sujeto se capte como un sí-mismo concreto e histórico, moldeado en función de los relieves formados por la afección.

La afección aparece de manera central en el cuarto capítulo del libro y es definida por el autor como "la capacidad de la pasividad de incidir sobre la actividad" (p. 157). Se trata, entonces, de estudiar cómo la configuración pasiva de las unidades distintas del yo despierta la actividad del yo. Esto lleva a revisar un tema siempre controversial, a saber, la variedad de interpretaciones que Husserl mismo y sus comentaristas han hecho de la relación entre mundo y conciencia. A la luz de los *Manuscritos del grupo C*, los cuales ingresaron formalmente en las arcas de la *Husserliana* en el 2006, Osswald subraya la nueva dirección de determinación que anima la relación intencional: la sensación constituye un "campo diferencial dueño de una vida intencional capaz de ejercer influencia sobre el yo" (p. 157). En otras palabras, la sensación posee un modo de donación pasivo e indepen-

diente de los actos de aprehensión del ego que despierta el volverse atencional del sujeto hacia una materia ya preconfigurada. Esta aparente indistinción de los límites entre lo trascendente y lo inmanente, entre mundo y conciencia, que lleva a los comentaristas a reforzar el parentesco entre la filosofía husserliana y la merleau-pontyana, es puesta en duda por el autor. No se trata, como creen Anne Montavont y Dan Zahavi, de un rechazo de la posibilidad de la *epoché* y de la consecuente disolución de la relación de fundamentación del mundo en la conciencia, sino de la profundización de la subjetividad y de la postulación de un pre-campo sensible que todavía no es propiamente mundano pero sí distinto del yo.

Osswald subraya que, aun en esta presentación del vínculo intencional reducido al presente viviente, el volverse del yo operante hacia aquello que se destaca y lo afecta constituye un acto en sentido propio. Lo novedoso de los manuscritos de los años treinta, señala el autor, es el intento de fundar las síntesis asociativas que explican la legalidad de la afección en una proto-legalidad pasiva en donde son protagonistas los instintos. En el principio, caracterizado por una indiferenciación entre el polo yoico y el polo no-yoico, sólo puede identificarse el operar no-objetivante del proto-instinto (*Urinstant*) el cual, de acuerdo a la atracción hacia el placer y el rechazo del dolor y al nivel de cumplimiento en la búsqueda de satisfacción, va trazando límites y separándose de lo externo. Esta forma germinal del mentar, afirma Osswald, preconfigura los procesos de plenificación entre intenciones vacías e intuiciones que ocurren en la vida despierta. Por eso, añade, "la constitución del mundo, entonces, puede ser caracterizada como un proceso, estructurado en niveles, de progresiva «exteriorización» de la inmanencia" (p. 168).

En síntesis, Osswald aborda en los cuatro primeros capítulos las distintas capas de la pasividad que Husserl descubre a través de la aplicación del método genético. A la luz de esto, el académico argentino inicia un camino de reflexión profundo y propone una lectura novedosa en torno a los conceptos de "sujeto" y de "acción".

El sujeto en acción

En la primera parte del quinto capítulo, el lector puede comenzar a vislumbrar los resultados de la investigación y, con ellos, la originalidad de la propuesta interpretativa de Osswald, la cual no sólo contribuye de manera definitiva a las discusiones sobre el papel de la pasividad en la filosofía de Husserl sino que también ofrece una relectura de la idea de apodicticidad heredada de la tradición cartesiana y vigente hasta su última obra publicada en vida, *Meditaciones cartesianas*. La propuesta de Osswald consiste en "pensar que la apodicticidad del *cogito* reside en la auto-manifestación de la conciencia que tiene lugar en el presente viviente y de manera pasiva" (p. 200). Dejando por ahora de lado la relación del *cogito* con el presente viviente, aparecen dos problemas que Osswald reúne desde el comienzo. Una primera cuestión se refiere al modo de acceso al fundamento fenomenológico del sujeto y, en consecuencia, del mundo, y una segunda cuestión se vincula al modo en que aparece lo que se investiga. En otras palabras, se trata de comprender el método y el objeto de la investigación, manteniendo en consideración que el método de la fenomenología debe estar determinado por su objeto. En la primera versión husserliana del *cogito*, más próxima al universo del cartesianismo tradicional, el *cogito* aparecía como apodíctico en tanto y en cuanto carecía de menciones con-

mitantes y su tesis, en consecuencia, no podía ser cancelada. La mirada intencional y reflexiva que se vuelve sobre el yo, buscando su carácter evidente, en verdad da con el correlato de su acto, que siempre es un objeto y no un sujeto. Ante el reconocimiento a partir de la década de 1920 del escorzamiento temporal de la vivencia, Husserl reduce la apodicticidad al núcleo del presente. Tomando la filosofía de Michel Henry como guía para comprender qué quiere decir esto, Osswald considera que se trata de una donación que no supone la visión intencional ni, en consecuencia, una duplicidad entre la nóesis y el nóema, sino que es el saber inmediato y pasivo que se da en el presente viviente y que anima la conciencia temporal. En consecuencia, el carácter apodíctico buscado por la vía cartesiana recae sobre el proto-yo que habita en los niveles pasivos, cuya principal característica no es ya llevar a cabo actos objetivantes y constituyentes sino poseer la capacidad de auto-afectarse.

En la segunda parte del capítulo en cuestión, Osswald extiende las conclusiones recién presentadas a la vida infantil y animal, consideradas como vidas que no pueden ejecutar actos en el sentido más estricto, pero poseen una cierta naturaleza yoica. La atención que reciben estas formas de subjetividad, en particular la animal, es muy escasa en los estudios husserlianos y, por lo tanto, esta sección del libro resulta especialmente atractiva. El autor divide el planteamiento en dos aspectos: por un lado, se ocupa de describir el nóema infantil y animal, por la vía de una empatía mediata auxiliada por la imaginación, y por otro, busca comprender la experiencia propia de esos sujetos que configuran trascendentalmente la subjetividad del humano adulto. Haciendo a un lado el problema del niño como correlato noemático, es me-

nester resaltar el tratamiento que Osswald realiza de los instintos, rastreando cómo se desarrolla la intencionalidad objetivante a partir de la satisfacción cumplimentada del instinto de autoconservación y de la inclinación hacia los otros, las cuales en el caso de la primera niñez confluyen en el cuerpo de la madre. Lejos de limitarse a una lógica mecánica e impersonal, los instintos se repiten y se consolidan como habitualidades en función del placer que prometen, permitiendo así la configuración de un yo con carácter propio, es decir, una mónada. También pasaremos por el alto el primer aspecto del análisis en el caso del sujeto animal y nos concentraremos en el apartado que Osswald titula "La animalidad del sujeto". La monadología trascendental, en tanto historia de los momentos de las concreciones de la subjetividad humana, supone una estratificación que comprende una vida anímica animal. Apoyándose en eso, el autor postula una de sus tesis fundamentales: "pasividad y actividad no son fuerzas contrapuestas sino momentos de un despliegue, grados de un continuo que abarca en sus múltiples modulaciones el arco que va desde la vida inorgánica a la humanidad racional" (p. 231). Esta afirmación se apoya también en la interpretación de que el proto-yo como fundamento pasivo de la subjetividad actual supone implícitamente el horizonte de pasado, en el cual tuvieron lugar los momentos del pre-yo, entre los cuales se halla la conciencia instintiva animal.

El sexto y último capítulo funciona como una suerte de epílogo que ofrece tanto al iniciado como al experto en Husserl indicios muy provechosos para comprender la estructura del pensar husserliano. Se trata, pues, del entrelazamiento que se da entre las capas pasivas y las capas activas de la conciencia, entre los instintos originarios

y la acción, entre teleología y libertad. El despliegue monádico anticipado en el capítulo anterior, afirma Osswald, "no está garantizado; esto es, toda predicación de necesidad se hace sobre el suelo de lo que fácticamente ocurre" (p. 236). Ahora bien, dentro de los posibles sucesos que pueden formar parte de la cadena generativa de la humanidad se encuentran también los momentos de crisis, cuyos motivos deben rastrearse en la acción concreta del hombre. Ahora bien, a simple vista, esto parecería habilitar el planteamiento de una dicotomía entre el despliegue armonioso de la teleología y la irrupción traicionera y calculadora de la razón. En lugar de eso, Osswald propone profundizar la convivencia entre racionalidad e irracionalidad. Considerando esto Osswald aclara que la crisis podría no haber sucedido o, por el contrario, que las mónadas podrían no haberse desarrollado nunca. Ahora bien, a pesar de que la sinrazón y la razón conviven, hay una relación de jerarquía. Una vez que las mónadas acceden al estado de vigilia más desarrollado, la pasividad intrínseca a la persona individual y a las personalidades de orden superior como las comunidades históricas y científicas pierde su valor como impulsora de ese despertar y se convierte en un posible germen de crisis. Lo mismo sucede a nivel individual, es decir, en la dimensión ética de la vida del sujeto. La investigación en torno a la génesis y al fundamento de la acción personal conduce a plantear que la acción debe necesariamente romper con las motivaciones de la pasividad. Esto se logra, dice Osswald, si se concibe al sujeto como una "agente" personal, libre y voluntario, decidido a llevar adelante un ejercicio reflexivo que sopesa el valor de los impulsos y afectos instintivos y de las habitualidades sedimentadas. La actividad es, a los ojos de Husserl, siempre una ruptura y un "plus" con respecto a la pasividad. Nuevamente

surge el interrogante: "¿no es contradictorio sostener, a la vez, que la pasividad funda la actividad y que la actividad debe negar la pasividad?" (p. 247). Osswald responde aclarando que se trata de dos interrogantes que, si bien convergen, corresponden a abordajes diferentes. En un caso se trata de explicitar la condición pasiva de toda experiencia mientras que, en el otro, se pone el acento en el presente y en la validez actual del acto. En definitiva, esto último es lo que llama al hombre a volverse sobre su historia individual y colectiva y someterla a un tratamiento racional y crítico, con el objetivo de detectar los desvíos y perturbaciones de los sentidos originarios.

Reflexiones finales

Desde la formación más primaria del material hylético hasta las cuestiones de la ética, Osswald recorre la tensión entre la actividad y la pasividad y entre el yo y lo ajeno al yo siendo fiel a la máxima husserliana que llama a evitar los saltos en el análisis y propone una gradualidad entre ambas dimensiones, desdibujando, a la vez, la correspondencia entre sujeto y actividad. El valor de la obra de Osswald es incuestionable: en el plano densamente estratificado de la filosofía husserliana, logra desarrollar un relato que, sin dejar de distinguir y separar las instancias de constitución, las reúne. Sin embargo, con esto no significamos que las diferencias de nivel se solapan indistintamente sino que, por lo contrario, delinean el andar zigzagueante que caracteriza al proyecto filosófico de Husserl. El zigzag, como figura teórica, aparece en el tomo VI de la *Husserliana* y remite al movimiento universal de la historia. Ésta, para alcanzar una progresión en la esfera del mundo concreto pero sin perder el sentido con el cual fue originariamente

instituida, debe avanzar como en un zigzag, avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el “despliegue de sentido” con sus “desplazamientos de sentido”. Pero esta acepción, vinculada a lo que describimos inmediatamente arriba, relativo al ir y volver del hombre entre sus habitualidades y su voluntad de acción, no es la única. Si ampliamos el panorama podemos advertir que la misma filosofía de Husserl en su totalidad tiene la forma de una zigzag. Si en los orígenes de la fenomenología trascendental el yo puro era el residuo de la reducción trascendental y, por lo tanto, no más que un polo vacío, en los análisis de la pasividad el yo se densifica y obtiene un carácter histórico y concreto. Especialmente llamativo es, entonces, que estas indagaciones conduzcan nuevamente a la identificación de un yo anónimo, fundamento del tiempo y razón de su propia manifestación, que habita en el presente viviente. Así, el dibujo que traza el pensar husserliano no se vuelve menos caótico pero sí más asequible.

Una breve y última reflexión permite también descubrir un valor agregado en el texto de Osswald. Ante un contexto socio-político mundial y local caracterizado por el debilitamiento del “pensamiento crítico” en nombre de sentimientos vacíos y de dicotomías anticuadas que plantean la división entre lo familiar y lo ajeno, el despertar racional de la acción husserliana renueva la confianza en la fuerza de la voluntad autónoma. Incluso la sedimentación pasiva de sentidos que da vida al despliegue histórico de una tradición comunitaria o individual deviene un peligro constante que sólo puede ser vencido por medio de la reflexión permanente. Por ese motivo, la irracionalidad, representada en este caso por la pasividad y las motivaciones, lejos de

ser un obstáculo, hace las veces, como lo advierte el mismo Husserl en un manuscrito, del fundamento teleológico para todo lo racional.

Inspiraciones spinozistas

MARÍA JIMENA SOLÉ



Reseña de Cemal Bâli Akal, Valentín Brodsky, Gonzalo Gutiérrez Urquijo, Ana Leila Jabase y Diego Tatián, *Spinoza en la literatura*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Editorial Brujas, 2016, 222 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2017 –
Aceptada el 4 de abril de 2017

Los cinco artículos reunidos en este libro son una invitación a explorar la relación entre Spinoza y la literatura, una relación fecunda y compleja que se comprueba en ambas direcciones. Se sabe por el inventario de su biblioteca, realizado luego de su muerte, que Spinoza tenía obras literarias de autores como Petronio, Quevedo o Góngora. Spinoza, podemos suponer, fue un asiduo lector de literatura. Incluso es posible encontrar, en la aparentemente fría construcción geométrica de su obra principal, alguna cita de Ovidio y hasta la referencia a un personaje que ha perdido su memoria y, según se ha propuesto, sería el mismo Don Quijote de la Mancha. Pero además, existe una recepción del spinozismo en la literatura. En efecto, numerosos hombres y mujeres de letras, o del ámbito más amplio del arte, se han interesado por Spinoza, tanto por su vida y su persona como por sus ideas y su sistema. Este libro explora esta segunda dimensión, al proponer un recorrido por una serie de obras literarias en las que Spinoza y su filosofía funcionan como una inspiración explícita: los escritores franceses Marqués de Sade y Paul Bourget, el inglés D. H. Lawrence, los escritores judíos Isaac Baschevis Singer, Bernard Malamud y Amós Oz, y los poetas turcos Asaf Hâlet Çelebi y Hamdi Koç. De este modo, se descubre y analiza la presencia de Spinoza y el spinozismo en obras literarias muy distintas –novelas, ensayos, poesías– de épocas y ámbitos muy diversos –desde la Francia ilustrada a la Francia hundida en la crisis de la derrota en la Guerra Franco-Prusiana, desde la Inglaterra de comienzos del siglo XX hasta la contemporaneidad de la literatura turca, pasando por una serie de escritos de la tradición judía– y se analiza la relación entre el spinozismo y estos autores, que comparten el hecho de haber albergado la

sospecha de que –como indica Diego Tatián en el breve Prólogo– en esa abstrusa filosofía hay “algo que desborda a la filosofía misma” (p. 7).

Eso que *desborda* la filosofía, eso que impulsa a Spinoza más allá de las fronteras del estudio académico y lo transforma en materia de la acción literaria permite, en todo caso, plantearse la posibilidad de pensar que las fronteras trazadas entre la literatura y la filosofía son, al igual que el recorte que establece la mirada humana entre un modo finito y otro modo finito, una operación artificial, impuesta exteriormente, que no dice tanto acerca de la realidad como del punto de vista peculiar de quien introduce el límite. Los textos literarios abordados por los autores de este libro ponen en evidencia en qué medida la novela, el cuento, la poesía, pueden ser vehículos de conceptos complejos, pueden ser ellos mismos argumentos y silogismos, pueden encarnar una profunda reflexión acerca de uno mismo y del mundo en que vivimos, cuestionar la realidad social, reivindicar cierta moral e inspirar acción política. Así, esta literatura spinozista se revela como una literatura filosófica y, podría decirse, pone en crisis de un modo muy fecundo el límite que se alza entre ambas disciplinas, límite que nos obliga a optar y que nos hunde en la falsa disyuntiva entre priorizar o bien la rigurosidad conceptual o bien la dinámica de la narración, el cuidado de la expresión, la belleza de la palabra. Si hacer filosofía es ejercer y motivar a otros a ejercer el pensamiento propio y a adoptar una actitud crítica frente a uno mismo y frente a la realidad, entonces las obras literarias comentadas en este libro, inspiradas por Spinoza, son intensamente filosóficas.

Los autores de los cinco escritos reunidos en este libro provienen del ámbito de los estudios de la filosofía spinoziana. Salvo Cemal Bâli Akal, que es profesor de la Universidad Bilgi de Estambul, todos pertenecen al Grupo de Investigaciones Spinozistas de Córdoba. Diego Tatián, quien dirige ese grupo, se ha transformado a lo largo de los años en el máximo referente en los estudios spinozianos en la Argentina. Cuenta con numerosas publicaciones que han ejercido una fuerte influencia en el rumbo de las investigaciones acerca del spinozismo, tanto en nuestro país como en toda Latinoamérica. Además, desde 2004, Tatián organiza junto con su grupo de investigación los *Coloquios Spinoza*, que se realizan anualmente y se han transformado en una cita obligada –además de sumamente grata y provechosa– para quienes nos dedicamos a estudiarlo. En un clima de auténtica amistad filosófica, en que la discusión rigurosa de los conceptos se entremezcla con la mirada atenta a la coyuntura política latinoamericana y mundial, estos Coloquios han reunido, desde su primera edición, a estudiantes que inician sus investigaciones, a jóvenes investigadores y doctorandos, a profesores de amplia trayectoria y a lectores entusiastas provenientes de diversas disciplinas. Fuertemente impulsados por la asidua participación de diferentes grupos de investigación de Brasil, los Coloquios suelen convocar también a renombrados especialistas de toda Latinoamérica y del resto del mundo. En efecto, además de Cemal Bâli Akal, quien participa habitualmente y que ha organizado asimismo dos Jornadas Spinoza en la Universidad Bilgi de Estambul en 2008 y 2009 con alta participación de especialistas latinoamericanos, también han estado presentes en estos eventos especialistas internacionales como Marilena Chauí, Antonio Negri, Manfred Walther, Vittorio

Morfino, Stefano Vicentin y Chantal Jaquet. Los resultados de estas reuniones son publicados año tras año en gruesos volúmenes colectivos y actualmente es posible acceder a muchas estas compilaciones on-line de manera libre y gratuita (<http://spinozamericas.blogspot.com.ar/>).

Antes de comentar el contenido de cada artículo, cabe decir algo acerca de la colección en la que se inscribe este libro: “Rieuwertsz – Biblioteca de filosofía spinozista”. Se trata de una colección lanzada hace ya varios años por la Editorial Brujas de Córdoba, casa que ha editado la mayoría de las compilaciones de textos presentados en los Coloquios Spinoza, así como otros libros en torno al filósofo holandés. Diego Tatián está encargado de la dirección de esta colección de pequeños libros que reúne tanto ensayos y compilaciones como traducciones y estudios históricos, con una bella tapa gris en cuyo diseño resalta el sello del filósofo, el óvalo que encierra sus iniciales, la imagen de la rosa y la palabra latina “caute”. El nombre de la colección es un homenaje a Jan Rieuwertsz (1617-c.1685), un menonita holandés, dueño de una importante casa editorial en Ámsterdam y responsable de la impresión y circulación de muchas obras escandalosas, enemigas de la ortodoxia religiosa y críticas del despotismo político, de autores como Descartes, Meyer o Koerbagh. Su librería se llamaba “Het Martelaarsboek”, que se traduce por “El Martirologio”, es decir, la lista de mártires del cristianismo, la lista de víctimas que se sacrificaron por una causa. Se hallaba en la calle Dirk-van-Hasseltsteeg y era el lugar de encuentro de Colegiantes y otros librepensadores de la época. En 1646 esas reuniones fueron prohibidas por las autoridades de la ciudad. Rieuwertsz fue amigo de Spinoza y fue también el editor de su *Tratado teológico-político* (anónimo, con

pie de imprenta falso, 1670) y de sus *Obras póstumas* (indicando sólo las iniciales de su autor, sin pie de imprenta, 1677). Rieuwertsz logró imprimir, vender y hacer circular los escritos de Spinoza y de muchos otros autores condenados por los sínodos calvinistas y prohibidos por las autoridades civiles, apelando a diferentes estrategias propias de la literatura ilícita. El caso del *Tratado teológico-político* que, habiendo sido prohibido, incautado y quemado, era sin embargo un libro relativamente fácil de encontrar –de hecho, se conservan en las bibliotecas públicas numerosos ejemplares– pone en evidencia el compromiso y la astucia de este editor, que desde 1670 realizó varias tiradas del libro respetando los datos de la primera edición, a partir de 1673 lo imprimió y vendió utilizando portadas completas falsas –“títulos extraños y quiméricos” atribuidos a importantes profesores de la Facultad de Medicina de la Universidad de Leiden, tal como lo presenta Pierre Bayle en el artículo dedicado a Spinoza de su *Diccionario histórico-crítico*–, y después de 1674 realizó impresiones con portadas y tipografías inglesas, de modo que el texto spinoziano lograra su invasión triunfal sobre el territorio británico. Como se sabe, poco después, con el manuscrito de la *Ética* listo para imprimir, Spinoza viajó a Ámsterdam pero no pudo concretar el plan de editarlo. La vigilancia de las autoridades políticas y religiosas era demasiado fuerte. Publicar la obra de Spinoza –y de tantos otros filósofos prohibidos– implicaba un gran peligro. Sin embargo, este peligro, esta vigilancia, no lograron detener a Rieuwertsz, que recibió en 1677 el baúl que Hendrik van der Spyck había despachado en secreto desde La Haya, siguiendo las instrucciones que Spinoza había pronunciado en su lecho de muerte y que contenían los manuscritos de sus obras inéditas. Rieuwertsz y otros amigos de Spinoza trabajaron a gran velo-

cidad en la edición y traducción al holandés de esos textos, cuya existencia era objeto de preocupación tanto para otros filósofos como para todos los sectores de la ortodoxia religiosa. Los intentos por impedir su aparición fueron numerosos. Como se sabe, Leibniz quiso comprar el manuscrito para la biblioteca de la casa real de Hannover. Desde Roma, el cardenal Francesco Barberini, sobrino del papa, expresó la preocupación por la inminente publicación de una obra ateísta de Spinoza y encargó a un vicario de la Iglesia católica holandesa llamado Johannes van Neercassel que investigara. La pesquisa condujo a este clérigo devenido detective hasta el editor de Ámsterdam y, al ser interrogado, Rieuwertsz declaró que los manuscritos ateístas de Spinoza buscados *no existían*.

Jan Rieuwertsz, comprometido con la causa de la libertad de filosofar al punto de arriesgarse a mentir frente a la Inquisición romana para legar a la posteridad una serie de escritos cuyo impacto histórico debió haber podido presentir, recibe de este modo un reconocimiento sumamente merecido. Pero además, una figura como la de Rieuwertsz, las estrategias a las que debió recurrir como editor de literatura clandestina, el peligro al que se exponía a sí mismo y la magnitud de la reacción en su contra, nos recuerda la potencia liberadora para el pensamiento, disruptiva para el orden establecido y transformadora para la realidad, que pueden tener los libros, las palabras y las ideas que ellos contienen y hacen viajar por el mundo y por los tiempos.

El primer escrito incluido en este libro se titula "*Spinoza y Sade. Variaciones sobre el vicio y la virtud*" y es de Ana Leila Jabase. La autora comienza por abordar algunos aspectos de la recepción del spinozismo

en Francia, donde una serie de pensadores llamados *libertins erudits* habían logrado, con sus ideas materialistas, su rechazo de la providencia y su anticlericalismo en general, minar la unidad entre tradición, autoridad y fe, creando así las bases para una recepción positiva de la filosofía spinoziana, tanto a través de sus obras como de otros textos que exponían sus ideas y presentaban su figura. El más significativo entre ellos es sin duda el enigmático *Traité des Trois Imposteurs*, que denuncia el origen político de las tres grandes religiones monoteístas y afirma su falsedad, combinando ideas spinozianas con las de otros filósofos igualmente mal reputados, como Hobbes, Vanini, La Mothe le Vayer o Charrón. Este texto, que tuvo una gran circulación y un fuerte impacto en la época, funciona como el puente entre Spinoza –o al menos una cierta imagen de Spinoza, cuya fidelidad al original puede ser ciertamente puesta en cuestión– y el Marqués de Sade, quien reivindica a Spinoza por su carácter anti-religioso y anti-institucional e introduce en algunas de sus novelas ciertos personajes que encarnan algunas de esas ideas asociadas con ese spinozismo libertino. A partir de este planteo, entonces, Jabase propone recorrer el entrecruzamiento entre ambos autores, preguntándose por la posibilidad de pensar la problemática acerca de la naturaleza humana, sus fines y motivaciones en relación con el vicio o la virtud que Sade recurrentemente aborda en sus novelas, desde la óptica de la *Ética* de Spinoza. Este planteo conduce a Jabase a explicitar las posiciones de ambos autores estudiados acerca del vicio, la virtud, el bien y el mal, lo cual conduce, en el caso de Spinoza, a un estudio de su correspondencia con Blyenbergh. De allí, la autora concluye que las nociones de virtud y vicio difieren en gran medida entre ambos pensadores, pero que, sin embargo, esto no

impide que Sade reivindique al filósofo judío. Plantea entonces el interrogante sobre la posibilidad de pensar, según categorías spinozianas, un ser cuya potencia se eleve y se maximice con el crimen, y pasa a analizar la apología sadina del vicio, el exceso, la destrucción, el desorden, la corrupción. La distancia entre ambos autores se hace evidente y enorme: Spinoza no puede favorecer la dispersión de las partes, el decrecimiento de la potencia, la destrucción de la proporción de movimiento y reposo que constituye la esencia de cada modo existente. Sin embargo, Spinoza no se opone al deleite, no impulsa tampoco la represión del deseo y rechaza con vigor la idea de que la felicidad sea un premio a la virtud. Es en esos aspectos de la filosofía ética spinoziana donde, quizás, pueda verse la confluencia con algunos de los aspectos del libertinaje erudito encarnado por los personajes literarios del Marqués de Sade.

El segundo texto, escrito por Gonzalo Gutiérrez Urquijo, se titula "*Los evangelios apócrifos de D. H. Lawrence y B. Spinoza*" y se concentra en el análisis de una obra del inglés D. H. Lawrence, escrita por encargo de una editorial en 1914 –un momento peculiar tanto de la historia europea como de la biografía del autor– y que sería publicada recién luego de su muerte: el *Estudio sobre Thomas Hardy*, que consiste según Gutiérrez Urquijo en un "tratado metafísico sobre la particular relación entre la metafísica y el arte" (p. 70) y además contiene la única referencia explícita a Spinoza que se encuentra en toda su obra. Esa referencia es una cita mal citada. Lawrence sostiene que según Spinoza "*amor est titillatio*", "el amor es placer", mientras que la definición de amor spinoziana, como se sabe, lo identifica con la alegría. Esta cita apócrifa aparece ya en la primera novela de Lawrence, que Gutiérrez Urquijo comienza analizando y

que lo conduce a la fuente de la confusión. Según muestra, Lawrence era asiduo lector de Schopenhauer, quien en el suplemento al Libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, titulado *Metafísica del amor sexual*, se burla de la ingenua definición spinoziana del amor, a la que refiere como "*amor est titillatio*". El equívoco se revela entonces, según Gutiérrez Urquijo, como sumamente rico: Schopenhauer ironiza a Spinoza pero Lawrence ve en esa ironía una valorización del cuerpo y sus placeres, que a pesar de no expresar lo que Spinoza pretende afirmar en su definición de amor, sí es lo que finalmente fundamenta el vínculo entre ellos. El análisis del *Estudio sobre Thomas Hardy* se combina con referencias a otras obras y cartas de Lawrence y recorre cuestiones como la lucha por la existencia y su expresión en el cuerpo social, el llamamiento a la producción de un verdadero Yo, su interés por la materia y el desarrollo del camino de la auto-realización a través de la conjunción de pares antitéticos. Dejando a Hardy de lado, Lawrence ensaya el camino antitético hacia la realización, presenta dualidades, las invierte, las pone en movimiento y las atraviesa hasta llegar a otra cosa. Gutiérrez Urquijo muestra entonces el encuentro entre Spinoza y Lawrence: ambos se atreven a la tarea de reescribir los textos sagrados, comprender a Dios y elaborar una ética a partir de una reelaboración de la religión que implica una relectura de la figura de Jesús. Pero según Gutiérrez Urquijo, la escandalosa lectura que Lawrence hace de Jesús y su redención sensual en este mundo no hubiese sido posible sin el antecedente de la aproximación histórica a las Escrituras que se inauguró con la publicación del *Tratado teológico-político*. "Lo sepa o no, es solo gracias a Spinoza que Lawrence puede dedicarse a escribir sus variaciones teosóficas" (p. 116), afirma y pone en evidencia que, a pesar de que esta nueva

aproximación a la Escritura los conduzca a resultados diferentes, comparten la matriz común de la disputa hermenéutica en clave política. Finalmente, el artículo arriba a los párrafos finales del *Estudio...*, en donde aparece la referencia a Spinoza en el contexto del problema de la afinidad entre la forma artística –que revela los dos principios en conflicto y reconciliados– y su adhesión a una metafísica o sistema de ideas. *Amor est titillatio*, dice Lawrence que habría escrito Spinoza, y explica: “encontramos continua adherencia al cuerpo, a la Rosa, a la Carne, a lo físico en todo; en el mar, en los pantanos, hay un desbalance en favor de la Ley Suprema; el Amor no es Amor, sino pasión, parte de la Ley; no hay Amor, solo hay Ley Suprema” (p. 124). El poeta –y también Spinoza, según la lectura de Gutiérrez Urquijo– canta esa Ley Suprema para re-encontrar en sí el balance, para ganar la armonía, para reconciliar la Ley y el Amor. Nuevamente en este punto, la distancia entre ambos autores se hace evidente: la reivindicación del cuerpo supuestamente impulsada por Spinoza no es suficiente para la empresa de Lawrence, que implica superar la oposición e ir más allá de la ley y del amor como pasión hasta alcanzar la unidad. Sin embargo, Gutiérrez Urquijo dedica un último apartado a mostrar, realizando un rodeo por Foucault, que la distancia que nos separa tanto del autor inglés como del holandés, con la diversidad de puntos de llegada entre ellos a pesar de la comunidad metodológica al leer y releer las Escrituras, permite señalar una última y esencial coincidencia. “Lo que me sobrepasa es, ni más ni menos, el impulso de vivir que está en mi interior”, escribe Lawrence, “y este impulso de vivir me incita a olvidarme de mí mismo y a someterme al naciente imperativo perturbador de romper la mentira del mundo y construir un mundo nuevo” (p. 144). De este modo, Gutiérrez Urquijo nos permite sospechar que tanto

Lawrence como Spinoza construyeron, con sus vidas y sus textos, un nuevo mundo, en el que las oposiciones Dios-yo, amor-placer, individuo-totalidad, encuentran la posibilidad de la reconciliación y se expresan en una unidad superior que coincide con la beatitud.

El siguiente escrito, de Valentín Brodsky, se titula “*Homo Cogitat. Anotaciones a partir de Le Disciple*”. Se trata de un análisis de la influencia de Spinoza en la novela *El discípulo* de Paul Bourget, escrita en 1889 y de gran relevancia para el spinozismo en Francia en el siglo XIX. Brodsky señala que Spinoza, especialmente su modo de vida, despertó el interés del autor francés desde muy temprano. En efecto, su primera publicación de 1872 se titula *Le roman d’amour de Spinoza*, un ensayo breve que recorre algunos episodios de la vida del filósofo para indagar el papel constitutivo que ciertas pasiones tuvieron en sus reflexiones filosóficas. La crítica de la figura de Spinoza se retoma en *El discípulo*, cuyo tema central es el papel de la literatura en la cultura de la época y la responsabilidad que cabe a cada autor ante los efectos de su escritura. Bourget se propone, a través de su novela, mostrarle a la sociedad francesa de la época que la religión católica es el antídoto contra la disolución del lazo social que los recientes acontecimientos históricos, especialmente la derrota en la Guerra Franco-Prusiana, habían precipitado. Spinoza es tomado como modelo para la construcción del personaje central, Adrien Sixte, un filósofo francés del siglo XIX que es presentado como un determinista o fatalista, cuyo cuerpo ha sido corrompido por el exceso de lectura y pensamiento, que se limita a observar los mecanismos que animan la vida en sociedad sin participar directamente de ella y sostiene la imposibilidad de reconciliar ciencia y religión. La

novela relata las consecuencias destructivas que las enseñanzas de este filósofo tienen sobre la comunidad. El personaje del discípulo, llamado Robert Greslou, lleva a la práctica las diferentes posiciones psicológicas y filosóficas de Sixte, que desembocan en el suicidio de una joven que se había enamorado de él. Bourget denuncia la responsabilidad de Greslou, pero se interroga por la culpa que le cabe también a su maestro, que sería, según él, culpable del delito de corrupción de los jóvenes. Brodsky propone, entonces, reflexionar, junto con las *Lecciones de los maestros* de George Steiner (publicado en español en 2004 por la editorial Siruela de México) acerca del vínculo entre maestros y discípulos, y específicamente acerca de la responsabilidad moral que implica el ejercicio del trabajo intelectual. Así, se pregunta por las ramificaciones pedagógicas de la filosofía de Spinoza para responder, apelando a los textos de Spinoza y a la lectura de Diego Tatián, que la pedagogía, entendida éticamente, no es la mera transmisión del saber, sino que se trata de una tarea colectiva en la que se apunta al devenir activo. Señala, asimismo, que la educación ética posee un fuerte componente pasional, que el conocimiento es efecto de una praxis afectiva y que su dimensión política reside en descubrir nociones comunes que conduzcan al aumento de la potencia, a la libertad del cuerpo social en su conjunto. Contra la conclusión del autor francés, cuya novela intenta ser una defensa de la censura, Brodsky cita el pasaje del *Tratado teológico-político* que afirma que “cuanta menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia se gobierna” (p. 170). En efecto, si bien es cierto que las ideas pueden tener efectos nocivos, destructivos incluso, la prohibición de pensar y de expresarse libremente, esto es, la prohibición de enseñar y difundir la

filosofía propia, es el camino que, según Spinoza, conduce al despotismo, el cual eventualmente lleva a la disgregación social, a la rebelión y a la anarquía.

El escrito de Cemal Bâli Akal, “¿*Pueden mis ojos ver al otro?*” (traducción de Valentín Brodsky) explora, a través de diferentes textos literarios, la problemática del conocimiento de sí mismo, las transformaciones que sobrevienen a los seres humanos, la posibilidad de ser el otro, los otros. Bâli Akal nos introduce así en un diálogo atrapante entre una serie de poetas turcos en los que se comprueba cierta inspiración spinozista –Çelebi y Koç principalmente– y otros numerosos escritores del mundo, entre los que se destaca Borges. El problema que el autor plantea y cuya respuesta busca, encuentra y piensa a través de los versos y relatos de estos escritores, es fundamental: ¿El único modo de conocerse es observarse a través de los ojos de los otros? La exploración de las diferentes figuras que Spinoza adopta en la literatura, los diferentes personajes inspirados en él, las distintas problemáticas que su pensamiento dispara, conducen a la afirmación de que es difícil *ser* Spinoza. Así como Borges admitió su perplejidad ante la duplicación de su yo, Cemal Bâli Akal muestra, a través de los versos de Çelebi, que el Yo se divide al infinito, un yo que se hace grande y pequeño, que no se hace ni grande ni pequeño, que “está lleno de hormigas infinitas” (p. 187). De este modo, la pregunta estalla y se vuelve una paradoja: preguntarse por la situación de los hombres en el mundo y de la relación entre el individuo y los otros, preguntarse por el yo, por la posibilidad de conocerse a sí mismo, mientras se está rodeado por otros, es una empresa condenada al fracaso. “Mi imagen es en realidad la imagen que los otros tienen de mí”, había escrito Ítalo Calvino. Y Bali Akal concluye

su artículo respondiendo con Çelebi: "Aquellos que me miran / miran mi cuerpo / yo estoy en otra parte" (p. 189).

El quinto y último artículo del libro es de Diego Tatián y se titula "*Estado común contra la devastación. Spinoza en tres relatos judíos*". Tatián parte de la afirmación de que la inspiración spinozista excede la filosofía y la teología, para extenderse también a la literatura. Durante el siglo XX esa inspiración se hace fuerte en autores de todas las lenguas, pero a Tatián le interesa el caso de la literatura judía contemporánea, en donde se puede encontrar la marca de Spinoza en autores que quieren explorar el lugar del judaísmo en el mundo moderno. Así pues, se concentra en el análisis de tres relatos en los que Spinoza está explícitamente presente a través de alguno de los personajes principales, presencia que Tatián lee como "una clave del desciframiento y la comprensión de la situación del judaísmo en las circunstancias políticas que antecedieron y siguieron a la *Shoá*" (p. 193). El primer relato es *El Spinoza de la calle del mercado*, de Isaac Bashevis Singer, publicado en 1944, que relata la historia de un profesor que vive en Varsovia, en un pequeño desván con una ventana que da al ruidoso mercado –en el que se cuelan los acontecimientos históricos de la guerra y la persecución de la minoría judía– y cuya única ocupación desde hace más de treinta años es leer la *Ética* de Spinoza. Sin embargo, este personaje retratado según el modelo del propio Spinoza encarna una vida no spinozista, preocupado por la muerte y con una profunda misantropía. La ironía del relato, sin embargo, hace que este hombre solitario termine casándose y sucumbiendo al erotismo de una mujer. Y es en ese momento final, en el que el personaje cree haber traicionado a Spinoza y le

implora perdón, que se vuelve spinozista. El segundo relato es de 1966, de Bernard Malamud, titulado *El reparador*, transcurre en Ucrania justo antes de la Primera Guerra Mundial y relata la historia de Yakov Bok, un obrero manual judío, spinozista, que decide abandonar su casa, vender sus pertenencias y se traslada a Kiev, en un momento en el que el antisemitismo se agudiza a causa del asesinato de un niño de doce años, por el que es injustamente encarcelado. Este personaje encarna lo que Deleuze ha llamado el spinozismo *analfabeto*, un spinozismo que no se basa en la comprensión erudita de su sistema sino en una conexión afectiva con la vida del filósofo, con el Spinoza de carne y hueso. Desde ese lugar, Yakov Bok reivindica un spinozismo de la libertad filosófica y política, que revela el sentido revolucionario de esta filosofía, que enseña a no abandonarse a la retórica del sufrimiento, a no considerarse víctimas de las circunstancias ni objetos del infortunio, sino a tomarse a sí mismo siempre como sujeto capaz de acción política, capaz de revertir la situación en la que se encuentra. "Uno no puede permanecer sentado presenciando su propia libertad", piensa Yakov; y añade "donde no hay lucha por la libertad, no puede haber libertad" (p. 206). El tercer y último relato es de Amos Oz, *Un descanso verdadero*, escrito en 1982, y narra la historia de alguien que se marcha del kibutz en que ha vivido toda su vida y de alguien que llega a ese kibutz, deseoso de ser acogido en la vida comunitaria. Este segundo personaje es el spinozista y a través suyo el autor invoca a Spinoza para pensar la construcción del Estado de Israel, la tarea de construir vida sobre la destrucción, de establecer comunidades y trabajo sobre pueblos destruidos. Tatián concluye el artículo con una reflexión interesante acerca de cómo la filosofía

spinozista de la necesidad y la ética de la alegría, su rechazo del ideal ascético y la retórica de la humillación, sólo revelan su significado profundo frente al escenario de la devastación. "Spinozismo significa: nunca no hay nada que hacer; siempre hay mucho por hacer. Este es el presupuesto de la libertad común que se ejerce como materialismo de la necesidad y como realismo del poder" (p. 213) afirma Tatián. Así, frente a los denostadores de Spinoza, como H. Cohen o Jean-Claude Milner, que ven en Spinoza a un traidor que pretende convertir masivamente a los judíos al islam al proponer fundar un Estado común para judíos y palestinos (véase el conocido pasaje supuestamente sionista del capítulo III del *Tratado teológico-político*), Tatián reivindica, haciendo referencia a un bello escrito del músico Daniel Barenboim, una lectura de Spinoza como constructor de una paz que es obra de lo común, una composición de las diferencias, la tarea de ser con otros (p. 219). Spinoza surge entonces como un camino para la resolución del conflicto israelí-palestino y es, por ello mismo, un problema, una dificultad para el judaísmo actual, precisamente porque su universalismo hunde sus raíces en la cultura judía. Esto es lo que los personajes de los relatos analizados comprenden y encarnan. En los momentos de peligro, en los momentos de extremo sufrimiento y de máxima carencia, la insistencia de paz y el llamamiento a la construcción común constituyen la herencia que Spinoza legó a la humanidad, las armas para transitar y transformar los tiempos difíciles. Así, una vez más, con su generosa pluma y su tono directo, Tatián nos permite acercarnos un poco más a Spinoza, comprender la actualidad de este pensador, comprendernos a nosotros mismos –a *nuestro* spinozismo, en tantos sentidos también analfabeto.

Más allá del placer que es recorrer las páginas de este libro –que introduce al lector en los mundos de hombres talentosos, en las mentes y los corazones de personajes complejos, en la sonoridad de palabras que construyen versos precisos–, este recorrido por la literatura spinozista descubre los puentes que unen los universos de las letras y de la filosofía. Pues, efectivamente, si Spinoza funciona como una inspiración para tantos escritores, los resultados de esta inspiración –los textos, los poemas, los personajes y las narraciones– influyen en nuestra comprensión de la doctrina spinoziana, abren vías de acceso a su sistema, muestran la fuerza creativa de sus conceptos y, de esta manera, la transforman y la potencian. Nos permiten, además, no olvidar que todo esto se lo debemos a un gesto pleno de sentido poético y sumamente spinoziano, en un momento de máximo peligro: la mentira descarada del viejo Jan Rieuwertsz al negar la existencia de los manuscritos de Spinoza frente al enviado de la Inquisición.

Un tratado contra la escatología del sentido común

SANTIAGO LO VUOLO
(CONICET – UNL)



Reseña de Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2016, 236 pp.

Recibida el 12 de enero de 2017 –
Aceptada el 18 de febrero de 2017

Intensidades deleuzianas es el tercer volumen de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Los dos volúmenes anteriores estaban dedicados especialmente al problema de la Idea y la estructura, característico del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*. En esta ocasión, la mayoría de los trabajos se abocan a fuentes distribuidas en el capítulo quinto (“Síntesis asimétrica de lo sensible”): giran, por tanto, en torno al problema de las cantidades intensivas, al de la anulación de la intensidad, al del eterno retorno. Pero también vuelven sobre problemas que dan cuenta de la relación entre la Idea y la intensidad: el proceso de actualización, la dinámica de la Idea y la constitución de la subjetividad.

El libro se compone de doce capítulos divididos en tres partes, que aluden a tres áreas particularmente importantes en la obra de Deleuze: *Intensidades filosóficas*, *Intensidades científicas*, *Intensidades estéticas*. Sea que se trabaje un problema en torno a la síntesis ideal o a la síntesis de lo sensible, los capítulos están atravesados por una impronta característica del pensamiento de Deleuze sobre la intensidad: la de combatir la ilusión del sentido común que dictamina que toda diferencia, toda singularidad y toda serie emergente, tarde o temprano alcanza su final, pierde su intensidad creativa y se estabiliza sin posibilidad de renovación. La apuesta de estos trabajos es implícita y necesariamente ética.

Propongo recorrer brevemente las tesis principales de cada uno de los capítulos y entrever así una serie entre estos que puede ser desandada y vuelta a armar en otras múltiples direcciones. Recomendando fuertemente ese uso libre de las conexiones entre los textos.

El pensamiento de Deleuze combate la escatología del buen sentido en todos los frentes: explora, pues, Ideas físicas, biológicas, sociales, que funcionan según otra lógica. Una de ellas es la Idea lingüística. En efecto, también el lenguaje ha sido –y sigue siendo– pensado y estudiado desde una lógica que no logra cuestionar la instancia de lo dado: los hechos lingüísticos. Matías Soich rastrea con Gustave Guillaume el sentido de la Idea lingüística, poniendo el énfasis en un proceso de causación que suele soslayarse a la hora de hacer ciencia del lenguaje. Comencemos, entonces, por la dimensión que atraviesa todas las reflexiones que van a ser desarrolladas en el libro: la del propio lenguaje.

En “La «causación reversa» de Gustave Guillaume: una invocación a Deleuze desde la lingüística”, Soich da cuenta del proceso en tres instancias que propone este lingüista para pensar el lenguaje. En primer lugar nos sitúa en la instancia de la Lengua como construcción compuesta de dos momentos: primero, la lengua como construida en el pensamiento; segundo, la lengua como construida en el pensamiento y en signos. A partir de esa instancia, podemos remontarnos, por un lado, hacia las condiciones puramente mentales de la Lengua, anteriores –lógicamente– a la existencia de la misma; y por el otro, hacia los efectos de la Lengua, es decir, el discurso en su uso cotidiano. La caracterización de la instancia de las condiciones mentales es lo que más llama la atención de Soich, ya que da cuenta de la importancia de esta fuente para la filosofía de la diferencia de Deleuze. En efecto, es una instancia que Guillaume mismo define como *virtual*, y presenta todos los caracteres de lo *genético*. Es la estructura en la que los hechos lingüísticos (tanto los usos discursivos como las formas gramaticales), que aparecen desordenados a la

mirada empírica, tienen un orden propio. Allí reside la causa o la potencia de los efectos discursivos. Se trata de un lugar por demás prometedor para los estudios del lenguaje, ya que según Guillaume permitiría superar la dificultad con la que se encuentran los lingüistas cuando limitan sus estudios a dar cuenta de la variedad infinita de los hechos lingüísticos. El método parece claro: sortear el fisicismo para alcanzar el mentalismo. Aunque, mirándolo bien, las dificultades están a la vista: como un efecto óptico de encegucimiento, la instancia “física”, la de los hechos empíricos del discurso, bloquea la posibilidad de vislumbrar el camino de su propia génesis. La causación reversa, la de las condiciones puramente mentales, entra en un proceso de decadencia cuando el terreno se vuelve exclusivamente físico. ¿Cómo salir de la caverna? Ver con los ojos del espíritu, he allí la cuestión: suspender la vista que constata y activar la visión que comprende. Por más que la metáfora sea vieja como la filosofía, el problema metodológico es claro: de no activar otro tipo de comprensión, supondríamos que la estructura que da cuenta de los hechos tangibles es un calco de éstos. Pero para pensar necesitamos un mapa, que es preciso crear, que no pertenece a un cielo inteligible. Veamos qué nos cuenta Soich sobre la composición de esa misteriosa arquitectura del lenguaje. Para comprenderla es necesario, afirma Guillaume, interrogar la relación universo/hombre. Esto significa, por ejemplo, que “los caminos que ha seguido el lenguaje para construirse” no comienzan en la relación hombre/hombre, la relación social. Tenemos que interrogar la relación entre lo singular y lo universal, y podemos hacerlo, explica el lingüista, a partir de la dualidad tiempo y espacio. Este *tensor binario* es el que posibilita todo pensamiento, la existencia misma del pensamiento, la posibilidad de realizar contrastes.

Puede que estas expresiones suenen abstractas, pero sobre tiempo y sobre espacio versarán todos los artículos que componen *Intensidades deleuzianas*: determinando entre el ser y el hombre el papel de las cantidades intensivas, las dinámicas de actualización, las variaciones que renuevan la diferencia y combaten la fatalidad del tiempo único. Tal como sugiere el problema clásico del devenir: la permanencia y el cambio se determinan según las perspectivas de lo singular y lo universal, del todo y de las partes, de la simultaneidad y de la sucesión... el lenguaje está habitado por esos contrastes que edifican lo que podemos nombrar como realidad.

En "Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas", el capítulo de Solange Heffesse, todavía estamos en un ámbito cercano al que acabamos de recorrer con la teoría lingüística de Guillaume: el terreno de la psicología genética. Allí comenzamos a introducirnos en uno de esos misteriosos contrastes hechos de espacio y de tiempo que habitan pensamiento, lenguaje y experiencia: el de las cantidades intensivas.

Según Piaget, el punto de partida sobre el que se construye el pensamiento es la acción sensorio-motriz. Ahora bien, las acciones y coordinaciones motrices son irreversibles, mientras que las operaciones intelectuales funcionan sobre la reversibilidad: en ese pasaje está el problema genético a desentrañar. Veamos. El crecimiento de la inteligencia implica un mayor equilibrio: una mayor coordinación entre tendencias diferenciadas. Pero si esto es así, el acrecentamiento de equilibrio no implica homogeneización: la estabilidad lograda es un proceso de *transformación*, que ha partido de una estructura y ha construido otra. La transformación nunca se ve amenazada

por el alcance de un equilibrio. Todo lo cual muestra que el sistema psíquico se distingue del sistema energético que describe la termodinámica, donde el equilibrio se alcanza en la irreversibilidad de los procesos y en la homogeneización de los fenómenos, que tienen como resultado una pérdida de la intensidad.

La epistemología genética se vuelve más específica al dar cuenta de la formación de las nociones de número y de espacio. Respecto de la epistemología del número, Heffesse recupera la coincidencia entre Piaget y Deleuze sobre la importancia de la relación –y distinción– entre cantidad y cualidad. Ambas nociones, si bien diferentes, son indisociables. Así, la operación de clasificar y la de cuantificar están en relación recíproca. Por ejemplo, reunir objetos implica tener en cuenta tanto el número como el tipo. O bien, cuantificar una acción, por su velocidad, su potencia, es atenerse a una cantidad intensiva que está determinada por una diferencia de cualidad.

Heffesse se explaya a continuación sobre la epistemología del espacio de Piaget. En esta investigación, la influencia en Deleuze es más notoria. En efecto, las operaciones espaciales más elementales "se apoyan en relaciones de vecindad y cambios de posición (desplazamientos, envolvimientos, etc.)" (p. 119). Son, pues, operaciones de carácter intensivo. Y lo que construyen es un objeto único y continuo: el espacio de la intuición en el sujeto adulto. El último paso de este proceso es la conformación de un espacio extensivo, una estructura matemática.

Con estas dos descripciones genéticas, la del número y la del espacio, Heffesse da cuenta de la influencia de Piaget en Deleuze, pero sus reflexiones continúan para resaltar las diferencias entre ambos,

y especialmente la incomprensible decisión del científico de no dar lugar a los interrogantes filosóficos que surgen de la tematización de las misteriosas cantidades intensivas. La autora misma señala al trabajo de Pablo Pachilla como un lugar donde proseguir las indagaciones interrumpidas por Piaget y donde evitar la confusión de identificar la intensidad con una dimensión psicológica.

Pachilla aborda, a partir del pensamiento de Hermann Cohen, la interpretación de las cantidades intensivas como propias del terreno trascendental de la subjetividad. En la *Crítica de la razón pura*, el lugar de las magnitudes extensivas e intensivas quedaba claro: las primeras corresponden a las intuiciones, las segundas a los objetos de la sensación. Hermann Cohen retomará este problema y le dará un giro anti-psicologista que radicaliza el planteo trascendental de la filosofía crítica. En su obra *La teoría kantiana de la experiencia* (1885), presentará su argumento según el cual las magnitudes intensivas son las que generan –y son supuestas por– las magnitudes extensivas. Ciertamente, sólo las magnitudes intensivas nos pueden dar la unidad que las magnitudes extensivas, en tanto plurales y comparativas, suponen. Las intensivas nos dan la unidad porque en ese orden la unidad aparece por relación al cero, y no por relación al uno, o por sumatoria de partes. Cohen completa y reformula el esquematismo, ya que la categoría de realidad se esquematiza a partir de la magnitud intensiva. Es la conclusión idealista: la realidad misma es resultado de la producción del entendimiento y no de la sensación.

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* se radicaliza la función de las intensidades a un nivel que para el filósofo neo-kantiano

era inconcebible. Según explica Pachilla, las magnitudes intensivas no son sólo razón *necesaria* sino *suficiente* de los fenómenos. La génesis de lo real no es producto de la subjetividad trascendental (los principios del entendimiento), sino que acontece en el campo trascendental sin sujeto: en el proceso de *actualización de una idea*. Un proceso en el que, por añadidura, lo virtual no es lo posible, y lo actual no es lo "realizado".

En ese problema se involucra también Pachilla al finalizar su capítulo y obtener la última conclusión de la confrontación entre Deleuze y la filosofía trascendental. Se trata del problema de la entropía. La raíz de este problema está en la concepción de la intensidad como concepto empírico, que da lugar a la ilusión de la anulación de la diferencia intensiva en una progresiva igualación energética. Pachilla subraya el doble origen de ese error: un origen empírico (el hecho de que en la experiencia la intensidad es inseparable de la extensión) y un origen trascendental: la anulación efectiva de las diferencias en los sistemas extensos cualificados. Ese proceso se vuelve fuente de error en la filosofía trascendental que se pregunta por el noumeno como origen = x de lo diverso. En efecto, la " x " remite a una identidad que queda fuera del proceso. Deleuze, en cambio, piensa esa " x " como instancia diferencial dy/dx , subvirtiendo la filosofía de la representación y sorteando el problema de la anulación de la diferencia. La representación integra esa instancia a la percepción y como tal produce la ilusión –trascendental– de la degradación empírica. Si la intensidad es un principio trascendental, como muestra Cohen, está a salvo de esa anulación en lo real; o, como afirma Pachilla, de una "escatología de la identidad" (p. 32).

Este problema, el de la degradación empírica de la intensidad, es abordado desde el punto de vista de la física por Rafael Mc Namara, siguiendo el planteo de León Selme.

Más específicamente, la disciplina en cuestión es la termodinámica, "ciencia de las intensidades por excelencia" (p. 68). En las primeras investigaciones de esta ciencia, se distinguen dos momentos. En el primero se postula que una diferencia de intensidad es condición para generar procesos energéticos. En el segundo se postula la anulación de esa diferencia primera, su progresiva igualación o nivelación. De un orden dado a partir de un desequilibrio (orden disimétrico) se pasaría –irreversiblemente, como una flecha del tiempo– a un estado de equilibrio que surge como desorden de las moléculas. Para graficarlo, Mc Namara propone imaginar que en un contenedor hay dos recipientes separados por una compuerta. Cada uno de los recipientes contiene un líquido a determinada temperatura, diferente a la del líquido contiguo. Ese primer momento es de orden disimétrico. Pero si se abre la compuerta y los líquidos se mezclan, se alcanza una temperatura media que resulta en un equilibrio donde las moléculas están en un estado de desorden. El equilibrio térmico es una anulación de la diferencia de intensidad. La entropía es la medida de esa anulación, de ese aumento del desorden y del equilibrio. Y la irreversibilidad es la tendencia universal de la materia frente al crecimiento de la entropía.

Si bien este proceso es mayormente observable en la energía calórica, en física se postuló una tendencia cósmica al estado de equilibrio. La conclusión sería que "el universo se dirige a la muerte térmica" (p. 71). León Selme es el autor de un libro en el que se encarga de refutar esa generalización.

Para postular la degradación irreversible del universo, los físicos tienen que considerar al mundo "como un sistema cerrado sobre el que nada actúa" (p. 81), en el que la disipación de la energía y el aumento de la entropía condenan al sistema entero al enfriamiento fatal. Pero las condiciones de encierro son imaginarias. Selme propone otro modelo: en todo proceso de pérdida de energía, las variaciones se vuelven a generar por efecto de las fuerzas gravitatorias, que separan las moléculas a velocidades diferentes. Es decir, desde nuestro punto de vista puede que observemos pérdida de energía, pero la energía retorna a la naturaleza en una variación que regenera un proceso energético diferente.

La conclusión es prometedora. Mc Namara asocia este modelo con una reflexión deleziana sobre el tiempo y el espacio: en el proceso de degradación empírica, no todo se pierde sino que algo se conserva en sí mismo, como una memoria, que da lugar a un proceso nuevo. El autor retoma la presuposición recíproca de las síntesis del tiempo y las síntesis del espacio, que Deleuze sugiere sin darle un desarrollo acabado. De esta manera anuncia una producción propia en la que el foco sobre el concepto de espacio apunta a renovar su sentido creativo, después de las diversas reducciones que ha sufrido a favor del concepto de tiempo. La diferencia intrínseca que se tematiza en las síntesis del tiempo tiene su reverso en las del espacio, que no se limitan a la extensión ni a las totalidades cerradas.

Esta ontología en la que la intensidad da cuenta de otro orden diferente de aquel que está sometido a la degradación empírica puede leerse en todos los capítulos del libro, pero la descripción del proceso de

generación de lo nuevo como implicado en una cierta conservación del potencial se repite especialmente en el capítulo de Julián Ferreyra.

El espectro de temas y problemas, o de fuentes de inspiración, en Deleuze parece no conocer límite, y en esa variedad nos sumerge *Intensidades delezianas*. Ferreyra se hace cargo de lo que denomina una fuente "fantasma": *el poeta satírico*. A partir de algunos pasajes tan misteriosos como elocuentes de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido*, el autor va a distinguir, en principio, dos tipos de sátiras: la irónica y la del humor. La risa irónica tiene su apogeo en autores latinos: Juvenal, Horacio, Persio, Lucilus. Se trata de una visión moralizante de la realidad, donde lo que provoca risa es la decadencia de la sociedad humana. Se juzga, pues, desde una posición de altura que menosprecia lo real y anticipa su destino trágico. Ferreyra concluye, de esta caracterización, que no se ajusta a lo que sugiere el poeta satírico de Deleuze. Por su parte, la sátira menipea es la representante del arte del humor. Invierte la posición ideal y apunta a lo más bajo de la existencia, a todo aquello que se oculta u omite para que no salgan a la luz los aspectos denigrantes de la cultura refinada. Se presenta, así, como un firme candidato para personalizar al poeta satírico: el artista de las regresiones. Es la personificación de la digestión que procesa disolviendo lo dado para volver a transformarlo en algo útil. Y ciertamente, la filosofía de Deleuze parece afirmar con frecuencia esa vida sin ideal, ese pragmatismo, como señala Ferreyra (p. 224). Y sin embargo, esta filosofía no se agota en ese romanticismo. De lo que se trata, por el contrario, es de recuperar la Idea, de sostener lo virtual, de retener esa dimensión, para no caer en el dogma del sentido común, del reino de lo actual, de las

asociaciones habituales, de la experiencia bruta, sin vida. Ferreyra enfatiza la imposibilidad de que Deleuze sea un pensador de la desintegración, de la indiferencia. Se vuelve imprescindible, así, darle forma a un tercer tipo de risa. "El poeta satírico no recorre el camino de la Idea a lo real sin encontrar en lo real otra vez la idea" (p. 227). Evidentemente, la falta de un nombre para este poeta satírico, de una historia que haya sido escrita y nos sirva de ejemplo, impide que tengamos una imagen definitiva de este estilo sincrético. Sin embargo, la ética, y la lógica del sentido, son claras: en lo real la idea no desaparece sino que se pone a prueba, se descubre y se crea, en un proceso dinámico. Bakhtine destacaba en la sátira menipea este proceso de puesta a prueba. Ferreyra lo considera propio de una sátira que recorre lo ideal y lo real, lo virtual y lo actual, como un puente de inmanencia. La anarquía del humor es coronada con la realeza de la Idea, y resiste la tentación escatológica del derrame en el caos. Construye, así, una multiplicidad que dura algo más que el instante del goce.

Recorrer los dos sentidos a la vez es una consigna que se repite en la preocupación de Deleuze por dar cuenta de una dimensión virtual que, en tanto Idea o estructura, no presente características estáticas sino plenamente dinámicas y hasta genéticas. Sobre esta manera de pensar la Idea en su dinámica versa el artículo de Anabella Schoenle, quien se hace cargo de la referencia de Deleuze a Étienne Balibar para pensar la Idea social.

Deleuze piensa la Idea social como la configuración estructural de una sociedad: el sistema de relaciones de producción y de propiedad que se establece entre las fuerzas de trabajo y los propietarios. Ahora

bien, ese sistema es una multiplicidad y, como tal, su dinámica no es la de la oposición de términos (las clases sociales, por ejemplo). La lógica de la oposición implica pensar que cada término representa o concentra sobre sí la totalidad de la estructura. Habría que pensar, entonces, que cada hombre sería un centro desde el cual se articula todo el sistema o donde todo el sistema se refleja. Pero Balibar apuesta a un pensamiento desde la estructura: son las prácticas y sus transformaciones las que definen combinatorias de las que surgen las formas de individualidad, encarnadas por los hombres. Hay así una prioridad de las relaciones por sobre los términos, y una prioridad de la organización relacional por sobre las conciencias, los sujetos de las ideologías. Schoenle subraya el sentido práctico-político de esta afirmación: no es sobre la conciencia de los hombres que trabaja la revolución, sino sobre la configuración de formas de relación en una sociedad, de la cual sí cabe esperar formas nuevas de individualidad.

Ahora bien, ¿cómo opera esa transformación en la historia? Balibar piensa la historia como articulación de tiempos históricos diferentes en perpetua variación. No se trata, como señala Schoenle, de la génesis de sujetos históricos sino de movimientos en los que, como resultado, surgen formas de individualidad. ¿Qué es lo determinante, pues, en los procesos históricos de una sociedad? Aquí Deleuze da cuenta de la polémica tesis dándole un giro propio a partir del enfoque que encuentra en Balibar: lo determinante es lo económico como estructura de la organización social. Lo determinante no es lo económico como posición *de los términos* dentro de una concepción acabada de la economía.

Schoenle enfatiza con Deleuze el aspecto constructivo de esa determinación. Si lo

económico es la estructura problemática, los casos de solución son los problemas sociales. El aspecto económico es estructural *porque* dinamiza casos de solución, afirmaciones de la realidad social. Así, el campo de resolubilidad en el que vivimos día a día es uno entre otros posibles. Es real, tal como la estructura económica virtual, y no es absoluto: no niega otras posibilidades. De hecho, lo económico es una instancia de potencialidades, un campo efectivamente problemático, en la medida en que no cierre el paso de los movimientos, es decir, en la medida en que no produzca muerte. Aquí la afirmación de lo económico va ligada a la afirmación de la dinámica de la diferencia. Esa potencia es lo que Deleuze llama *la facultad de sociabilidad*: la revolución de las condiciones actuales, el quiebre de "la unidad del sentido común fetichista" (p. 135).

En "Música a la intemperie: Stockhausen en la escena final de la *Lógica del sentido*", el texto de Guadalupe Lucero, somos llamados a poner en cuestión el prejuicio del regocijo confortable que esperamos de la música. Y a descubrir otra configuración entre los elementos de un sistema. En efecto, abandonar el apego a lo esperable es imprescindible para experimentar la música de Stockhausen, y en particular su *Musik für ein Haus*, la obra a la que alude Deleuze. ¿Cómo alcanzar un umbral de desterritorialización sin posibilidad de retorno a lo mismo? *Musik für ein Haus* fue una idea de Stockhausen de composición colectiva: se realizó una serie de indicaciones textuales hechas por catorce compositores, que los músicos interpretaron libremente mientras recorrían las salas y pasillos de la Georg-Moller-Haus, una usina de tres pisos en Darmstadt. En las butacas de la sala principal, el público podía oír la música

que se iba componiendo en el momento. Lucero lleva a concepto esta situación en pocas palabras: "La casa no era pensada como un mero auditorio, sino como sujeto central de la obra, en tanto que la música debía comprenderse en absoluta penetración con su situación espacial" (p. 178). Para acercarnos al pensamiento que subyace a esta experimentación, la autora comenta que el atonalismo y el dodecafonismo plantearon a mediados de siglo XX la exigencia de pensar el tiempo no como algo abstracto que organiza los momentos generando expectativas sonoras, de modo homogéneo y progresivo, sino como un tiempo extraído del propio material sonoro. Esta concepción es revolucionaria pero se conecta con una experiencia casi "natural". Como explica Stockhausen, la sensación del "paso del tiempo" en la audición de una música no depende de la velocidad del tiempo con que se ejecute sino de la variedad de eventos sonoros: una nota pulsada sin interrupción ni variación intensiva producirá una sensación de que el tiempo no pasa por más que se la ejecute a un tempo rápido. Y de la misma manera, a un tempo lento, la diversidad de acontecimientos sonoros puede producir una experiencia de paso del tiempo más "rápido". Por supuesto, si las variaciones, por más bruscas que sean, se repiten siguiendo una misma forma, la expectativa de continuidad retorna y el paso del tiempo se percibe de nuevo como más lento. ¿Cómo romper con la "lógica de las expectativas del sistema tonal", con las predeterminaciones que nos inducen a esperar determinadas variaciones y no otras? No se trata de romper con la estructura de la vivencia de un tiempo musical, sino de lograr que las alteraciones no resulten de ciertos componentes privilegiados: un orden de grados de una escala en relación jerárquica con su tono. Se trata de lograr que las alteraciones surjan de todos los

componentes en simultaneidad. El dodecafonismo, al no jerarquizar ninguna de las doce notas, produce ese efecto estructural. Ahora bien, de esta manera se configura una lógica nueva: las singularidades dan lugar a series y también en las series ellas emergen. De una nueva manera volvemos a ver que la combinatoria de elementos tiene prioridad sobre los términos. Y aquí la combinatoria es una indeterminación: la obra es un problema que no se agota en su solución, en una única ejecución. La música de Stockhausen que evocaba Deleuze cumple este propósito de apertura problemática. Aunque, para ser rigurosos, la indeterminación no es sino una determinación *intuitiva*: si las combinaciones no están dadas de antemano, sí están sometidas a la necesidad de lo que se intuye musicalmente ligado al contexto espacial.

Lucero ha recorrido así un camino que, al abandonar la esfera del reconocimiento, en la extrañeza ha puesto al descubierto una dimensión matemática en la música: no ya la del fundamento pitagórico sino la de la experimentación combinatoria. En el artículo de Gonzalo Santaya "Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental", la determinación de la Idea como estructura amplía su resonancia.

Santaya retoma dos aspectos cruciales de la presencia de la matemática en Deleuze. Uno es el sentido más bien "intuitivo" del concepto de serie en la ontología: una suerte de visión del mundo como encadenamiento de eventos y relaciones múltiples e infinitas, series divergentes que componen el cosmos. El otro es un aspecto más técnico: las tres condiciones que describe Deleuze de una estructura en general. El objetivo de Santaya es dar cuenta de esas con-

diciones en clave matemática. La primera condición es que haya “al menos dos series heterogéneas que entren en comunicación” (p. 88). Es preciso saber que una serie es continua si su función es analítica: convergente, y por tanto resoluble en una sola serie. En cambio, la función de una serie es discontinua si hay en ella un elemento que la vuelve irresoluble. La función tiene, en tal caso, una singularidad. Y da lugar a una nueva serie que comienza en dicha singularidad. La complementariedad entre serie y singularidad nos da la clave. Una serie “es una tendencia regular de puntos que se prolonga entre dos singularidades”; y una singularidad es “un punto «ciego», o virtual, determinado pero irrepresentable, a partir del cual se proyecta una serie” (p. 96). La segunda condición de toda estructura es que los términos de las series sólo existen por las relaciones que guardan entre sí, de las que surgen singularidades. Santaya muestra cómo, si cada término de la serie contribuye a la aproximación del valor de una función, los términos quedan relacionados entre sí. Más aún si atendemos al hecho de que “cada término de la serie se obtiene mediante la *derivación* del término precedente” (p. 97). Aquí avanzamos en dos sentidos: en una función primitiva los términos están relacionados recíprocamente entre sí, y en una nueva función derivada de ella, los términos están relacionados con los de la función anterior en razón de las variaciones que éstos expresan de aquélla. Las singularidades relacionan a los términos de las diferentes funciones, la primitiva y la derivada. De hecho, los puntos singulares se calculan a partir de las operaciones de derivación. Pero, ¿qué hace posible esa operación? Estamos en la tercera condición de toda estructura: el elemento hacia el que convergen las series y que es su diferenciante. Se trata del elemento diferencial dx , constituido en

la relación en sí misma diferencial dy/dx . Si a la variable x de una función se le aplica un incremento diferencial, se produce una variación de la que se derivan nuevas –e infinitas– funciones. Se ha introducido así un incremento indeterminado que produce una zona de indiscernibilidad en la función. Las derivaciones en las cuales los términos entran en relación son posibles por esa intervención de lo indeterminado.

Hasta aquí las tres condiciones de la estructura. Santaya continúa preguntándose por el estatuto de dx , en tanto elemento que funda instancias sin identificarse con ninguna de ellas. La respuesta de Deleuze es que dx es la Idea. Pero, ¿cuál es la relación entre estructura e Idea? La imposibilidad de determinar esa relación de conceptos y, por tanto, de dar una definición científica a partir de elementos preexistentes, es característica, para el autor, de la necesidad de pensar sin poder reconciliar las diferencias. El pensamiento vuelve a repetir la diferencia al comenzar: no se vale de una definición previa sino que se pone en funcionamiento a partir de esa impotencia. “Las series divergentes del cosmos no se reducen a dx ; en todo caso, dx representa una divergencia entre las series del cosmos” (p. 103). La tarea del pensamiento, concluye Santaya, es repetir esa instancia diferencial en cada estructura a la que se aboca.

En el artículo de María de los Ángeles Ruiz, “La escritura como resistencia experimental desde Gilles Deleuze y Philippe Sollers”, la aparición del concepto de singularidad cobra otro carácter. Ruiz sigue la caracterización deleuziana del campo o superficie en el que se producen las singularidades y series como una instancia sin sujeto. El sujeto tendría un sentido sólo representati-

vo, que no puede dar cuenta del proceso de la escritura literaria. En la tarea del escritor, la escritura entra en una tensión con la vida que no se deja representar a partir de elementos biográficos, ni como práctica descriptiva de la realidad o de búsqueda de la verdad. La escritura sólo puede experimentarse fuera de toda universalidad e identidad. Mucho más cercana a esta experiencia está el par singular-ordinario, que nombra las conexiones azarosas o al menos determinadas a partir de una instancia de indeterminación. El par singular-universal remitiría a un sujeto pensante como unidad previa.

A partir de esta revisión de conceptos podría re-entablarse un diálogo con la causalidad que describiera Soich en Guillaume: los contrastes espacio-temporales no expresarían una relación de lo singular y lo universal, sino de lo singular y lo ordinario. La relación primordial en el pensamiento, si es la del hombre y el universo, no implicaría una relación de sujeto y objeto sino de instancias en un plano de inmanencia. La relación de contraste se determinaría en un devenir en donde el hablante emerge como singularidad de una serie de puntos ordinarios, que a su vez despliegan nuevas singularidades a partir de las cuales el propio hablante se disuelve para reaparecer en otro punto.

El problema de la subjetividad es tomado desde otro ángulo, crítico y sugestivo, en “Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze”, de Andrés Osswald. La tarea es reconstruir la imagen deleuziana de Husserl como representante del subjetivismo contemporáneo (p. 33) y proponer otra idea de la subjetividad. Además de la lectura crítica de la crítica de Deleuze a Husserl, se apuesta por un concepto de subjetividad desligado

del orden de la representación y del yo consciente.

Osswald comienza por una revisión de las lecturas que hacen Deleuze y Husserl de la relación entre sensibilidad y entendimiento en la *Crítica de la razón pura*. Allí parece predominar la separación, dado que el entendimiento es el que activa las síntesis; mientras que en la vida pasiva de la conciencia hay pura receptividad. Sin embargo, Husserl considera que hay una tarea de síntesis propiamente pasiva: la reunión del material sensible en el tiempo inmanente, que realiza la imaginación. Una síntesis asociativa: “una cierta espontaneidad distinta a la del entendimiento” (p. 35).

Esta continuidad en la que nos hace pensar Husserl se contrapone a la discontinuidad de la lectura deleuziana. Para Deleuze, el gran desafío de Kant fue pensar la relación entre dos instancias tan separadas como la de la espontaneidad y la receptividad. Por ello la imaginación vendría a cumplir un papel mediador. Veamos. La espontaneidad sería la forma de la determinación (la actividad), mientras que la receptividad es la forma de lo determinable (el tiempo). Esa heterogeneidad de formas de determinación era un problema ya en la tesis del *cogito* cartesiano: por un lado nos encontramos con una determinación (pienso) y por otro con una existencia indeterminada (soy). Pero el problema se resuelve erróneamente si se deduce del acto de pensar el ser de una sustancia (soy una cosa que piensa). Kant le habría dado lugar a esa diferencia, según Deleuze, porque la existencia indeterminada del propio sujeto se determina como Yo, como conciencia pensante, en una intuición empírica: en una auto-afectación que sucede en el tiempo. El sujeto se desdobra: “el entendimiento debe afectar a la sensibilidad para que podamos darnos a nosotros mismos como fenómeno” (p. 38).

La auto-manifestación, en cambio, es tomada por Husserl en su carácter trascendental y no empírico. El reflejo psicológico de la auto-manifestación empírica supone una constitución que lo haga posible. Esa constitución era desatendida por Deleuze cuando limitaba la intervención del tiempo a una operación empírica: la sucesión que da unidad a la experiencia mundana. Pero el tiempo, “ante todo, unifica a la propia conciencia en virtud de su operación sintética” (p. 41). El flujo de conciencia constituye su propia unidad: “el tiempo es la síntesis subjetiva última merced a la coincidencia, en la pasividad más profunda, entre lo constituyente y lo constituido” (p. 42). A partir de aquí, Osswald escribe algunas de las páginas más audaces y provocativas de todo el libro. La lectura del detalle es imperdible, pero lo que sugiere es que la tesis de Deleuze sobre el campo trascendental sin sujeto (“la perspectiva trascendental sólo puede sostenerse a condición de abandonar su anclaje subjetivo”, p. 44) supone una identificación del sujeto con el yo, la persona humana y el *cogito*. Deleuze sería en este caso un representante del “sentido común”. Osswald lanza una grave objeción: “si el sujeto sólo fuese consciente de sí merced a un acto de reflexión [...] la auto-manifestación conduciría indefectiblemente a un regreso al infinito. En efecto, el acto reflexionante debería volverse consciente para un nuevo acto de reflexión y éste, a su vez, de uno nuevo y así sucesivamente” (p. 47). Además de poner al descubierto el carácter de la subjetividad trascendental en Husserl, el texto invita a repensar desde Deleuze esa dimensión.

Más allá de la identificación del sujeto con el yo, Deleuze mantuvo a lo largo de su obra una distancia con la fenomenología, distancia que, según él, era una marca del

bergsonismo. El problema de la fenomenología sería que afirma a la conciencia como donadora de sentido. Deleuze defiende la idea de Bergson de que en un plano de inmanencia las cosas tienen su luz, sin necesidad de una conciencia que las ilumine. Esta tesis también aparece en la novela de Michel Tournier *Viernes o los limbos del Pacífico*, que Facundo López retoma como fuente en el capítulo “Las islas: subjetividad y alteridad entre Tournier y Deleuze”. En la novela, Robinson, aislado, descubre que la idea que nos hacemos del conocimiento como iluminación por parte de un sujeto sobre las cosas, como alguien entrando con una vela en una habitación a oscuras y posando su luz sobre los objetos, presenta un problema. No es una instancia primaria, como podemos creer, sino secundaria: supone a un otro que está viendo al sujeto caminar en la habitación. “Es decir, la empiricidad de un sujeto que conoce (el extraño que investiga) está siempre acompañada por un sujeto trascendental (yo que acompaño todos sus movimientos) cuya esencia permanece no tematizada” (p. 166). El conocimiento por uno mismo, en cambio, encuentra los objetos brillando ahí, sin necesidad de un yo. El yo surge a partir de un acto de reflexión (aquí aparece la identificación del sujeto con el acto, que Osswald criticara explícitamente). La emergencia del sujeto hace que el efecto de luz se identifique con la operación del ojo. La fenomenología replica, para Deleuze, ese modelo.

Podríamos emparentar ese suceso de separación sujeto-objeto con la muerte. Más precisamente, con un tipo de muerte: la anulación de un sistema en explicación. Es la muerte que identificamos como final de una vida (escatología). Pero la advertencia de Robinson de otro tipo de conocimiento, el de las cosas como portadoras de luz sin

necesidad del ojo que ilumina, hace advenir otro tipo de muerte: la liberación de los factores individuantes implicados en intensidad. Son las muertes en la propia vida, el tejido de muerte y vida que acontece sin necesidad de un término final o acabamiento. Se trata, pues, de una liberación del Otro implicado en el sí mismo. Y en la novela, a partir de ese momento comienza un proceso de metamorfosis en el que pululan, justamente, juegos del doble. Y otras rarezas: supresión del tiempo cíclico, vivencia del instante.

Habría que reconstruir desde aquí la discusión con el Husserl de Osswald: el tiempo que unifica a lo constituyente y lo constituido en la conciencia, ¿da cuenta de esta metamorfosis en la que lo Otro emerge y disuelve al yo? Evidentemente, aquella dimensión del tiempo disuelve al yo, y aún siendo una instancia subjetiva, bien puede llamarse *alteridad*. Que el estilo difiera, que el abordaje fenomenológico resulte menos delirante, ¿cambia la tesis de fondo? Para Deleuze, el bergsonismo, el pensamiento sin conciencia-ojo, abría la posibilidad de pensar regímenes de visibilidad que eran imposibles de abordar desde la fenomenología, atada a pensar las imágenes como correlatos intencionales.

El aporte de Verónica Kretschel es clave: establece un acercamiento profundo entre Bergson y Husserl en torno a la filosofía del tiempo, y se pregunta si el fenomenólogo puede dar cuenta de un tiempo salido-de-sus-goznes o si queda atado a la representación del tiempo.

Respecto del primer aspecto, Kretschel analiza los tratamientos del tiempo en los tres autores descubriendo en la fenomenología la misma espesura del pasado y la puesta entre paréntesis del presente que

caracteriza a los planteos de Bergson y de Deleuze. Los escritos husserlianos se extienden ampliamente en el análisis del presente viviente, donde pasado y futuro aparecen totalmente relativos al presente, pero la autora destaca que Husserl ha tematizado al pasado como fundamento del tiempo. Según explica Kretschel, allí también puede verse, como en Bergson y en Deleuze, que la operación de contracción, característica de la vida del presente, aunque funda el tiempo, no lo fundamenta. El fundamento recae sobre la contención o conservación que opera la Memoria. (Veámos en el capítulo de Mc Namara, y de alguna manera en el de Ferreyra, la importancia de lo que conservando abre a lo nuevo.) También la manera en que se analiza la articulación entre pasado y presente queda emparentada por Kretschel: deseo (Eros) y evocación. Pero la pregunta que abre otros planos de investigación es la que aborda la dimensión del tiempo futuro. El tratamiento husserliano es insuficiente cuando determina al futuro como *protensión*. Deleuze considera, como muestra la autora, que la síntesis del tiempo futuro no es nunca una proyección de “lo que fue sobre lo que será” (p. 61). Sin embargo, pensado como forma vacía del tiempo, tal como ocurre en *Lógica del sentido*, la cercanía de los planteos de Deleuze y Husserl es posible. En efecto, el fenomenólogo piensa el futuro como temporalidad que se autoconstituye independientemente de todo contenido. Ahora bien, a juicio de Kretschel, para dar cuenta de esa instancia, la escritura de Husserl se vuelve más experimental, menos atada a la tarea de dar una representación del tiempo. Aquí la filosofía de Deleuze viene a dar un impulso a los estudios fenomenológicos incipientes. Quedamos a la espera, pues, no sólo de ese encuentro en el futuro sino de todos los trabajos por venir en esta serie inagotable dedicada a las fuentes de Deleuze.

Idealismo: pasados y presentes

JAVIER ECHARRI



Reseña de Lerussi, Natalia y Solé, María Jimena (eds.), *En busca del idealismo: Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2016, 306 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2017 – Aceptada el 10 de abril de 2017

En busca del idealismo es un libro que recopila a modo de trabajos editados las ideas presentadas en las jornadas "Idealismos: el problema de la construcción de una auténtica filosofía trascendental" llevadas a cabo en diciembre de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y organizadas por el Grupo de investigación sobre idealismo que desarrolla sus actividades en la misma institución desde 2010. Es interesante señalar el esfuerzo problemático de este libro, ya que no se centra en una única época o autor, sino que, tal como indica su título, prefiere considerar la trama de transformaciones del idealismo como un prolongado debate acerca de este concepto, desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX.

Este volumen está articulado en diecisiete trabajos precedidos por un pertinente prólogo a cargo de las editoras y una breve presentación de los autores, sucedidos por los abstracts correspondientes a cada trabajo que resultan una útil guía para el lector.

En las Palabras preliminares, las editoras se encargan de establecer tanto el carácter problemático de la compilación de trabajos como así también la justificación del recorte establecido. Este prólogo señala que si bien ya desde la antigüedad, existen filosofías que son catalogadas como idealismos (por ejemplo, la filosofía de Platón), en la modernidad, a través del giro subjetivo inaugurado por Descartes, el idealismo cobrará otro significado. De esta forma las editoras se encargan de hacer un breve recorrido genético del término hasta llegar al kantismo (nótese que, como se indica en las Palabras preliminares, Kant es el primero que se considera a sí mismo "idealista", al denominar a su propia filosofía como un "idealismo trascendental). El término idealismo es primeramente repudiado y contra-

puesto al igualmente rechazado término materialismo (*Materialismus*) que hace su entrada en escena con la publicación de la *Correspondencia* entre Leibniz y Clarke, reaparece más tarde en el *Léxico universal* de Zedler, y finalmente es contrapuesto al idealismo por Christian Wolff a modo de defensa frente a la acusación que recibe de ser spinozista. Finalmente, Kant es señalado como el punto de inflexión porque la corriente denominada *Idealismo Alemán*, que produjo una inmensa cantidad de filosofías "idealistas", surgió como el proyecto explícito de interpretar el espíritu presente en la letra de los escritos kantianos y salvar los defectos de la filosofía trascendental kantiana.

Los trabajos comienzan con un texto a cargo de una de las editoras, Jimena Solé. Este texto, en continuidad con las Palabras preliminares, se propone considerar tres recepciones tempranas de la *Crítica de la razón pura*, en torno al concepto de idealismo trascendental. En este trabajo la Dra. Solé analizará tres recepciones próximas a la publicación del texto kantiano, que resultaron de una influencia capital tanto para las interpretaciones posteriores de esta doctrina como para el mismo desarrollo de la obra del filósofo. El trabajo comienza con una caracterización del idealismo trascendental kantiano, sus argumentaciones y problemas, para centrarse particularmente en el problema de la distinción entre cosa en sí y fenómeno que será la piedra de toque de las citadas críticas y lo que motivará gran parte de las disputas del *idealismo alemán*. Los señalamientos de Christian Garve (1782), son recogidos de la primera reseña que se hace a la primera *Crítica* tras casi un año de silencio desde la publicación del texto kantiano. En esta primera crítica el autor se centra en la definición del idealismo trascendental kantiano y lo

encuentra similar a la doctrina de Berkeley. Luego se describe la lectura de Hermmann Andreas Pistorius (1786), la cual se da en ocasión de una reseña a un comentario de un libro de Schultz acerca de la primera *Crítica* y anticipará la más famosa objeción de Jacobi. En esta reseña el centro de las críticas estará puesto en las condiciones de aparición. La argumentación consistirá, por un lado, en mostrar que si se afirma que todo es mera apariencia se cae en un regreso al infinito que lleva a un nihilismo radical. Por otro lado, si se afirma la existencia de la cosa en sí, se cae en un panteísmo spinozista en el cual el fundamento de los fenómenos es radicalmente distinto de ellos y se acepta que lo único real es una sustancia eterna e infinita. Por último, la Dra. Solé emprende una descripción de la famosa objeción que Jacobi (1787) hace al idealismo trascendental en un apéndice a su libro acerca de David Hume. Aquí se recoge y explica la famosa objeción del autor en la que sostiene que sin el presupuesto de la cosa en sí no puede entrar en el sistema kantiano y con ese presupuesto no podría permanecer dentro de él. En el idealismo trascendental no se puede afirmar la existencia de una cosa en sí que sea el fundamento de las sensaciones subjetivas, dado que aquella es, por definición, incognoscible, pero a la vez sin aquélla es imposible dar cuenta de la existencia de la sensación. Entonces o bien el idealista trascendental abandona su sistema por completo al afirmar la existencia de cosa en sí, o bien abraza al solipsismo sin más. El artículo se cierra con una consideración final que explica cómo es que Kant en sucesivos escritos se hace eco de estas diatribas e intenta modificar su sistema. También muestra el artículo cómo, a partir de dichas modificaciones, se agudizó el conflicto entre los intérpretes, acerca de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, en-

tre aquellos que entendían los objetos trascendentales como necesarios para explicar la afectación y quienes los entendían como un resabio dogmático innecesario.

El siguiente artículo está a cargo de Silvia Di Sanza y se propone interpretar la afirmación kantiana de que su filosofía se sitúa en el *bathos* fértil de la experiencia, enunciada por el filósofo en ocasión de una respuesta a los señalamientos de Garve que sostenían que la filosofía kantiana era una opción similar a la de Berkeley. Esta interpretación se encuentra enmarcada en el idealismo de la finalidad de la tercera *Crítica*, que es un exponente del descenso de la filosofía kantiana a las cosas. La elección está sostenida en el hecho de que la investigación acerca de la necesidad de la razón de darse fines es un exponente del descenso a la experiencia. Para esta interpretación se parte del hecho de que la finalidad es la causalidad de una idea, inherente a la noción de sistema y una necesidad de la razón. Finalmente mostrará que la razón genera, a través de la facultad de juzgar, su propia mediación y la posibilidad de un tránsito entre los ámbitos de la naturaleza y la libertad. Para probar esto se muestra que la causalidad final no es sino una necesidad de la razón y que, tal vez, en el sustrato suprasensible de la naturaleza pueda coincidir con la causalidad eficiente dado que esta división se funda en la finitud de la razón.

El diagnóstico acerca de la falta de sistematicidad en la filosofía kantiana es evaluado en el trabajo que nos trae la otra editora. La Dra. Lerussi analiza la estrategia para resolver el problema del sistema kantiano por parte del *idealismo alemán* a partir de un principio originario del que se deriva todo el sistema. La autora analiza sumariamente las soluciones propuestas por Jacobi y Fichte para luego argumentar

en contra de los diagnósticos que realizan estos autores acerca del sistema kantiano. Tanto Jacobi como Fichte sostienen que el problema del sistema kantiano reside en la postulación de la cosa en sí. Para el primero, esto es un punto contradictorio en el sistema porque asume y niega a la vez a la cosa en sí; para el segundo, es una fantasía que debe ser eliminada en pos del principio originario del Yo=Yo.

La defensa del sistema kantiano en este artículo se basa en la multiplicidad de sentidos que adquiere el concepto de sistema en la filosofía de Kant. A lo largo de la obra kantiana se encuentran al menos tres formas de definir un sistema, en la "Arquitectónica de la razón pura" señala la condición formal máxima (la derivación desde un único principio), en el prólogo de la misma obra señala una condición igualmente formal pero intermedia según la cual se deben deducir todos los principios *a priori* de los originarios y finalmente, en el prólogo a la *Crítica del juicio*, expone la condición mínima que es la mera compatibilidad interna de los conocimientos del sistema. En contra de los intentos de reformulación de sus sucesores, esta última es la única condición que cumple y puede cumplir el sistema kantiano. Dado que el punto de partida de la razón son sus intereses, la distinción entre cosa en sí y fenómeno salva la contradicción efectiva que, de no existir esta primera, se generaría entre libertad y naturaleza. Además de esto, en la *Crítica del Juicio* se encuentra una respuesta al problema de la unidad de filosofía teórica y práctica a partir de la cual será la facultad de juzgar en su uso reflexionante la que podrá tender los puentes entre estos dos ámbitos a partir de la puesta en juego de los fines.

El cuarto trabajo del libro es el último que se ocupa principalmente del filósofo de Königsberg y los temas centrales que él

deja planteados a su posteridad. Este es el segundo trabajo que el libro ofrece acerca de la noción de sistema. En este, haciendo un amplio recorrido por variada bibliografía crítica, Manuel Tangorra se propone leer en la "Arquitectónica de la razón pura" la posibilidad de explicar un sistema de conocimientos racionales desde el despliegue *a priori* de la idea en un sistema donde los conocimientos no son generados por la idea. Para esto se encarga de aclarar el concepto kantiano de sistema en oposición a las ideas que el racionalismo tenía acerca de este. Si bien Kant comparte con el racionalismo la idea del sistema de toda la ciencia con la rigurosidad que aquél pretendía y comparte la idea general del sistema como un organismo, no acuerda con aquel acerca del elemento que la da sistematicidad al mismo y sostiene como principal la determinación de la finalidad del sistema por parte de la idea *a priori*. De este modo la razón tiene intereses propios que no son otros que los fines morales. Una vez que la sistematicidad no depende del objeto sino de nuestra propia actividad racional, el sistema de Kant no es ya el fruto de una disciplina en particular, sino el movimiento de autogeneración que subyace a nuestra actividad. Además, a partir del concepto de sistema, Kant nos muestra cómo es que el rol de la filosofía es el de una mediación entre los conocimientos racionales y la moral, estableciendo así una relación novedosa entre filosofía y ciencia. Si bien las ciencias tienen valor en sí mismas, estas adquieren legitimidad cuando son puestas a trabajar para los fines de la humanidad. Por lo tanto, la filosofía es la máxima expresión del autogobierno racional porque no depende de los fines de cada ciencia sino de los de la humanidad.

Es interesante señalar que esta compilación de trabajos se propone consien-

temente realizar un recorrido abarcativo por el problema filosófico del idealismo, no sólo en cuanto a los contextos sino también respecto de los tipos textuales. Ejemplo de esto es el trabajo de Juan L. Rearte que se propone hacer una lectura de un texto dramático de Schiller en clave histórico-filosófica basándose en diversas reflexiones del autor en otros escritos. La obra elegida es *Don Carlos infante de España* de 1787, un drama burgués del período de transición entre el Schiller *Stürmer* y el clasicista. Según la lectura del Dr. Rearte, en esta obra se busca resolver el conflicto del potencial destructivo del ideal ilustrado para acceder a un libre juego de las capacidades del individuo. Estas opciones están representadas por los dos protagonistas de la obra que expresan una transición entre una culpable minoría de edad representada en el papel de Carlos, y una sensibilidad libre y responsable encarnada en el Marqués de Posa. Luego de una presentación del contexto, de las características del género y de su relación con el primero, el artículo muestra cuáles de estas características del género posee la obra. Las utiliza para explicar su relación con el desarrollo de las concepciones idealistas del texto. En este sentido se muestra cómo es un género que acoge formalmente la dialéctica entre la forma y el espíritu, en particular muestra cómo se desprende de estas la idea de que todo organismo obedece a necesidades que emergen de su espíritu y de su legalidad natural. En suma, el teatro se vuelve acá una forma de plasmar un ideal en el arte. Por tanto, presenta al teatro como una institución social con un potencial educador que permite explicitar las contradicciones del absolutismo, a diferencia de obras anteriores en las que la acción radical era la que habilitaba la transformación social.

El trabajo de Pablo Pachilla busca exponer las concepciones acerca del idealismo de Salomon Maimon, en particular, a partir de la explicación de la posición de Maimon frente a la distinción kantiana entre *quid juris* y la *quid facti*. De acuerdo con Pachilla, según Maimon, Kant puede dar una respuesta satisfactoria sólo a la primera, aunque desde una perspectiva dogmática, mientras que, para la segunda, tan solo tiene una insatisfactoria respuesta escéptica. Así, el autor del artículo se basa, por un lado, en la recepción crítica que hace Maimon de Kant y, por otro, en el uso de los conceptos del cálculo diferencial leibniziano. Los principales lineamientos presentados en este trabajo son tomados del *Ensayo sobre la filosofía trascendental* de 1790, en el cual Maimon explica y critica la doctrina kantiana. Las críticas de Maimon pueden resumirse en 1) no existen juicios sintéticos *a priori*, 2) Kant resuelve la *quid juris* solo de manera dogmática y por tanto insatisfactoria 3) no resuelve la *quid facti*, 4) Falta un elemento en el sistema kantiano que señale la totalidad material, al modo en que las ideas de la razón apuntan a una totalidad formal. El punto de partida de estas críticas escépticas a Kant es una objeción a la misma "Deducción Trascendental", según la cual es ilegítima la aplicación de conceptos *a priori* a intuiciones *a posteriori*, dada la heterogeneidad de ambos ámbitos. La única solución posible para esto es la eliminación del dualismo entre sensibilidad y entendimiento. Así comprende Maimon que la sensibilidad no es sino un entendimiento incompleto. Para explicar este origen racional de la intuición sensible el filósofo recurre al cálculo infinitesimal. Según esta explicación, las sensaciones están compuestas por elementos infinitamente pequeños llamados *diferenciales*, los cuales son los *noúmenos* a partir de

los cuales se forman objetos que son los *fenómenos*. Maimon propone, así, que la materia y la forma son constituidas trascendentalmente. Esta postura refleja que este autor es un antecedente de las posturas de Fichte y Hegel, entre otros.

El único artículo dedicado enteramente a Fichte está a cargo de Mariano Gaudio e investiga la conformación de este idealismo en contraposición a otros sistemas. Aúna todas las críticas bajo la idea de que todos los modernos, en definitiva, son dogmáticos pues proponen un fundamento diferente del Yo. En este trabajo el Dr. Gaudio se centra en la *Primera introducción a La doctrina de la ciencia* y muestra cómo es que Fichte utiliza como estrategia argumentativa la disyunción excluyente entre cada uno de los sistemas analizados y el suyo propio para atrapar al rival y obligar al lector a elegir el idealismo fichteano. El autor sostiene que, aunque en una primera aproximación, estas posturas no pueden refutarse ni confrontarse directamente y se excluyen, indirectamente, por el solo hecho de proponer un fundamento distinto, Fichte presenta algunos matices para ampliar el espectro del dogmatismo. De esta forma se pueden definir dos dogmatismos, el que arriba a un primer principio desde una cosa en sí y el que alude a una presunta multiplicidad de cosas en sí. Esta última (la empirista) es en verdad un cuasi sistema que, en verdad, es la conversión del escepticismo en la apariencia de un sistema. Una vez aclarado esto, Mariano Gaudio esquematiza la estrategia de Fichte contra el dogmatismo en los siguientes pasos: a) Una refutación indirecta que se encarga de mostrar los beneficios del idealismo en contraste con las debilidades de su oponente; b) la exacerbación de la disputa; c) la reducción explicativa del dogmatismo a partir del idealismo.

En una línea similar al trabajo de Juan L. Rearte, Lucas Scarfia se encarga de analizar el pensamiento de Novalis quien toma la filosofía de Fichte y la transforma al incorporar la poesía como forma privilegiada de expresar ideas. Para este análisis de Novalis, Scarfia se centrará en *Los fragmentos* recopilados por Schlegel y Tieck, la novela inconclusa *Heinrich von Ofterdingen* y algunos poemas de Novalis. La tesis central de este artículo sostiene que el idealismo de Novalis es un momento en el desarrollo de lo que Fichte denomina "historia pragmática del espíritu humano", el cual no por ser solo un momento es deficiente. El idealismo-mágico de Novalis es encarnado por el poeta porque es la función de la poesía enaltecer lo vulgar y habitual y, así, romantizar la existencia. De este modo, la poesía implica el enaltecimiento de la facultad de la imaginación sobre otras en un proceso en el que la realidad mundana y el propio yo deben absolutizarse a partir de la combinación del pensar filosófico, los cantos poéticos y la alquimia como aspectos del ser en el mundo. Las conclusiones de este trabajo muestran que no debe realizarse una lectura literal de este idealismo sino una lectura poética. Para esto se basa en la idea de que el yo del idealismo de Novalis es un yo melancólico dado que la tarea de absolutización es un proceso infinito en la cual el sujeto nunca se alcanza a sí mismo en tanto absoluto porque la realidad no se compone de lo incondicionado.

Tres de los trabajos presentados en el libro son dedicados a Friedrich Schelling. El primero de estos está a cargo de Juan José Rodríguez y se encarga de recorrer la obra de 1795: *Del yo como principio de la filosofía*, para mostrar, por un lado, el diagnóstico del joven Schelling respecto de la dicotomía realismo-idealismo desde Descartes hasta Fichte y luego la posición

de propio Schelling como quien mejor ha comprendido, elaborado y llevado a culminación el idealismo trascendental inaugurado por Kant y quien es el mejor continuador y superador del idealismo sujeto-objeto subjetivo fichteano. Los filósofos anteriores a Fichte son catalogados en este diagnóstico o bien como dogmáticos como Spinoza o Leibniz o bien como idealistas inconsecuentes como Kant. Estos filósofos son evaluados de acuerdo a cómo resulta en sus sistemas un No-Yo determinable en contraposición al Yo absoluto. Finalmente, el diagnóstico de Schelling conduce a una disyuntiva final entre el dogmatismo perfecto de Spinoza y el idealismo crítico que él sostiene. En este sentido se entiende que el problema de Schelling sea el de la unidad del saber y su realidad objetiva, en tanto que la investigación de la relación sujeto-objeto nos conduce al descubrimiento del fundamento, lo incondicionado que condiciona a ambos.

El segundo trabajo sobre Schelling, a cargo de Natalia Sabater comienza con una breve nota respecto del contexto histórico y filosófico de publicación del texto *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* que utiliza para llevar a cabo una reflexión en torno a la noción de idealismo allí presentada. Esta reflexión implica una reconstrucción de sus críticas al dogmatismo y de sus diferencias con el idealismo. A partir de esta investigación la autora se propone señalar la distancia que separa esta obra del autor de sus otros desarrollos, así como también del idealismo de Fichte. La tesis de Sabater en este punto consiste en señalar que la filosofía de Schelling en este período recibe una fuerte influencia de la figura de Spinoza. Schelling sostiene que el criticismo kantiano debió apoyarse en un punto intermedio para luchar contra el dogmatismo. Pero como se funda enteramente

en la facultad de conocer y no en la esencia humana, la crítica al dogmatismo es incompleta dado que no prueba más que la imposibilidad de demostrarlo, pero no logra refutarlo. Dado que, según Sabater, un sistema tiene que lograr realidad mediante la facultad práctica y no mediante la teórica, entonces la resolución del problema de la filosofía deviene una elección que se disputa en el terreno de lo práctico. Spinoza es quien aportó una solución posible al problema de la existencia del mundo por ser un precursor acerca de la pregunta del tránsito de lo finito a lo infinito. No obstante esto, Schelling señala que este pensamiento es falso porque parte de la idea errónea de que el sujeto como tal puede anularse a sí mismo bajo la intuición de un objeto absoluto con el que aquel se funde. En definitiva, idealismo y dogmatismo no difieren por sus metas sino por los modos en que se aproximan a ella. Ambos quieren alcanzar el Absoluto que lleva a la eliminación de uno mismo, pero, mientras que el dogmatismo anula toda causalidad libre en mí, el criticismo se funda en la exigencia práctica de que lo Absoluto deje de ser objeto para el sujeto.

El último estudio dedicado a Schelling está a cargo de Jorge Eduardo Fernández y se ocupa del idealismo en un texto posterior a los períodos ya trabajados basándose principalmente en la versión de 1811 de los *Weltalter*. El idealismo analizado en este trabajo, si bien puede ser clasificado como un "idealismo de la libertad" es llamado, preferentemente por Fernández, "idealismo del tiempo" porque en el texto de los *Weltalter*, el intento de exposición de un sistema de la libertad deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo. El tiempo ya no permite ser analizado solo como una intuición pura de la sensibilidad, sino que, al ser inherente a la totalidad del sujeto, apa-

rece como "*a priori* hipernecesario" del par necesidad y libertad. De este modo, el tiempo se analiza desde su vínculo con lo eterno. Para esto el par tiempo-eternidad debe ser superado como un supuesto a partir de la idea de mostrar al pasado, presente y futuro como eones, es decir, unidades de tiempo en las que la revelación de lo eterno es representada en el mundo. En los *Weltalter* de 1811 Schelling desarrolla una teoría de la subjetividad general del tiempo que opone al kantismo sosteniendo que el tiempo es inherente a las cosas, es un eterno nacer y es la unidad de todos los tiempos. En particular, el Dr. Fernández se ocupa del planteo del futuro, el cual, en tanto tiempo, sostiene Schelling, aún no ha sido y solo puede ser incluido en tanto perteneciente a la idea. Finalmente, analiza los motivos por los cuales abandona el proyecto tripartito de los *Weltalter* y lo reemplaza por una crítica de los sistemas precedentes al estilo de Hegel, cambio que podría deberse a la necesidad de incluir el futuro (el cual aún no es efectivamente real).

La siguiente tríada de reflexiones sobre un autor está dedicada a Hegel y el primer trabajo está a cargo de Sandra Palermo, quien incursionará en el período de los primeros años de Jena del autor. Los conceptos centrales que guían este artículo son los de nihilismo e idealismo a los cuales conjuga para mostrar que el concepto de idealismo en este período del filósofo aparece equiparado con las nociones de crítica filosófica, escepticismo y lógica, lo cual implica una identificación del idealismo con el nihilismo. Esta visión se diferencia de la filosofía de madurez de la *Ciencia de la Lógica* en cuya definición de idealismo se reconoce a lo ideal como movimiento de aniquilación y conservación de la finitud, mientras que en el período que compete a esta investigación el filósofo no

logra conjugar los momentos destructivo y constructivo de la autoconstitución del concepto. Aquí la nulificación de lo finito es necesaria para elevarlo a lo ideal y, por tanto, aparece como absolutamente necesaria y como propedéutica para el acceso al verdadero principio de la filosofía. En este trabajo la Dra. Palermo señala que estos primeros desarrollos hegelianos deben ser leídos, además, en el marco de la recepción jacobiana de Spinoza y de Kant y, en este sentido, se comprende el valor que le da el filósofo de Stuttgart al nihilismo como tarea fundamental del filosofar. Esto resulta fundamental para entender el derrotero de su proyecto filosófico que encontrará su articulación definitiva en la *Ciencia de la Lógica* con la doctrina del concepto como "confutación de la sustancia" spinoziana y, por tanto, como la superación de ese precipitar de todas las determinidades en el abismo sustancial. Existen, sin embargo, continuidades. Aunque el Hegel maduro rechace la negación lógica como una propedéutica para el filosofar (para integrar en un único movimiento afirmación y negación) se mantiene la sugestión de la aniquilación de la finitud como introducción o condición necesaria para el acceso genuino al filosofar.

El segundo artículo dedicado al filósofo de Stuttgart está a cargo de Héctor Ferreiro y explica las diferencias y similitudes entre el realismo, el idealismo absoluto, el idealismo subjetivo y el objetivo a partir de la relación sujeto-objeto y de la caracterización del status ontológico del objeto. A partir de esto explica de qué modo el idealismo absoluto es la superación de esta dicotomía. El trabajo del Dr. Ferreiro comienza con una breve síntesis del derrotero del concepto de idealismo desde Platón y con algunos señalamientos respecto del concepto de realismo, luego se explica cómo

es que Hegel cree que idealismo subjetivo y realismo son una misma cosa que se contraponen al idealismo absoluto en la medida en que, en ellas, ser y pensar permanecen siempre separados el uno del otro. Para comprender en qué consiste el idealismo absoluto se analizan dos temas, primero la superación de la lógica objetiva por la subjetiva y, en segundo lugar, la concepción de la actividad de comprender como ejecución efectiva de la unidad del ser y pensar (sujeto y objeto, mente y mundo). La solución del monismo racionalista de Spinoza consiste en proponer la identidad de la mente y el mundo y el problema de esta radica en que dicha unidad no es explicada, sino que debe ser concedida al aceptar dicha solución. En el caso del monismo realista, el problema es que la cadena de la causalidad se torna un regreso al infinito que debe suponer el conjunto total de las cosas dadas que, al no poder explicar su unidad, debe presuponerla. El idealismo subjetivo acierta en señalar que la capacidad de pensar es la única pasible de ofrecer un elemento continuo en el que es posible unificar el conjunto. El problema es que dicha capacidad es interrumpida. Así, por ejemplo, Descartes la interrumpe con el paso del *cogito* a la *res cogitans* y en Kant a partir de la postulación de la cosa en sí como condición de posibilidad del acto de percepción del sujeto. En realidad, para Hegel la división entre realismo e idealismo resulta de la diferenciación abstracta de sujeto y objeto, mientras que el Idealismo Absoluto unifica ambas partes en tanto concibe al pensar como conteniendo ya al ser como un momento de sí mismo.

El tercer y último trabajo dedicado a Hegel es el que está a cargo de Julián Ferreyra. Este artículo intenta determinar el sentido del término "idealismo" pero no en los muchos casos en que Hegel lo utiliza para

criticar a otros, sino en las escasas ocasiones en que lo usa para referirse a su propia filosofía. El Dr. Ferreyra se dedica a señalar y analizar las pocas citas donde aparece este término y a determinar su sentido. A partir de la célebre nota II de la *Ciencia de la Lógica*, intenta interpretar el sentido de la afirmación según la cual "lo finito es ideal". Para esto se centra en la sección sobre la idea de la lógica del concepto, la lógica propiamente dicha, que permite afirmar, contrariamente a la disolución de lo finito operada en las anteriores secciones, que lo absoluto afirma lo finito, lo existente y lo natural. Las cosas son finitas porque no tienen la realidad de su concepto, pero el concepto solo adquiere su verdad en el juicio absoluto donde el sujeto es lo universal y el predicado su existencia. Así como lo finito no es una irrealidad abstracta condenada a desvanecerse en la Idea, la naturaleza no está condenada a desvanecerse en el espíritu. Así se llega a la conclusión de que lo único irreal es la unilateralidad.

Los últimos tres artículos estarán centrados en los usos, significados y reformulaciones que en el siglo XX sufrió el idealismo. El primero de ellos se dedica a elucidar el concepto de idealismo de Kierkegaard. Su autor, Pablo Uriel Rodríguez, nos advierte que la única forma segura de definirlo es limitarse a hacerlo para un texto en particular, dado que este término (a diferencia de otros como Angustia, Desesperación, etc.) tiene varios significados. En este caso definirá idealismo en el *Post-scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"* que Kierkegaard firma con su pseudónimo Johannes Climacus. Para realizar este trabajo se reconstruyen primero las bases fundamentales de su teoría del conocimiento para luego investigar la posición que el danés asume frente a la crítica hegeliana de Kant. El idealismo

en este texto de Kierkegaard es analizado en tres pasajes de la sección II del capítulo 3, donde es utilizado para referirse a una posición cercana al escepticismo. Según el danés, el escepticismo de Kant radica en el hecho de que el ser humano en tanto ser finito accede a un conocimiento limitado y parcial de la realidad; en este sentido, el principal error de Hegel consiste en haberle otorgado al ser humano un intelecto creador que sobrepasa el límite crítico. La palabra escepticismo en este texto remite al problema de la correspondencia entre el pensamiento y el ser. El término "idealismo" es utilizado en dos pasajes de los tres analizados para hacer referencia a aquellas posiciones metafísicas pre-kantianas que limitan el conocimiento humano a las representaciones internas del sujeto. Además, el término "idealismo" se refiere en un sentido laxo a los aspectos de la filosofía kantiana criticados por Hegel (es decir: todos aquellos que no rebasan los límites críticos). El danés se percibe más cercano a Kant que a Hegel, excepto en el aspecto en que se acercan, es decir, en la "Deducción Transcendental", a partir de la cual nuestras representaciones mentales son adecuadas para conocer el mundo empírico. Sin embargo, según Rodríguez, el llamado retorno a Kant es en realidad una vuelta a una posición gnoseológica previa al giro copernicano.

El siguiente artículo se dedica a analizar la recepción que Croce hace del idealismo, y está a cargo de Patricia Dip. Este trabajo se distingue de los anteriores por dos puntos: en primer lugar, porque se encarga de analizar los usos políticos del término más que de su definición y, en segundo lugar, porque se ocupa de investigar parte de la recepción del idealismo en la Argentina a partir de la crítica que José Ingenieros hace del idealismo de Croce. La recepción

por parte de Ingenieros tiene un gran valor dado que se adelanta dos décadas a Gramsci y su crítica a Croce en los *Cuadernos de la Cárcel*. Así, bajo el pseudónimo Julio Barreda Lynch, el argentino, le dedica un artículo crítico al idealismo de Croce y Gentile. Según Dip, es sorprendente la similitud que se manifiesta entre la perspectiva de análisis del militante sardo y la de Barreda Lynch. En este escrito la Dra. Dip describe los efectos políticos y culturales del denominado "retorno del idealismo" siguiendo los análisis de José Ingenieros y Antonio Gramsci, quienes se concentran en la figura de Benedetto Croce como clave de lectura de la historia política de la Italia de la primera mitad del siglo XX. Ambos pensadores detectan, por un lado, cierta ambigüedad en las relaciones entre Croce y la neoescolástica, y por el otro, subrayan el uso estratégico que hace el catolicismo de la figura de Croce con el objeto de oponerse tanto al positivismo como al socialismo.

El último artículo, a cargo de Gonzalo Santaya, se ocupa de leer el empirismo trascendental de Deleuze en clave idealista. Comienza el trabajo indagando acerca de la legitimidad de la investigación definiendo "empirismo trascendental" e "idealismo". Acerca del primer concepto hace un breve, pero pormenorizado estado de la cuestión de esta problemática definición y se propone abordar una línea soslayada por la crítica señalando que el empirismo trascendental es un sistema filosófico esencialmente vinculado a una teoría de la Idea. Define el empirismo trascendental, a partir del concepto, de resonancia kantiana, de las condiciones de posibilidad de la experiencia real, que apunta a definir las cualidades de la experiencia de hecho evitando fundarla tanto en la forma del sujeto como en la del objeto. Por otro lado, Santaya analiza el concepto de Idea como principio del empi-

risimo trascendental. Describe aquí Santaya brevemente el proceso de despliegue de la Idea en el sistema deleuziano atendiendo a las deudas y avances respecto de la tradición idealista. Mediante la Idea, Deleuze pretende superar la insuficiencia de anteriores sistemas filosóficos que extraen sus principios de identidad y no-contradicción a través de la interpretación de la producción de lo real como el pasaje de un posible a un actual. La Idea deleuziana es definida a partir del concepto de diferencia para evitar duplicar el mundo en un mundo trascendental fundante del mundo empírico. La Idea es una estructura virtual que enlaza las diversas determinaciones de la realidad efectiva. El despliegue de la Idea en el sistema de Deleuze es un movimiento dialéctico a partir del cual surgen las distintas esferas de la realidad.

En suma, por lo que está a la vista, *En busca del idealismo* resulta un aporte fundamental tanto para quienes comienzan a estudiar el idealismo, por sus páginas introductorias que guían al no especialista, como para los especialistas que encontrarán en estas páginas una amplia red de relaciones para ampliar los ámbitos de influencia de sus estudios y para responder al desafío de pensar los conceptos desde el propio presente sin dejar de atender a su devenir histórico.

La fuerza del sistema...

FEDERICO VICUM



Reseña de López, Diana María (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2016, 292 pp.

Recibida el 7 de febrero de 2017 –
Aceptada el 15 de abril de 2017

Ciencia, Sistema e Idealismo aborda diferentes aspectos del Idealismo alemán y lo hace con plena adecuación a la complejidad del objeto: no renuncia a la multiplicidad de enfoques y temáticas que un período tan fértil como la filosofía clásica alemana habilita. Por eso mismo, a través de las cuatro secciones en las que el libro se divide, los problemas aparecen y reaparecen, analizados bajo otra perspectiva. Los trabajos reunidos pertenecen a investigadores argentinos (provenientes de distintas universidades nacionales) y extranjeros, especialmente alemanes. La precisión y la agudeza de los textos demuestran la actualidad de la discusión filosófica sobre el Idealismo alemán, en la cual, como *Ciencia, Sistema e Idealismo* pone de relieve, el ámbito académico argentino participa activamente en comunicación con el internacional.

La primera sección se titula “Ser, Esencia y Concepto. A 200 años de la Primera Edición de la Ciencia de la Lógica de Hegel”. Los artículos reunidos en ella analizan la gran obra de la metafísica hegeliana.

En “La Lógica de la Esencia en Hegel. Una confrontación implícita con la filosofía trascendental de Fichte”, Christoph Asmuth recorre histórica y conceptualmente la crítica de Hegel a Fichte en torno del concepto de reflexión. El fundamento de esta crítica no varía a lo largo de los años: tanto en sus escritos juveniles como en la *Ciencia de la Lógica* Hegel observará que la reflexión es “movimiento de nada a nada”. El Yo absoluto de Fichte, con su identidad formal vacía de contenido, opera como la nada en la Lógica de la Esencia: “[e]s la completa inmanencia que no tiene nada externo a sí” (p. 50). Sin embargo, el Yo de Fichte, para adquirir determinación, sólo puede esperar una limitación externa que, justamente por

ser externa, señala un no-ser del Yo. La lógica hegeliana, por el contrario, hace de la reflexión (el “movimiento de nada a nada”) un momento inmanente del sistema, destinado a ser superado sin necesidad de un giro semejante a lo que Hegel ve como la restricción inexplicable del Yo fichteano. Si el joven Hegel critica explícita y constantemente a Fichte, el Hegel maduro incorpora la reflexión en su sistema y transforma esas críticas en una parte constitutiva, pero no última, de su propia filosofía. Asmuth también analiza la famosa doble serie fichteana (la serie del ser y la del ver, la de la conciencia que actúa y la que observa) para encontrar en ella la reflexión ponente, la externa y la determinada, tal como aparecen en la *Ciencia de la Lógica*. Según Asmuth, su trabajo no se dirige tanto a mostrar las raíces fichteanas de la filosofía de Hegel, sino a destacar cómo ambos pensaron un mismo problema: “En un radical giro de la subjetividad sobre sí misma –con la pretensión de validez final y certeza en el caso de Fichte, con una provisionalidad inducida sistemáticamente, en el caso de Hegel- la apariencia de subjetividad se capta a sí misma [...] como un proceso plural de poli-perspectiva” (p. 57).

Thomas Sören Hoffmann (“Hegel, o la provocación de la lógica especulativa”) encuentra en la lógica hegeliana el giro “hacia una autoconciencia genuinamente filosófica en todas las relaciones con el mundo que encaramos tanto colectiva como individualmente” (p. 74). La lógica no deja que ninguna categoría finita del pensamiento asuma, por sí sola, la comprensión de la totalidad. Hegel ve en Kant el primer paso hacia un pensar que se ve a sí mismo (y no a algo externo) como principio del conocimiento, pero también encuentra en las categorías

kantianas un signo de “positivismo lógico” (p. 63), un catálogo de formas del pensar apenas yuxtapuestas. Hegel se propone, en cambio, desarrollar esas formas unas a partir de las otras (lo que Hoffmann llama el “costado constructivo” de la lógica, que busca mantener la continuidad en el paso de una categoría a otra y en la relación entre el pensar y lo pensado) y agruparlas según distintos niveles lógicos, correspondientes a los distintos grados de reflexividad alcanzados en cada caso (el “costado deductivo”, según Hoffmann). El procedimiento hegeliano es el de una disolución continua “en la cual la categoría misma reflexiona a partir de su propia finitud categorial hacia su fundamento” (p. 64). Sin embargo, no es el análisis de las categorías el objetivo de Hegel. La lógica tiene como meta triunfar sobre el nominalismo, entendido como “la tesis de que las formas del pensar pertenecen fundamentalmente a otro orden que el *ordo rerum*, el orden de las cosas” (p. 67). La continuidad entre el pensar y lo pensado es una apuesta antinominalista. El problema que ve Hoffmann es que la tesis de que la forma lógica es ya la verdad es más aceptable, paradójicamente, en sus versiones más sofisticadas (como el “Yo pienso” o en la de la racionalidad de lo real y la racionalidad de lo real) que en las categorías más bajas con que empieza la lógica objetiva. Por ejemplo: ¿implica que haya devenir el pensamiento del devenir? La respuesta más contundente de Hoffmann (la primera que ofrece aquí no la mencionaremos) se articula en dos instancias. Por un lado, aquel contexto constructivo-deductivo es “al que las categorías remiten realmente y en el cual, de modo completamente independiente de cualquier instanciación extra-lógica, encuentran también su realización” (p. 70). Por otro lado -pero intrínsecamente

vinculado con el punto anterior-, tratemos con la forma lógica que tratemos, siempre lo hacemos "con momentos formales del concepto reflexivo, es decir, con la forma de la subjetividad, de la cual al mismo tiempo sabemos ya que *en su estar pensada muestra también su ser real*" (p. 71). Cada categoría puede dar lugar a "posiciones 'comprehensivas'" en las cuales funciona como la totalidad. Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que todo es devenir, porque "[l]a categoría ha devenido en este caso el medio inmediato del conocer, es decir, del concepto" (p. 71). Ahora bien: el contexto constructivo-deductivo en el que se encuentra dicha categoría impide que el pensamiento se detenga en ella. Ese mostrarse del concepto en el uso de una categoría que a su vez exige, por su propia contradicción interna, su disolución es la realidad efectiva del *logos*, lo absoluto como "presupuesta realidad del conocer en la que ya nos encontramos" (p. 72).

Jorge Fernández extrae el título de su trabajo ("Una diferencia que pertenece solamente al desarrollo dialéctico") de un pasaje del capítulo "El ser determinado" de la *Ciencia de la Lógica*. Esa diferencia que solamente capta el desarrollo dialéctico es la que existe entre las determinaciones en tanto son en el concepto (en-sí) y en tanto son puestas (o siendo-para-otro). La metafísica prekantiana y la propia filosofía de Kant -nos dice Hegel- quieren afirmar en sus principios y definiciones lo que es en sí. Hegel puede mostrar, en el capítulo sobre el ser determinado, la unidad del ser-en-sí y del ser-para-otro porque el pensamiento dialéctico le permite trazar esa distinción y, a la vez, la mutua referencialidad entre los dos polos distinguidos. Es el desarrollo de las determinaciones del *Dasein* (desarrollo impulsado por la negación inherente a su

finitud) el que sienta las bases para los "esquemas de mediación" que operan en instancias superiores de la lógica. Según Fernández, recién en el capítulo sobre el ser determinado "nos encontramos con lo que tradicionalmente se suele denominar el desarrollo de una categoría" (p. 78): las categorías se transforman en momentos, mediante el traspasar unas a otras. Así "se despliegan los supuestos básicos de la proposición especulativa" (p. 83), los cuales serán superados, una vez puesto en marcha el desarrollo dialéctico, incluso dentro de la Doctrina del Ser.

La contribución de Héctor Ferreiro ("Concepto, representación y existencia en los idealismos trascendental y absoluto") aborda, en su primera sección, el famoso argumento de los cien táleros con el que Kant se opone al argumento ontológico y, en la segunda, las críticas de Hegel a la posición kantiana. Retomando los aportes de Jerome Shaffer (quien critica el argumento de los cien táleros) y de William Forgie (quien critica las objeciones de Shaffer), Ferreiro llega a la siguiente conclusión: "el argumento de los cien táleros podría conservar su validez si y solo si se presupone como su premisa principal elidida [en el texto kantiano] que *podemos* lograr conceptos exhaustivamente determinados de objetos, pero además, que una vez que se alcanzaron *de hecho* dichos conceptos perfectos sus objetos serían efectivamente todavía contenidos puramente mentales" (p. 92). Ferrero plantea dos objeciones a esta condición de validez del argumento de los cien táleros. La primera consiste en preguntarse 1) si tener un concepto exhaustivamente determinado no supone que se puede tener un conocimiento perfecto del objeto y, más puntualmente, 2) si ocurriera que un objeto fuera todavía un mero contenido mental, en

qué caso podría afirmarse que se tiene un concepto exhaustivamente determinado de ese objeto (esta pregunta parece plantear el siguiente problema: ¿cómo podríamos estar seguros de que la existencia de un objeto posible -independientemente de que la existencia sea o no ella misma una determinación- no agregaría más determinaciones a nuestro concepto presuntamente exhaustivo del objeto pensado?). La segunda objeción de Ferreiro es que para Kant el argumento de los cien táleros es válido para cualquier concepto, tenga la cantidad (exhaustiva o no) de determinaciones que sea. El recorrido por las críticas de Hegel a Kant acerca de su refutación del argumento ontológico está libre de objeciones por parte de Ferreiro.

Tres niveles de análisis se pueden detectar en "El escepticismo en la Doctrina del Ser. A propósito de la recepción de la Historia de la Filosofía en la Cantidad como determinación", el trabajo de Horacio Martín Sisto. El primero, de índole general, es el de considerar a la *Ciencia de la Lógica* como "una reconstrucción de la historia de la filosofía y del contenido experiencial que ésta supone" (p. 124), lo que -a ojos de Sisto- a veces se pasa por alto. Este planteo general toma cuerpo en el análisis de la recepción del escepticismo en la *Lógica*. A esta cuestión se dedica la mayor cantidad de páginas. Finalmente, se ofrece una interpretación del rol del escepticismo en la filosofía hegeliana, considerando que la *Fenomenología del Espíritu* se presenta a sí misma como "escepticismo autoconsumante". Sisto encuentra que en la "Segunda Nota" a la "Cantidad pura" (el texto puntual sobre el que trabaja) Hegel recurre a la historia de la filosofía como "testimonio" y como ámbito de confrontación: lo primero, en la medida en que las determinaciones de la lógica se

encuentran ya pensadas en la historia de la filosofía; lo segundo, en la medida en que esos intentos previos no han logrado captar con total precisión esas determinaciones ni los vínculos que mantienen entre sí. El caso del escepticismo, tal como lo expone Sisto, es notable en esos dos aspectos. Aun desarrollando una dialéctica superior a la que Kant despliega en las antinomias (en las que, a su vez, Kant se supera a sí mismo, es decir, al estrecho subjetivismo de su filosofía), ni el escepticismo antiguo ni Zenón de Elea han podido escapar de una concepción estática, parmenídea, abstracta, del ser. Tienen el mérito de atacar el centro de la metafísica antigua -el ser- desplegando sus paradojas y aporías, pero ante ellas reaccionan negándole cualquier dinamismo y duplicando el mundo en ser verdadero y apariencia. La filosofía moderna, cuyo escepticismo se expresa en la escisión entre ser y pensar, reivindica el pensamiento frente a la primacía antigua del ser, pero no cuestiona el carácter estático del último. La oposición del pensamiento y del objeto se torna infranqueable. El mérito de Kant, en sus antinomias, es haber casi escapado de tal oposición, haber acercado "la dialéctica del Pensar a la del Ser" (p. 140), haber vislumbrado la objetividad de la contradicción. Con respecto al rol sistemático del escepticismo en la filosofía hegeliana, cabe decir que si la *Fenomenología* se presenta como el escepticismo consumado, esto no significa "refutado", "sino más bien que ha pasado a ser reconocido como momento del método mismo que se expresa en la *Lógica*" (p. 141)

"Usualmente consideramos la acción libre como la exploración de un campo de posibilidades abiertas" (p. 144): esta es la premisa de Eduardo Luft en "El concepto de libertad en la Lógica de Hegel", a partir de

la cual expondrá sus objeciones al modo en que en ella se conciben los fundamentos lógicos de la libertad. La contingencia es condición necesaria de la libertad y el método dialéctico de Hegel la anula. En la lógica de presuposición y posición de la dialéctica hegeliana, “[l]a contingencia no es un factor externo al mismo Concepto, sino resultado de su acto de autopresuposición” (p. 150). Esa presuposición se supera en el mismo proceso dialéctico que la necesitó como punto de partida: “Si el proceso de reinteriorización del Concepto se concluye, la contingencia del punto de partida se elimina, y la respuesta hegeliana al problema de la introyección de la contingencia en la razón absoluta [esto es, que la necesidad contiene en ella misma la contingencia] se autocancela” (p. 152). El proceso dialéctico se autorrefuta porque está “orientado hacia el fin de su propia consumación” (p. 152). La respuesta de Luft es abrir la dialéctica, rescatando la negatividad disolvente de la Doctrina del Ser y de la Esencia. Si la Idea “se libera a sí misma” (como escribe Hegel en la Doctrina del Concepto) abriendo el campo de la contingencia en la realidad, Luft propone que no vuelva a encerrarse. La clave está en releer la Idea como Idea de la Coherencia: hay infinitas manifestaciones posibles de la coherencia, incluso manteniendo una ontología relacional, como la de Hegel. La “pura estructura autorreferencial del concepto plenificado” (p. 152) sería reemplazada por un coherentismo no circular, en el que no haya punto final de referencia.

Dos trabajos más completan la sección dedicada a Hegel. El de Edgardo Albizu (“La transfiguración de la metafísica en la lógica objetiva de Hegel”) es quizás el más ambicioso de todos los reunidos en el libro, no necesariamente por las hipótesis

que pueda desplegar, sino por el modo en que está escrito. Lejos de querer explicar o aclarar al autor estudiado, Albizu lo complejiza mediante un uso del lenguaje evidentemente deudor de la filosofía del siglo XX y del que no se sabe si expresa una profunda confianza en el lenguaje (como si con sus infinitos recursos siempre pudiera decir lo que es) o, al revés, una radical sospecha de sus poderes (como si hubiera que evitar siempre lo gastado de las expresiones y las palabras usuales). El trabajo de Diana López (“Ser y esencia. El devenir categorial en la Lógica objetiva de Hegel”) se propone seguir paso a paso la secuencia de categorías en la Doctrina del Ser y en la de la Esencia, a fin de comprender qué significa y cómo se da efectivamente el célebre movimiento del concepto. Pese a su inevitable brevedad, el artículo es meticulosamente claro en la articulación del encadenamiento lógico y cumple con nitidez su objetivo.

La segunda sección del libro se titula “Sistema y libertad en los albores del idealismo”. Abre con el trabajo de Jimena Solé (“Sistema o libertad. La crítica de Jacobi a la filosofía idealista”), quien aborda aspectos centrales de los sucesivos y también repetitivos ataques de Jacobi a los sistemas idealistas. Desde 1780 (año en que tiene lugar la conversación con Lessing que luego desencadenó la “Polémica del spinozismo”) hasta 1811 (cuando publica “Acerca de las cosas divinas y su revelación”, apuntando a Schelling), sus ideas fueron inmovibles: “según él, todo sistema filosófico producto de la razón especulativa conduce al fatalismo, al ateísmo y al nihilismo, es decir, al spinozismo” (p. 157). Tales tópicos, en las versiones de sus críticas a Fichte y a Schelling, son los que recorre Solé. Dos cuestiones son los ejes del planteo

de Jacobi: por una parte, considerar que la explicación racional busca un fundamento inmanente del mundo (no una causa trascendente); por otra, que el conocimiento racional, en su intento de captar el mundo, “produce otra realidad que se opone y pretende reemplazar a la verdadera” (p. 162). La razón opera mediante abstracción de notas comunes y cuantificables de las percepciones sensibles. Su resultado es “un mundo de imágenes, ideas y palabras” (p. 162). De allí el nihilismo que Jacobi endosa a la filosofía: el mundo real es aniquilado, para mayor gloria de nuestras capacidades cognoscitivas. Nada puede quedar por fuera del sistema racional, pero entonces es Dios, causa trascendente del mundo, el que queda por fuera del sistema racional. Si, según Jacobi, Fichte identifica a Dios con el orden moral del mundo, entonces el Dios de Fichte “no es la causa del orden moral sino que es ese orden moral mismo” (p. 161). Si, otra vez según Jacobi, el único Dios verdadero de Schelling es la naturaleza como productividad absoluta, entonces el sistema de Schelling no tiene lugar para Dios, un ser extra-mundano. Los productos de esa productividad incondicionada no tienen por sí mismos realidad; en el caso de Fichte, cuyo principio es el Yo y no la naturaleza, la situación es similar: ese Yo es un Yo sin materia, no es nada. El artículo de Solé comienza considerando cómo entiende Jacobi la herencia kantiana en Fichte y en Schelling (éstos serían continuadores de la letra de Kant -la primacía de la razón subjetiva- y no de su espíritu -la necesidad de creer en Dios sin pruebas ni demostraciones) y termina analizando brevemente cómo respondieron Fichte y Schelling a las críticas de Jacobi (Fichte entiende que también su filosofía tiene su esencia en el no-saber, en la parte práctica;

Schelling no retrocede: Dios es el objeto de la filosofía y la fe debe transformarse en conocimiento científico).

Natalia Lerussi (“Sistema de conocimientos empíricos y deseo (*Bedürfnis*) de conocimiento según la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant”) formula la siguiente hipótesis: “la necesidad de garantizar la sistematicidad del conocimiento empírico mediante la suposición de una unidad legal de la naturaleza que sea conforme a fin a nuestras facultades de conocimiento depende de cierto deseo o necesidad (*Bedürfnis*) o intención (*Absicht*) de nuestro entendimiento por adquirir conocimiento” (p. 168). Tenemos que suponer que la naturaleza es cognoscible según leyes empíricas porque el propósito del entendimiento es conocer y, sin esa suposición, tal propósito no podría cumplirse. Lerussi niega que el argumento de Kant sea circular, es decir, niega que Kant ponga en un mismo nivel, por un lado, la suposición de la unidad legal de la naturaleza según leyes empíricas y, por otro, el sistema de conocimientos empíricos (con cuya estructura una nueva regla empírica que pretenda convertirse en ley debe ser coherente). La suposición de la unidad legal de la naturaleza es condición del sistema de conocimientos empíricos: la detección de esta tesis (que no implica la existencia de hecho de tal sistema de conocimientos) en los textos de Kant es el primer paso en el argumento de Lerussi. El segundo es buscar el fundamento de ese “tener que suponer” la unidad legal de la naturaleza. No puede consistir en que efectivamente tengamos un sistema de conocimientos empíricos (si fuera así, Kant caería en un círculo). Ese fundamento está en el deseo del entendimiento por conocer, en el “carácter apetitivo de nuestras facultades” (p. 168).

Mariano Gaudio ("La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte") aborda lo que podríamos llamar el problema del comienzo en Fichte: empezar el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* directamente con los principios del sistema, ¿no es algo más propio del dogmatismo, tan criticado por Fichte, que del idealismo, el sistema de la libertad? La respuesta a esta pregunta hay que buscarla, según Gaudio, no en el *Fundamento*, sino en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Allí se encontraría una explicación más atenta tanto de la relación entre forma y contenido de los principios como de la que éstos mantienen entre sí. Frente al escepticismo, Fichte defiende la unidad de la razón (el sistema); frente al dogmatismo, que sí puede ofrecer una filosofía sistemática, defiende la libertad, el no postular "un principio trascendente y [no] subordinar la actividad y la libertad a la regencia de una concatenación mecánica o fatalista" (p. 177). Según Gaudio, Fichte piensa una totalidad sistemática del saber con las siguientes características: a) cada proposición tiene su significado en el todo; b) el principio fundamental es una proposición cierta en sí misma que comunica a las demás su certeza por medio de una cadena deductiva; c) la certeza de la primera proposición no depende de lo fundado por ella; d) sólo hay una primera certeza; e) la transferencia de la certeza funciona al modo de un condicional: si se da el antecedente, se da el consecuente. Esta noción de "transferencia de la certeza" es de gran importancia en la tesis de Gaudio. La certeza propia del principio fundamental radica en la inseparabilidad de su forma y su contenido. La forma de Yo=Yo (la forma de la igualdad de algo consigo mismo) no admite otro contenido,

si de lo que se trata es de pensar el principio fundamental. Solamente el Yo puede ser contenido de esa forma en un principio de esa clase, porque solo él expresa "una acción fundamental y primera, la conciencia del propio modo de actuar, la reflexión sobre sí que incluye forma y contenido, y que es libre" (p. 188). Como tal, transfiere ese contenido a los principios derivados. Pero si estos principios derivados estuvieran totalmente determinados por el fundamental, los límites y el carácter limitado propios de esos principios derivados serían "parte del engranaje que lo absoluto desencadena para su propio despliegue" (p. 192). Allí, en ese absoluto no determinado, el yo finito perdería las condiciones de su libertad. En los principios derivados hay sólo una determinación parcial: el segundo principio, el No-Yo, es condicionado en su contenido, pero no en su forma; el tercer principio, el Yo y el No-Yo puestos como limitados, es determinado en su forma, pero no en su contenido. De este modo Gaudio muestra la lógica oculta detrás de los tres primeros principios del *Fundamento*, lógica que explica tanto la dependencia de la parte respecto del todo y de la primera certeza que unifica ese todo, como la parcial indeterminación de esa parte, en la que se juega su libertad. Lo que podría ser visto como "la aparición subrepticia de una realidad no contemplada en el Yo absoluto" (p.192) es garantía de la libertad.

La tercera sección del libro (titulada "Sistema, experiencia y finalidad") está dedicada exclusivamente a Kant. La recorre una misma pregunta, con cambios de perspectiva y de elementos considerados: cómo pensar una relación sistemática entre lo empírico y lo no empírico.

El trabajo de Silvia del Luján Di Sanza ("El sentimiento de lo sublime: la presencia

sentida de una facultad suprasensible") se propone mostrar que lo sublime, estudiado en la tercera *Crítica* de Kant, es lugar de tránsito entre los dominios ya analizados en las primeras dos: lo teórico y lo práctico, o, en otros términos, lo sensible y lo suprasensible. Entender lo sublime como lugar de tránsito tiene un sentido claro para Di Sanza: "Pensar el tránsito es pensar la articulación y esto significa completar el sistema" (p. 198). Para esta tarea, dos consideraciones de Di Sanza son sustanciales: una de ellas es que en lo sublime no se manifiesta únicamente la oposición entre sensibilidad y razón, sino también la disposición de la primera para cumplir el mandato de la segunda, que consiste en "comprender el infinito en una intuición (sublime matemático), enfrentar la fuerza desmesurada de la naturaleza (sublime dinámico)" (p. 200). La otra consideración es la que distingue esa particular relación entre lo sensible y la razón en lo sublime de la que puede haber en la moralidad. En el sentimiento moral, la influencia de la razón sobre la sensibilidad no sirve para explicar la mediación entre las facultades. Para explicar esta mediación es necesaria aquella disposición de la sensibilidad para cumplir el mandato de la razón. A la vez, es necesario que esta disposición fracase: no hay exposición sensible adecuada de un objeto suprasensible. En ese fracaso, lo que se muestra es la presencia de una facultad suprasensible en el sujeto. Ese giro del fracaso de una exposición imposible a "la presencia sentida de una facultad suprasensible" es lo que Di Sanza llama la "astucia operatoria" del discernimiento (la traducción de *Urteilkraft* que elige la autora): saber encontrar en las intuiciones, extrañas a la razón, una vía hacia ella.

Claudia Jáuregui ("Sistematicidad, finalidad y condiciones de posibilidad de la experiencia en el idealismo trascendental kantiano") aborda el problema del carácter legal de los conocimientos derivados de la experiencia y el de la relación entre esa legalidad empírica y la legalidad pura de las categorías del entendimiento. Hay dos momentos en su argumentación: el primero, orientado a mostrar que la *Crítica del Juicio* ofrece el aparato conceptual que permite cerrar la brecha entre leyes empíricas y leyes *a priori* (brecha abierta y sólo oscuramente reparada en la *Crítica de la razón pura*); el segundo, dirigido a negar que la unidad sistemática de conocimientos (justamente posibilitada por los nuevos aportes de la *Crítica del Juicio*) sea una condición de posibilidad de la experiencia. El principio de finalidad de la naturaleza, expuesto en la tercera *Crítica*, articula la relación entre legalidad pura y legalidad empírica al explicar por qué "las leyes empíricas, a pesar de ser contingentes, pueden ser consideradas propiamente como leyes [...] necesarias. Esto es así porque ellas resultan de la necesidad del Juicio reflexionante de operar considerando la naturaleza *como si* poseyera en sí misma estas formas de unidad y concordara, por tanto, con nuestra facultad de conocer" (p. 220). Ahora bien: ¿por qué estas formas de unidad empíricas -y la unidad sistemática de todas ellas- no son condiciones de posibilidad de la experiencia? Jáuregui da tres respuestas mediante la interpretación de algunas afirmaciones de Kant que parecen avalar una posición contraria a la suya: 1) Kant afirma que la *naturaleza misma* especifica sus leyes generales a través de leyes empíricas. Jáuregui piensa que esto expresa una expectativa de éxito del Juicio reflexionante. El principio de finalidad está formulado con esa expectativa, que no

debe confundirse con una determinación de la naturaleza, y es subjetivo. 2) Kant afirma que el principio de finalidad tiene carácter trascendental. ¿Cuál es la condición que este principio establece para los objetos -se pregunta Jáuregui- si esa condición no es de posibilidad para toda experiencia? Su respuesta se basa en una distinción entre los objetivos de la *Crítica de la razón pura* y los de la *Crítica del Juicio*. La primera ofrecería las "condiciones mínimas de inteligibilidad de la experiencia", necesarias y suficientes para el conocimiento objetivo, en una visión estática de la experiencia. La segunda ofrece, en cambio, "condiciones de inteligibilidad creciente" de la experiencia, vista como un proceso dinámico de adquisición y sistematización de nuevos conocimientos. 3) Por último, Kant establece que sin unidad sistemática no hay criterio suficiente para la verdad empírica. Jáuregui interpreta que ese criterio se encuentra en el funcionamiento de la estructura sistemática de los conocimientos ya adquiridos respecto de los nuevos: esa estructura (construida *a posteriori*, por lo que no puede ser condición de posibilidad de la experiencia) confiere significado a los conocimientos nuevos.

A aquella pregunta por la coherencia del sistema en la relación entre lo empírico y lo no empírico (que, como dijimos, atraviesa la tercera sección del libro) Ileana Beade ("Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y la restricción del derecho de ciudadanía en la Metafísica jurídica kantiana") da una respuesta que marca algunas inconsistencias en la filosofía política de Kant. Beade analiza dos de sus aspectos: la restricción del derecho de ciudadanía activa y la concepción del principio de representación política. En el primer punto, Beade ve que esa

restricción reposa sobre criterios empíricos y contingentes (la situación social o el grado de independencia económica de los individuos). Solamente quien sea "su propio señor" puede tomar parte activa en el proceso legislativo; quien no cumpla esta condición (quien dependa económicamente de otro) es un ciudadano pasivo, meramente protegido por las leyes. Tal fundamento empírico de distinción de modos de ejercer la ciudadanía no satisface el requisito que el propio Kant establece para su metafísica del derecho: ser un sistema racional *a priori*. Además, tal restricción del derecho de ciudadanía activa atenta contra la libertad de los ciudadanos pasivos: "quien no posea el estatus de *ciudadano* no podrá considerarse a sí mismo *libre* en el marco de la dependencia legal a las leyes públicas, pues no podrá ver reflejada en dichas leyes su propia *voluntad legisladora*" (p. 231). Pero al analizar el principio de representación política tal como lo entiende Kant, Beade va más lejos: no solamente los ciudadanos pasivos gozan (o sufren) una dudosa libertad; tampoco los ciudadanos activos serían efectivamente libres en el Estado kantiano. La representación política, para Kant leído por Beade, exige una transferencia absoluta del poder soberano al poder representante. Al modo de Rousseau, el "Estado en la idea" comprende una relación entre el "soberano universal" (que, en palabras de Kant, "desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo") y el conjunto del pueblo como súbdito. Sin embargo -y ahora al modo de Hobbes-, las voluntades individuales sólo pueden unificarse en tanto enajenan su capacidad en beneficio del poder representante. La voluntad unificada solo puede tomar efectiva realidad si se personifica en un

jefe de Estado, a cuya voluntad queda absolutamente sujeto el pueblo. No hay, entonces, espacio para la libertad de los ciudadanos, ya que se hallan sometidos incondicionalmente a leyes a las que no han prestado su consentimiento actual.

La cuarta y última sección del libro lleva por título "Metafísica y experiencia en el idealismo alemán". En rigor, lo que la unifica es que los escritos que la integran son estudios de filosofía política.

El artículo de Angelica Nuzzo ("Moralidad, vida ética y realización de la libertad en Hegel") también dirige atendibles objeciones a Kant. Su tesis es que Hegel habría pensado la libertad sin identificarla con, ni reducirla a, la acción moral. Lejos de tal posición (que la autora encuentra en Kant), para Hegel la libertad es la actualización del Espíritu en el Espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto, y, en un nivel que fundamenta esa actualización, es "el proceso lógico de la realización del 'concepto' especulativo en 'idea'" (p. 247). La filosofía práctica de Hegel no pretende ser moralizante ni traducirse en acción política. Su carácter normativo lo obtiene de su relevancia (y no al revés). La función de la filosofía práctica es "*plantear las cuestiones relevantes bajo específicas condiciones históricas*" (p. 249); llevar a cabo tal función presupone una filosofía que comprenda conceptualmente lo real. Esa filosofía es la lógica hegeliana, en cuya Doctrina del Concepto Hegel aborda "el reino de la libertad". La libertad práctica tiene su fundamento en la lógica dialéctico-especulativa. Lo que falta en la filosofía kantiana es la relevancia de las cuestiones planteadas. Por estar fundada en el principio de contradicción, el contenido al que puede aspirar es el de una máxima subjetiva de la acción. Para Hegel, al contrario, una acción es libre cuando

se abre a la contradicción y al conflicto intersubjetivo, y es la lógica especulativa (no la lógica del entendimiento en la que se detiene Kant) la que permite pensar la contradicción como motor del cambio histórico y como campo de ejercicio de la libertad.

Andrés Jiménez Colodrero ("Aspectos lógicos de la teoría hegeliana del poder principesco") analiza los fundamentos metafísicos de la monarquía hegeliana y, finalmente, encuentra significativas ambigüedades en la "Constitución racional" de la *Filosofía del Derecho*. La raíz lógica de la monarquía se encuentra en la necesidad de un poder estatal que se identifique con el proceso de mediación propio de la Constitución política. Ese proceso se corresponde con la forma del silogismo Universal-Singular-Particular (esto es, la mediación de la voluntad universal con la voluntad particular a través del singular). Ese singular es el poder monárquico. Pero "el rol lógico del monarca en tanto que singularidad sólo podría justificarse en el contexto de su posición *al interior* de la soberanía estatal" (p. 270). La soberanía estatal sería lo universal cuya singularidad emerge en el monarca y que operaría en un movimiento de doble reflexión: una reflexión hacia el exterior (en el nombramiento discrecional de la burocracia por parte del monarca) y una hacia el interior (la conciencia del monarca). De esta manera Hegel desarrolla la articulación del poder principesco a partir de la universalidad, identificada con la soberanía. Pero, al hacer esto, también el poder del príncipe debería estar sujeto al movimiento de disolución y conservación de los poderes en que consiste la idealidad de la Constitución racional; o bien, dicho de otra manera, que cada poder del Estado contenga en sí mismo la totalidad debería

aplicarse efectivamente a todos los poderes del Estado. Hegel es ambiguo en este punto, al "identificar sin mediaciones en el monarca la representación de la soberanía estatal *con* la individualidad de la Constitución racional del Estado ("idealidad") para de esa guisa excluir a los otros poderes de la mediación del jefe de Estado" (p. 273).

Héctor Arrese Igor ("La tesis de la propiedad de sí, entre los escritos revolucionarios de Johann G. Fichte y su derecho natural del período de Jena") se propone mostrar que el concepto de "propiedad de sí" puede ser un buen hilo conductor para vincular el primer período de la producción de Fichte (hasta 1793) y el segundo (desde 1794 a 1799), a pesar de sus diferencias. Tales diferencias afectan, en lo que atañe al argumento de Arrese Igor, al rol del Estado y al sujeto que vive y actúa en ese Estado. Si Fichte, en los escritos de la primera época, piensa el derecho como garantía de las condiciones externas del progreso moral de los hombres (o de su autonomía moral), es lógico que Arrese Igor analice la propiedad de sí como propiedad intelectual, es decir, propiedad de las inalienables condiciones internas del desarrollo de la personalidad moral. Cuando Fichte, en su segunda etapa, piensa una teoría del derecho separada de la moralidad, la propiedad de sí cambia de referente: es el cuerpo lo que no puede ser vulnerado y lo que debe ser protegido por el Estado.

Arrese Igor despliega el concepto de propiedad de sí como propiedad intelectual a partir de un escrito de Fichte llamado "Demostración de la injusticia de la reimpresión de los libros. Un razonamiento y una parábola". Allí se establece que un libro tiene dos dimensiones: una espiritual (las ideas contenidas en él) y otra

material (papel, tinta, encuadernación). La dimensión espiritual es propia del autor y no puede alienarse ni venderse, dado que es condición interna del desarrollo moral. En el contrato de edición, lo que se cede es el usufructo del texto, ligado a la dimensión material (la única que puede venderse).

En la *Fundamentación del Derecho natural* (1796/1797) Fichte parte de considerar a la subjetividad como autoconciencia práctica, capaz de autodeterminarse a la acción en el mundo sensible. La esfera de acción de la que dispone el sujeto es su propio cuerpo. Éste es propiedad de sí "en la medida en que no puede atentarse contra él sin hacerlo contra la idea misma del derecho" (p. 283), que exige, para el yo y para el otro (que es condición de la autoconciencia del yo), una esfera de acción igual. La condición fundamental de la autodeterminación del yo a la acción es que pueda saber con certeza que va a seguir existiendo cuando el fin de su acción se realice. La instancia que, imparcial frente a los conflictos de los individuos, garantiza esa existencia es el Estado. De allí la necesidad de la planificación de la economía, en función de la conservación con vida de los cuerpos de los ciudadanos.

Christian Klotz es el autor de la introducción del libro, en la que recorre sucintamente la historia del idealismo alemán. Destaca la inicial importancia del fragmento "Juicio y Ser", de Hölderlin, como signo de una nueva orientación en el idealismo tras los primeros escritos de Fichte. Esa nueva orientación la analiza a partir del concepto de "manifestación" en Fichte, Schelling y Hegel. Klotz concluye su escrito comparando la noción de sistema en Kant y en los filósofos poskantianos ("La unidad del sistema [en Kant] no resulta del hecho de que se trata del uno absoluto sino del hecho de comprender

los principios plurales e irreductibles de nuestra racionalidad como una totalidad dirigida a una finalidad" [p. 18]) y llamando a repensar la relación entre ellos. No deja de resultar extraño que algunos de los más complejos sistemas filosóficos hayan encontrado su punto de partida en la obra kantiana, que acentúa los dualismos y que, cuando quiere superarlos, produce una teoría –la de lo sublime– que ya a Kant (como se puede ver, solapadamente quizás, en algunos de sus comentarios sobre la Revolución Francesa) y aún a nosotros nos proporciona los fundamentos conceptuales para pensar procesos históricos de aguda conflictividad.

Entrar a Fichte con Fichte

MARIANO GAUDIO (CONICET, UBA)



Reseña de Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Presentación de J. Rivera de Rosales, Traducción y notas de E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Ediciones Xorki, 2016, 160 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2017 –
Aceptada el 10 de marzo de 2017

La publicación de la traducción de una obra, o de un conjunto de opúsculos de Fichte, constituye por sí un motivo de celebración, que se acrecienta en cuanto se trata de textos que incitan a internarse en el panorama de la Doctrina de la Ciencia, el nombre con el cual Fichte bautiza su filosofía y del que hace uso y abuso en los títulos de sus obras. En concreto, los textos seleccionados en este volumen están pensados para que el lector y el estudiante de las clases de Fichte se introduzcan en una filosofía nueva (para ese momento tendría unos tres años) que ya está reelaborándose con un nuevo método. De ahí que en este camino se encuentren, de un lado, confrontaciones con otros sistemas de la época y, del otro, intentos de clarificar y hacer accesible lo más propio de esta nueva filosofía. Pero no es una simple propedéutica, ni un juego fenomenológico de apariencias; es una variada serie de ensayos para entrar –y no para postergar– al núcleo de la Doctrina de la Ciencia. Por ende, estos textos no nos acercan la filosofía de Fichte, nos instalan dentro de ella, en su médula. Aunque el título de la obra reseñada podría generar confusión, porque busca conciliar los distintos textos que incluye y las referencias previas que tendría el lector de lengua hispana, ciertamente denota tanto su carácter introductorio como de reformulación. De todos modos, aquí analizaremos cada una de las obras de Fichte por separado. Y, como señalamos en la “Crónica de las IV Jornadas” en este mismo número de *Ideas*, la presente compilación expone el resultado de la segunda de las acciones de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos.

El presente volumen contiene cuatro obras de Fichte y una “Presentación” (pp. 9-34) a cargo de J. Rivera de Rosales, que proporciona un panorama sucinto de las publicaciones de Fichte en el periodo de

Jena y que justifica la selección de estas cuatro obras bajo el clima de reelaboración de la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia (el *Fundamento* de 1794) bajo la impronta de un “nuevo método”. Este periplo de Fichte, iniciado entre 1795 y 1796, concluiría en 1800, y abarca un abanico de producciones e incluso varias versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Luego Rivera de Rosales reconstruye y explica con suma claridad cada una de las obras en un apartado correspondiente. Finalmente, señala los traductores, las fuentes, las traducciones anteriores y una breve lista de traducciones de obras de Fichte del periodo recortado. No se ofrece aquí una lista focalizada o ampliada de bibliografía especializada en estos textos o sobre el periodo de Fichte. Y hubiera sido conveniente aclarar el sistema de notas.

Las obras contenidas en este volumen son: (1) *Primera introducción* (1797), compuesta de siete apartados y publicada en *Philosophisches Journal*; (2) *Segunda introducción* (1797), compuesta de doce apartados y publicada en la misma revista en dos partes. Aquí se sobreentiende que ambas son introducciones a la Doctrina de la Ciencia, pero que nos sitúan en o dentro de ella. (3) *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1798), que consta de tres partes de un primer capítulo inconcluso y que fue publicado en la misma revista; y (4) *Proposiciones fundamentales de la Doctrina de la Ciencia* (1798-1799) o *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, texto no publicado por Fichte y que corresponde al manuscrito de K. Krause, que recoge los diecinueve párrafos dictados en clase por Fichte y que no hay que confundir con el manuscrito completo que constituye una de las tres versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. La traducción de la *Primera introducción* fue realizada por Emi-

liano Acosta, y las restantes (la *Segunda*, el *Ensayo* y las *Proposiciones*) por Jacinto Rivera de Rosales.

Dos palabras sobre el presentador y los traductores. Por un lado, Jacinto Rivera de Rosales es un reconocido especialista en Fichte, de gran y dilatada trayectoria: catedrático y decano de la Universidad de Educación a Distancia (Madrid), autor de numerosos artículos (sobre Fichte y sobre otros filósofos), de traducciones (entre otras: *Reseña de «Enesidemo»*, *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling –ambas en colaboración con V. López-Domínguez–, *Ética*, *Sobre nuestra fe en el gobierno divino del mundo*), libros y compilaciones; además, es fundador de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y Presidente reelecto en 2015 de la *Internationale Fichte Gesellschaft*.

Por otro lado, Emiliano Acosta forma parte de una nueva generación dedicada a la filosofía de Fichte. Con gran talento, inició su formación en la Universidad de Cuyo, se doctoró en Colonia (Alemania), y actualmente está radicado en Gante (Bélgica), donde se desempeña como catedrático e investigador. Es autor de numerosos artículos especializados entre otros temas sobre la filosofía alemana del siglo XVIII y sobre Fichte, de traducciones, del libro *Fichte und Schiller*; es fundador de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte y director de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*.

La edición contiene algunos aspectos muy elogiados. Ante todo, ofrece al costado del texto y visiblemente las paginaciones de las obras completas de Fichte, es decir, de las fuentes que se utilizan habitualmente: con la sigla “F” refieren a *Fichtes sämtliche Werke* (la edición del hijo de Fichte) y con “A” a *Gesamtausgabe* (la edición crítica y completa encabezada por R. Lauth desde la década del ’60). En general, las

traducciones son claras y prolijas, con gran fidelidad al texto y con algunos aditamentos interpretativos que, aunque pudieran haber sido colocados entre corchetes, no alteran en absoluto el sentido. Y la diferencia fundamental respecto de las anteriores traducciones reside en que la presente recoge ciertas precisiones de términos cruciales, como por ejemplo: *Wissenschaftslehre, Selbstbewußtseyn, Selbstständigkeit, ursprünglich*, etc., o la audaz y justificada traducción de *Grundsatz* como “axioma” (pp. 63-64, nota 27). Además, las notas al pie son de diversa índole: referencias implícitas y explícitas de Fichte (algunas tomadas de la edición crítica), conexiones con otros pasajes, aclaraciones explicativas, decisiones de traducción, reconstrucción del pensamiento del filósofo, e incluso algunas permiten desambiguar palabras. Pero este aparato de gran utilidad implicó un criterio editorial o de diseño difícil de compartir: las notas del mismo Fichte, que en ciertos apartados se multiplican y que en algunos casos son muy relevantes, aparecen dentro del cuerpo del texto, llamadas con un asterisco y en letra más pequeña. Lo ideal hubiera sido que, con esas mismas características u otras –siempre que se mantenga la distinción–, formen parte del cuerpo de notas al pie. Mientras el primer traductor se restringe en el uso de notas explicativas o reconstructivas, el segundo abunda en ellas; de todos modos, hay una tarea común y un estilo similar. Más allá de cierto uso inconveniente de la palabra “cosa” y de algunas erratas aisladas, sin dudas esta traducción supera con mucho las anteriores en cuanto refleja el profundo conocimiento en la obra de Fichte y la excelente pericia de los traductores.

A continuación reconstruimos por separado cada una de las obras de este volumen.

1.

La *Primera introducción* (pp. 37-67) tiene como destinatario al lector desprejuiciado que carece de un sistema filosófico definido, y que debería optar entre la inclinación natural al dogmatismo y su rival absolutamente incompatible, el idealismo. De esta obra hasta ahora contábamos con dos traducciones: la de J. Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1934, y varias reediciones) y la de J. Quintana Cabanas (Madrid, Tecnos, 1987); ambas incluían también la *Segunda introducción* que analizamos abajo.

La “Advertencia preliminar” (pp. 37-40) parte de la edición de la cita de F. Bacon que encabeza la *Crítica de la razón pura*, y marca el compás de lo que será el posicionamiento de Fichte en el panorama filosófico de la época, pues saldar su relación con Kant y con los kantianos que dogmatizan la filosofía crítica constituye el desafío y la medida del idealismo bien entendido. Y en esta suerte de prólogo Fichte proclama la incompreensión tanto de la Doctrina de la Ciencia como del verdadero Kant, porque “Kant es hasta ahora un libro cerrado y lo que se ha querido leer en él es precisamente aquello que no encaja en su sistema y que él quería refutar” (p. 39). La cuestión hermenéutica, a la que retornará principalmente en el apartado 6 de la *Segunda introducción*, se ancla en el giro copernicano concebido no ya meramente en términos gnoseológicos, sino como inversión del modo de pensar de la época.

Para evitar confusiones, el título de la *Primera introducción* tendría que aparecer antes y no después (p. 41) de la “Advertencia preliminar”. El comienzo del apartado 1 resulta ser un clásico del proceder de Fichte: obsérvate a ti mismo, le exige el filósofo al lector, o el maestro al estudiante. Quitar la mirada de lo exterior y centrarla en los

modos de actuar necesarios de la conciencia, constituye la reinterpretación fichteana de la insignia socrática. Pero, a diferencia de ésta, lo que hay que mirar no es el contenido por sí mismo, sino cómo se lo deduce, o qué es lo que hace el lector/oyente ante tal exhortación a pensarse. Precisamente, la tarea de la Doctrina de la Ciencia consiste en mostrar el fundamento del sistema de representaciones necesarias, esto es, de la experiencia. Ahora bien, en el apartado 2 Fichte aclara que el fundamento está más allá de lo fundado: aunque ambos están contrapuestos y son colindantes, el fundamento explica lo fundado; de ahí que la filosofía tenga que situarse “fuera de toda experiencia” (p. 43). Para salir de la experiencia, el filósofo puede abstraer lo que en ella está inseparablemente enlazado: la cosa y la inteligencia (apartado 3). En esta separación el filósofo encuentra: o bien la cosa en sí, o bien la inteligencia en sí, como principios explicativos de las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad; es decir, el dogmatismo y el idealismo.

El clímax de la *Primera introducción* se intensifica paulatinamente desde el apartado 4. Cabe señalar aquí que el traductor presenta con suma claridad la clasificación fichteana de los distintos objetos de conciencia, cuya finalidad no es otra que la de mostrar que todo objeto presupone un sujeto ponente y que éste cierra la cadena de referencias mediante la autodeterminación. Mientras el idealismo puede justificar este momento supremo con el Yo en sí, el dogmatismo se basa en objetos inventados que no se dan en la experiencia. Por lo tanto, pese a que en el apartado 5 (y en lo sucesivo) Fichte presenta al idealismo y al dogmatismo como dos sistemas incompatibles, cada uno consistente en sí, intraducibles e imposibles de sintetizar, en

rigor no sugiere un escepticismo total, sino una confrontación en términos de disyuntiva excluyente que requiere de una decisión última. En la importantísima nota al pie (p. 48), Fichte bosqueja una perspectiva sobre la filosofía moderna: sólo Kant –o, como dirá después, el kantismo bien entendido–, y el sinónimo del último, la Doctrina de la Ciencia, son idealistas, mientras que el resto de los sistemas son todos dogmáticos. El dogmatismo admite aquí una vertiente racionalista y otra empirista, y ciertamente este empirismo se ha incrustado en el pensamiento de Kant para hacer de él –como decía al comienzo– justo lo que quiso refutar. Con fuerte influencia de Jacobi, Fichte connota al dogmatismo de fatalismo y materialismo y, no obstante estas críticas, conduce la contraposición a un escenario escéptico donde los dos sistemas tendrían igual valor. Pero la estrategia consiste en desplazar la contienda teórica al plano práctico: “La disputa entre el idealista y el dogmático es en realidad la disputa sobre qué se debe sacrificar [y en favor de qué]: o bien la autonomía de la cosa para [asegurar] la autonomía del Yo, o a la inversa: la autonomía del Yo para [asegurar] la de la cosa” (p. 50). La ventaja del idealismo se evidencia en que puede enlazar la representación de los objetos desde la libertad del pensar, y en este sentido la autonomía del Yo permite dar cuenta del mundo, y no mediante una regresión sin fin o una cosa trascendente, sino desde el inicio de la serie entera, esto es, desde la inclinación y el interés de la razón que subsume a lo otro de sí en la *para-sí*. Por eso Fichte distingue dos grados en el desarrollo de la humanidad (p. 51) o dos clases de hombres (p. 52): los que no se han elevado a la libertad y están pendientes de las cosas, y los que son conscientes de su autonomía e independencia. Tal distinción afecta a la filosofía que se elige y al modo de vivir. Sin

embargo, en el dogmático hay algo que lo lleva a coincidir con el idealista, y éste en buena medida se elevó a la libertad pasando previamente por el dogmatismo.

Con tales matices, Fichte busca resolver la disyunción y despejar cualquier viso de escepticismo. En efecto, en el apartado 6 se dedica a presentar los defectos del dogmatismo. Mientras que según el idealismo la inteligencia se ve a sí misma y en su naturaleza reúne el ser y el ver, el dogmatismo se atiene únicamente a la serie de lo real y pretende deducir el ver de la causalidad o influencia del objeto. Y, aunque se acepte este paso, igualmente el ver carece de reversión, porque de la interacción de las cosas (la *Wechselwirkung*, que el traductor vuelca como “efectuación recíproca”) no se sigue nada en el plano del pensamiento. De la misma manera que la armonía no surge de la combinación simultánea de sonidos, sino que éstos y aquélla residen en el espíritu del oyente, las cosas no producen efectos en la inteligencia, “como por ejemplo Dios en el sistema de Berkeley” (p. 55). Por ende, el dogmatismo no explica lo que promete, y cuando cree hacerlo introduce un salto inconmensurable, ante el cual no le queda más opción que repetir una y otra vez su principio.

La *Primera introducción* se cierra con un apartado (el 7) dedicado, ante todo, a despejar las versiones dogmatizantes del idealismo y, luego, a explicitar y situar el idealismo fichteano en su lugar justo. Si la tarea de la filosofía consiste en deducir y explicar las determinaciones de la conciencia signadas por la necesidad (la experiencia), el idealismo cumple con el desafío mostrando que la inteligencia es un actuar según leyes necesarias que se hallan en su propia naturaleza. Fichte traza aquí una doble contraposición: frente al idealismo trascendente que pretende deducir arbitrariamente los

modos necesarios del simple actuar libre y sin leyes, y frente al idealismo a medias que pretende deducir esos modos de los objetos mismos –con lo cual se torna rayano al dogmatismo–, el idealismo superior y completo (*vollständigen*, que el traductor vuelca como “consumado”) observa este sistema de leyes inmanentes a la conciencia, encuentra estos modos de actuar necesarios, y los ejecuta. Pues este idealismo, el verdadero, parte de la exigencia de pensarse y captar el proceder: el lector u oyente realiza tal acción libremente (decide hacerlo o no), pero a la vez de un modo necesario (no podría hacerlo de otra manera). Lo necesario y encontrado surge de una acción libre. “En este sentido el idealismo comprueba en la conciencia inmediata lo que afirma” (p. 63); es decir, comprueba que de la libertad se puede deducir todo el sistema de representaciones necesarias, sin que éstas dejen de ser tales (como en el idealismo trascendente) y sin que el actuar libre se subordine a los objetos (como en el idealismo a medias). Pero para cumplir la tarea el idealismo verdadero presupone un principio fundamental (*Grundsatz*) que permita reunir los elementos de la conciencia en una cadena de condiciones. “El camino de este idealismo va, como se ve, de algo que ocurre en la conciencia, pero sólo como consecuencia de un acto libre del pensamiento, hasta la experiencia en su totalidad. Lo que se halla entre ambos es el suelo propio de este idealismo” (p. 66). Ahora bien, el suelo propio de la filosofía no corresponde al ámbito de la experiencia, sino al fundamento que por definición está más allá de lo fundado y que es un pensar producido libremente y conforme a leyes. Sólo así –concluye Fichte– las partes deducidas no quedan aisladas o separadas, sino que están en un sistema unificado y completo donde después se podrá abstraer y analizar un aspecto. Sólo así es posible

explicar lo necesario sin anular la libertad. Pero no se trata de una creación ficticia o meramente concienical, sino de un modo de ver diferente, propio del idealismo trascendente, que Fichte refleja con una metáfora: el mismo metal que percibe el hombre común, para el químico –o sea, para el punto de vista trascendente– significa un conjunto de relaciones entre elementos.

2.

La *Segunda introducción* (pp. 69-135), dedicada a quienes ya poseen un sistema filosófico, no ofrece una gran diferencia, en cuanto a complejidad y conocimientos previos, respecto de la *Primera*; es decir, no deja de ser una introducción. Pero contiene ciertas especificidades temáticas y polémicas que la singularizan, y de alguna manera reconfigura lo problematizado en la *Primera*. De los cuatro textos seleccionados en esta traducción, la *Segunda* es sin dudas el más complejo y extenso.

Curiosamente, la *Segunda introducción* comienza (apartado 1) en contraste con la *Primera* y llamando la atención sobre el método: frente a los otros sistemas que se fabrican desde la subjetividad del filósofo, la Doctrina de la Ciencia se enfoca en un objeto o concepto vivo y activo que el filósofo ha de contemplar y describir. Por ende, no hay en ella ni arbitrariedad ni escisión entre forma y contenido, y entonces la pregunta de la filosofía (apartado 2) sobre la legitimación de las representaciones necesarias (o “¿cómo llegamos a atribuir validez objetiva a lo que sólo es subjetivo?”, p. 71) no puede ser respondida desde un ser exterior, sino desde el para-sí de una razón eminentemente práctica. De ahí que el filósofo tenga que admitir (apartado 3) que, si sólo el Yo es para-sí, el ser aparece

como lo otro de sí; sin embargo, el fundamento de esto otro está en el Yo. Lo mismo sucede con la autoconciencia y la conciencia de un objeto exterior. El Yo es para-sí o regresa a sí mismo (apartado 4) porque se pone a sí mismo, se piensa, actúa sobre su propio actuar. Y este acto, el “piénsate a ti mismo” iniciático, es originario y fundante, excede a la conceptualización e incluso a la autoconciencia; por lo tanto, es una intuición –y agregará Fichte más abajo: intelectual–. Ahora bien, si se presenta la objeción según la cual la filosofía se fundaría por completo en una acción meramente subjetiva y arbitraria, Fichte responde: “Esa acción es, según su naturaleza, objetiva” (p. 76); lo que significa que no se puede realizar de otra manera. El concepto de Yo que cada uno ha de encontrar por sí mismo no se podría encontrar de otra manera. Luego, la afirmación: “Es así porque así lo hago” (*Ibid.*) no implica subjetivismo, sino que el ser proviene del actuar y no al revés. La afirmación contraria: actúo así porque así soy, para Fichte equivale a dogmatismo, a tener que optar –como en la *Primera introducción*– entre la autonomía del Yo o la independencia de las cosas. Además, de la intuición inmediata surge una conciencia, pues el intuir se condice con el paralelo conceptualizar, y la referencia a un objeto no se sustenta sino a partir de la auto-referencialidad del Yo. Así como en el pensarse a sí mismo la conciencia fue puesta bajo la órbita de la autoconciencia, del mismo modo se puede recorrer el camino inverso y deducir por contraposición la referencia a un objeto.

La intuición intelectual que subyace a la Doctrina de la Ciencia aparece tematizada en el apartado 5, en relación con la actividad y con la vida. Pero no se trata de un acto aislado, sino de la contracara necesaria de la intuición sensible: ambas

intuiciones, la intelectual y la sensible, son inescindibles, y su aislamiento se explica sólo por abstracción. A la vez, la intuición está entramada con el concepto: tanto en la teoría, donde éste denota un objeto, como en la práctica, donde establece un fin a realizar; y así como para actuar es necesario conocer objetos, del mismo modo el conocer presupone el actuar. No obstante, el conocer resulta del actuar, y la teoría no se explica sino como una modalización de la práctica. Todos estos elementos se hallan entrelazados en la conciencia, y el filósofo debe distinguirlos y explicitarlos. La intuición intelectual significa el sostén último de este complejo, “el único punto de vista firme para toda la filosofía” (p. 82), el que permite conciliar la necesidad con la libertad en cuanto se concibe a la primera como necesidad práctica. “El concepto de actuar, que únicamente es posible gracias a esta intuición intelectual del Yo activo desde sí, es el único que une los dos mundos existentes para nosotros, el sensible y el inteligible” (p. 83). Y los reúne de modo tal que lo inteligible no se someta a la lógica de la necesidad sensible, sino que permanezca absuelto y como instancia soberana de deducción de lo dado. De ahí que para Fichte sea tan importante que la filosofía no comience con “un hecho” (*ThatSache*), sino con una *ThatHandlung*, que el traductor vuelca como “acción originaria” (p. 84). En otras palabras, la filosofía que coloca en la cima lo dado (el producto de las cosas, el contenido de la conciencia, “el mundo del ser y de la finitud”, p. 85), queda atrapada y sometida a lo sensible sin encontrar el camino hacia lo inteligible; mientras que la filosofía que coloca en la cima la acción que deviene acto, el actuar que produce y se produce por sí mismo, donde sujeto y objeto (o productor y producido) coinciden plenamente, se coloca en el punto que permite conectar y comprender con una sola mirada

los dos mundos.

Bien se podría afirmar que el apartado 5 de la *Segunda introducción* alcanza en su cierre el momento clave de la filosofía de Fichte, porque recupera aquello que desde la *Reseña de «Enesidemo»* y el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* condensa su sello distintivo, ese neologismo tan sustancioso que lo lleva a abrirse paso en el ambiente filosófico de la época. En este sentido, el apartado 6 configura un gran impasse en la ilación de esta obra, casi una pieza independiente y valiosa por sí misma que vuelve una y otra vez sobre el escenario del debate directo con los kantianos, e indirecto con Kant, en torno de lo que Fichte considera como “kantismo bien entendido”. Esta cuestión hermenéutica en parte se tensiona con lo que Fichte sostenía al comienzo de la *Primera introducción*, y en parte se descarga en los kantianos y tal vez incluso en Kant si éste no tomase en serio la primacía práctica. Luego, nada mejor que la intuición intelectual como parámetro para evaluar la concordancia o discordancia entre Kant y la Doctrina de la Ciencia. Claramente –argumenta Fichte– Kant rechaza la intuición intelectual en el plano teórico y dirigida a un ser, la cosa en sí; pero no es éste el significado de la intuición intelectual de la Doctrina de la Ciencia, que se dirige a un actuar y que en Kant sería homologable a la apercepción pura y a la conciencia del imperativo categórico (pp. 89-90). Tras polemizar con el kantiano J. Schultz, vuelve sobre Kant y sintetiza el punto fundamental de coincidencia: “la razón es absolutamente autónoma; ella es sólo para sí; pero también sólo ella es para sí” (p. 91). Kant no podría no estar de acuerdo en esto. Por lo tanto, si la apercepción se entendiera al modo de los kantianos, recopilando multiplicidades que no remitirían a la unidad del Yo fundante,

y éste surgiera de la simple identidad de aquéllas, entonces “Kant sería un triste charlatán, tanto como esos kantianos” (p. 92). El kantismo bien entendido consiste en que lo múltiple surge de la unidad que lo posibilita, en que el Yo a la vez funda y acompaña cada elemento, o en la autoconciencia que condiciona y determina a la conciencia. Pues si lo múltiple viene dado de afuera –aquí Fichte se entrefera con Reinhold–, se restaura la cosa en sí y la consiguiente heteronomía del Yo. Como observó en la *Primera introducción*, el idealismo a medias incurre en dogmatismo. Siguiendo a Jacobi, Fichte disuade cualquier viso de empirismo en Kant, y, tras cotejar distintos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, concluye que el objeto, lo dado, no es sino algo pensado (p. 106). En suma, la limitación y el sentimiento se remontan a la instancia originaria y se deducen de la autoposición: porque el Yo se pone se puede explicar que se encuentre limitado, que posea un sentimiento cuya determinación resulta de la facultad práctica, del actuar en general.

En consonancia, en el apartado 7 Fichte vuelve sobre la contraposición entre actuar y ser, y dice: “Mediante el pensar, el actuar pensado en él se le hace *objetivo* al filósofo, esto es, se le presenta como algo que frena la libertad (la indeterminación) de su pensar, en la medida en que él lo piensa. Éste es el verdadero y originario significado de la objetividad” (p. 110). El resto del apartado pivotea sobre la contraposición y afronta y desgaja las posibles objeciones dogmáticas, allanando el terreno para lo que sería el último gran tema de la *Segunda introducción* y que se anticipa en el apartado 8. Aquí, en la medida en que el idealismo de la Doctrina de la Ciencia coloca en la cima al Yo en cuanto actuar que regresa a sí mismo, afirma también que de este Yo no se puede

abstraer ni ir más allá, sino sólo desandar lo transitado para deducir sus contenidos. Pero, si se malinterpretara esta imposibilidad de abstracción del Yo como el encierro en el mero subjetivismo, entonces se suscita desde la conciencia vulgar que sólo piensa “yo, yo, yo, y nunca otra cosa que yo” (p. 118) lo que en el apartado 9 resulta ser para Fichte la cuestión más importante a disputar: qué lugar ocupa en este sistema el Yo reducido a individuo. Y en este punto ingresan al centro de escena de la *Segunda introducción* las reformulaciones de la *Nova Methodo* y del *Fundamento del derecho natural* en torno del Yo y de la teoría de la intersubjetividad. Aunque en el apartado 8 Fichte distingue entre el punto de vista común y el punto de vista del filósofo, en el 9 insiste en la objeción según la cual el Yo se circunscribe a la persona individual, y abre dos posibilidades: o bien se trata de la síntesis del concepto de individuo, o bien de un uso habitual del lenguaje. En el primer caso, la Yoidad se pone de manera absoluta o tética (no sintética) y se contrapone originariamente a la objetividad, mientras que los conceptos de Tú y de Yo –en cuanto individuos– surgen simultáneamente, por síntesis contrapuestas y de modo relativo. Por lo tanto, cada Yo-particular y cada Tú –términos que, en última instancia, son intercambiables en sus referencias– surgen de la síntesis con la Yoidad o la No-Yoidad (lo que Fichte denomina Ello); pero en la síntesis misma –por así decir– ya están todos. Y este universal no proviene de la composición de muchos Yoes, sino al revés: éstos devienen tales en síntesis diversas de la unidad fundamental. En el segundo caso, si se trata de un uso habitual del lenguaje, la palabra Yo se utiliza con referente variable sin mayores problemas: cuando uno pregunta quién está ahí y el otro responde “Yo”, ninguno de los dos se confunde, lo mismo que el sastre no confunde la persona con la

prenda. Así, la Yoidad se vive espontáneamente y se distingue sin más de la objetividad, y que cada uno diga Yo y efectúe la síntesis correspondiente no genera problemas. Concluye Fichte: "Yoidad e individualidad son conceptos muy diferentes [...]. Por el primer concepto nos contraponemos a todo lo que se halla fuera de nosotros [...] y con él captamos no sólo nuestra determinada personalidad, sino nuestra espiritualidad en general" (p. 122). A diferencia de los dogmáticos que anteponen el Yo individual y sus propios fines a lo universal y a la razón, la Doctrina de la Ciencia establece justamente lo contrario: en ésta "la razón es lo único en sí, y la individualidad sólo accidental, la razón [es] fin y la personalidad medio; la última [es] sólo una manera particular de expresar la razón" (*Ibid.*).

En el apartado 10 Fichte afronta cuestiones pedagógicas: de un lado, esta filosofía no ha de imponerse, precisamente por que parte de la libertad; del otro, ¿cómo persuadir al dogmático que persiste en su sistema? ¿Acaso hay una capacidad o incapacidad innata para elegir uno u otro? De ninguna manera. "La razón es común a todos y enteramente la misma en todos los seres racionales" (p. 123). Sucede que los conceptos que explicita la Doctrina de la Ciencia operan activamente en todos, sólo que algunos logran elevarse por libertad a un punto de vista superior, como el ejemplo del químico en la *Primera introducción*, y observar este proceder, mientras que otros no lo captan, aunque igualmente opere a través de ellos. Por tanto, la tarea de la educación consiste en desplegar la fuerza interna del educando y no imponerle una dirección exterior, en términos de reciprocidad y no de influencia. Ahora bien, ¿cómo se puede entablar una comunicación con el dogmático? Si, como dice Fichte en nota (pp. 125-126), idealismo y dogmatismo

están en mundos enteramente distintos, ¿cómo se podría traducir o hacer dialogar un sistema con otro? El problema se concentra en la presuposición de la causalidad y en el consiguiente mecanicismo: esto no sólo no funciona en términos pedagógicos, sino que también se contradice a sí mismo. El mecanicismo carece de auto-referencialidad, no puede verse a sí mismo, y si lo hace tiene que salir de sí. Por ende, más allá de la situación escéptica en que los dos sistemas subsisten por separado y sin refutarse, el dogmático que defiende su sistema se enreda en la disyuntiva de, o bien no filosofar libremente, o bien defender un sistema que funciona para la teoría y no para la práctica. Con esta polémica de trasfondo Fichte analiza la validez universal de la filosofía y la relevancia de la convicción en los sistemas antiguos y en los modernos (Spinoza, Kant y Leibniz).

Los últimos dos apartados retoman consideraciones anteriores: en el apartado 11 Fichte establece esquemáticamente la distinción entre el Yo como intuición intelectual (punto de partida) y el Yo como Idea (punto de llegada), mostrando sus similitudes y diferencias. Y en el apartado 12 enfatiza nuevamente que el Yo de la Doctrina de la Ciencia se contrapone a la individualidad –"olvidada en lo teórico y negada en lo práctico" (p. 132)–, y entonces no puede ser acusada de egoísmo, salvo por aquellos que por maldad transfieren a ella lo que son y lo repiten una y otra vez. En el cierre y en la nota final Fichte descarga toda su furia contra esos contrincantes epocales, que resurgirán con motivo de la polémica del ateísmo.

3.

El *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (pp. 137-148) repre-

senta una muy buena pieza filosófica para ingresar al sistema fichteano, incluso recomendable al lector iniciático para anteponerlo a las introducciones. Es un texto muy sencillo y claro, y basta con no distraerse con la letra (principalmente, con el juego de personas en singular) para entrever lo significativo del espíritu. Aunque se trata del primer capítulo de una obra discontinuada, el *Ensayo* anticipa premonitoriamente el posterior esfuerzo de Fichte por explicar una y otra vez el punto soberano del sistema, y en este aspecto se conecta también con las introducciones. Hasta ahora contábamos con dos traducciones de esta obra: la de B. Navarro (México, UNAM, 1963, reed. 2009) y la de J. Quintana Cabanas (Madrid, Tecnos, 1987).

El breve epígrafe dice mucho de la obra y de la filosofía de Fichte: "Toda conciencia está condicionada por la inmediata conciencia de nosotros mismos" (p. 137). Aquí emergen varios pares conceptuales: conciencia-autoconciencia, unidad-dualidad, condición-determinación, mediato-inmediato, sujeto-comunidad, etc. Luego el *Ensayo* se divide en tres partes.

En la primera parte, Fichte comienza con la misma exhortación de la *Primera introducción* de pensarse a sí mismo, un activar la propia actividad que incluso cuando se dirige a los objetos denota libertad. Pensar y actuar son lo mismo. Pero, ¿qué sucede cuando el pensar se dirige al Yo? En el caso de los objetos, el pensar distingue entre pensante y pensado; en el caso del Yo, sujeto y objeto coinciden, y entonces "tu actuar en el pensar debe retornar a ti mismo, a lo pensante" (p. 138). Precisamente en esto consiste el Yo: en un pensar que vuelve sobre sí, que se pone a sí mismo. De ninguna manera hay que confundir este Yo con el individuo –aclara Fichte–, pues aunque se utilice la misma palabra refieren

a significados muy distintos. El Yo no es más que un pensar que vuelve sobre sí; no es una cosa, ni un ser, así como tampoco alude a algo exterior, pues subsume todo para-sí. Por consiguiente, las objeciones en torno de la prioridad del ser sobre el pensar no afectan a la Doctrina de la Ciencia, que responde preguntando: ¿para quién es el ser? ¿Quién lo afirma? Todo ser presupone el Yo auto-ponente.

En la segunda parte este volver sobre sí del pensar se configura en términos de lo subjetivo (dirigir la atención al propio actuar) y lo objetivo (el contenido de ese actuar). Así, el sujeto que se relaciona con un objeto deviene ahora objeto del (mismo y distinto) sujeto; esto es, la conciencia del objeto aparece como objeto de la autoconciencia, y el Yo se desdobra en pensante y pensado. Pero si en este movimiento reflexivo surgiera cada vez un nuevo sujeto, se produciría una regresión al infinito que anularía la conciencia. La solución reside en captar el proceso como diferenciación interna a la autoconciencia: sujeto y objeto son términos relativos y de referencia variable que, no obstante, están reunidos en el Yo. Se trata de un mismo movimiento de una sola actividad: "tu actividad interna, que va hacia algo exterior a ella (el objeto del pensar), retorna a la vez a sí misma y sobre sí misma" (p. 143). Ésta es la intuición intelectual, la unidad originaria, el punto máximo donde todo está enlazado y desde el cual se deduce el resto; es la Yoidad o actividad que retorna a sí.

En la tercera parte Fichte caracteriza a la actividad como la agilidad que se desprende de su contrario, el reposo. Así, por ejemplo, la exigencia de pensarse conlleva pasar del reposo al hacer, por lo que la actividad se determina en contraposición con su contrario. Ahora bien, la actividad entendida en reposo es el concepto, y el concepto

de Yo está necesariamente reunido con la intuición intelectual. Por lo tanto, el concepto de Yo contiene tanto al Yo activo como al Yo-objeto de la actividad, y de este modo todo el proceso legitima conjuntamente la orientación y sujeción a un objeto con la libertad que posibilita esa orientación.

En suma, aunque el *Ensayo* no avanza más allá de lo que sería el ámbito del primer principio y de cómo se articulan lo uno y lo múltiple, éste rasgo trunco se compensa con la relevancia del tema.

4.

La última obra que incluye este volumen en un "Apéndice" (pp. 149-160) corresponde a uno de los manuscritos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, el de K. Krause, pero sólo en sus *Proposiciones fundamentales* (Hauptsätze) del curso 1798-1799. Es decir, de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* se encontraron tres versiones, dos de las cuales están bastante completas (Halle y Krause) y una más fragmentaria (Eschen). Como son lecciones, en parte contienen lo que Fichte dictaba en clase al comienzo o al final de cada uno de los 19 párrafos, y en parte contienen las anotaciones de los propios estudiantes. En este caso, las *Proposiciones fundamentales* constituyen sólo lo que Fichte dictaba en clase (salvo los subtítulos de cada párrafo), y están incluidas en *Gesamtausgabe IV/3*, pp. 525-535, tras el manuscrito completo de Krause. Esta traducción es la primera en castellano, pues hasta ahora sólo contábamos con la versión de Halle (Valencia, Natán, 1987).

A diferencia de la *Nueva exposición*, esta cuarta versión de la *Nova Methodo* ofrece en una prosa condensada una gran variedad de temas, y entonces la presunta

ventaja de la brevedad se revierte en conceptos duros de roer. No obstante, además de las abundantes notas explicativas del traductor, y además de las útiles comparaciones con las otras versiones, hay que destacar el acierto de la decisión de incluir esta obra cuyos primeros párrafos manifiestan cierta afinidad con las anteriores obras incluidas en este volumen. En efecto, Fichte parte del Yo como actividad que regresa a sí misma, que se pone como ponente de sí, que se capta como actuante (intuición originaria de la unidad subjetivo-objetiva) y en reposo (concepto de Yo). Todos estos términos técnicos son equivalentes a la autoconciencia, la intuición intelectual, la inteligencia que vuelve a sí, o la reflexión (§ 1). Ahora bien, en la relación con el No-Yo (§ 2) Fichte recupera una fórmula típica de la *Nova Methodo*: el pasaje de la determinabilidad (o indeterminación) a la determinación, según el cual el No-Yo se muestra como una negación o modificación del Yo. Del mismo modo, la dos caras de la actividad, real e ideal, conducen al fundamento primero tanto de la conciencia efectiva como de la actividad real, la libertad (§ 3), pues el carácter del Yo consiste en la identidad entre la inteligencia y la facultad práctica, es decir, en la autodeterminación que se cristaliza en el concepto de fin (§ 4).

Con el desarrollo, las *Proposiciones fundamentales* se internan en la especificidad de la *Nova Methodo*: lo determinable y lo determinado coinciden en la divisibilidad infinita, y se distinguen en que lo primero presenta una acción posible y lo segundo una acción conectada con lo múltiple (§ 5). La conjunción entre actividad y resistencia permite explicar el impulso y el sentimiento (§ 6), donde la limitación pivotea entre lo múltiple dado y la proyección de la acción libre, o entre la intuición que se orienta al objeto y

la que se extiende al ideal (§ 7). Este es un aspecto clave de la *Doctrina de la Ciencia*: que Yo y No-Yo sean diferenciables en el Yo (§ 2) significa también que toda sujeción a un límite (una contraposición horizontal) denota una contraposición (vertical) con la libertad o con el Yo; por ende, el concepto de Yo implica no sólo la intuición, sino también la conciencia de la misma (§ 8). Por eso cabe distinguir una duplicidad en la reflexión: por un lado, la reflexión simple, que se orienta al objeto ("*la cosa existente sin intervención del Yo*", p. 155) y que no vuelve sobre sí y, por otro lado, la reflexión que reflexiona sobre sí, que se capta como determinación de la libertad y convierte la cosa en representación (§ 9).

Luego Fichte realiza la deducción del espacio y de la materia (§ 10), para situar en él al ser racional dotado de esfuerzo (*Streben*) práctico (§ 11), de una actividad causal (*Wirksamkeit*, que el traductor vuelca como "acción eficiente") real y exterior (§ 12). Obsérvese que ya no se trata del Yo, sino del ser racional que en el proceso se mostrará finito, y que la actividad se orienta a la transformación de lo dado en términos de fuerza interior-exterior y, por tanto, espacio-temporal. Se trata, entonces, de la causalidad de la voluntad, del querer que se enfoca en un punto y que efectúa y concretiza su facultad libre en la transformación real de lo dado. Ahora bien, aunque a veces Fichte utiliza "voluntad" y "querer" como sinónimos, la primera está más asociada a lo inteligible-puro-uno y el segundo a lo sensible-empírico-múltiple (§ 13). Pero *Willen* y *Wollen* no sólo conectan los dos ámbitos, también articulan lo universal y lo particular: la voluntad pura presupuesta en todo querer empírico concierne al reino de los seres racionales, y se exterioriza mediante el sentimiento del deber en lo determinable (la comunidad racional) y lo

determinado (el Yo como individuo). Tal como dice Fichte en todas las versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, éste es el punto más alto del sistema, más allá del cual no se puede ir y desde el cual se deduce el resto.

La unidad-duplicidad con que se vertebra la *Nova Methodo* adquiere un nuevo matiz: la voluntad deviene múltiple mediante reflexión, y así querer y hacer (el órgano interno y externo) se hallan a la base de toda conciencia empírica (§ 14). De este modo, toda limitación es, en última instancia, auto-limitación de la voluntad (§ 15). Y ésta se explica por la exhortación (*Aufforderung*, que el traductor vuelca como "requerimiento") que proviene "de una razón fuera de nosotros" (p. 159); por lo tanto, en el querer efectivo del individuo está inescindiblemente entramado un relacionarse con la comunidad (§ 16). Para Fichte el querer es la esencia originaria del ser racional (§ 17), lo que motoriza la actividad y al Yo mismo. Pero si el individuo sólo puede comprenderse en simultánea contraposición y conciliación con otros seres racionales semejantes, entonces hay que distinguir esta relación de la contraposición con la naturaleza o las cosas (§ 18), o, de otra manera, comprender que el cuerpo articulado expresa la racionalidad (§ 19).

El materialismo de la imagen

GUADALUPE LUCERO
(UBA/UNA/CONICET)



Reseña de Edgardo Gutiérrez:
Los caminos de la imagen. Aproximaciones a la ontología del cine, Buenos Aires, Prometeo, 2016, 204 pp.

Recibida el 22 de febrero de 2017 –
Aceptada el 14 de marzo de 2017

Los artículos compilados en *Los caminos de la imagen. Aproximaciones a la ontología del cine*, bajo el cuidado de Edgardo Gutiérrez, invitan a recorrer nuevamente la difícil tarea que se propusiera Deleuze en sus dos tomos dedicados al cine: a saber, abordar las imágenes cinematográficas desde una perspectiva ontológica. Esta perspectiva implica, por un lado, vérselas con una metafísica de la imagen. La tarea es compleja, porque la imagen se afirma, cada vez más claramente, como modo de ser fundamental de nuestro mundo. Lejos estamos de pensar la imagen como mera copia, ente residual o subsidiario de lo real. Se trata, por lo tanto, de entender cómo funciona y de qué tipo de ser se trata. De algún modo, la originalidad de la propuesta deleuziana fue pensar la imagen como materia elemental y no como derivación de un *real*. Pero, por otro lado, se trata también de alcanzar esa frontera donde el encuentro entre cine y filosofía no decanta en una filosofía *del* cine ni en un cine que *representa* problemas filosóficos. Gutiérrez explica en el prólogo que “abordar el fenómeno cinematográfico desde un enfoque filosófico” implica, siguiendo a Deleuze, “la acuñación de conceptos singulares por los caminos de la imagen aún no recorridos” (p. 11). El *concepto singular*, extraño monstruo deleuziano, permite así que la filosofía reencuentre sus propios problemas en la imagen cinematográfica, sin determinarla ni generalizarla. Una de las mayores dificultades que presentan los escritos deleuzianos sobre cine es su inutilidad para quien busque allí categorías generales y teorías de ocasión dispuestas para su aplicación en la crítica o el comentario cinematográfico. ¿Cómo ampliar, entonces, semejante extensión conceptual? ¿Cómo seguir el gesto sin convertirlo en fórmula? El libro sugiere al menos dos series que permitirían continuar el camino de la creación concep-

tual de pensamientos-imágenes. En primer lugar, la continuación de aquello que en *La imagen-tiempo* queda planteado como un problema abierto: el del cine del tercer mundo con su particular componente político-fabulador y sus imágenes específicas. En segundo lugar, la necesidad de abordar los problemas del cine contemporáneo, aquel cine que continúa por otros medios la revolución implícita en lo que Deleuze llamó cine de posguerra, el cine de la imagen-tiempo.

Encontramos ejemplos de la primera serie en los artículos de Edgardo Gutiérrez y de Gustavo Romero. “La imagen-barro en el cine argentino”, el artículo de Gutiérrez que abre el volumen, da un giro local al análisis de aquello que Deleuze denomina cine del tercer mundo. Desde Bergson, la ontología de la imagen se encuentra definitivamente transvalorada. Si ha dejado de ser un fantasma para convertirse en el modo de ser de todo lo que hay, comprendemos la necesidad de abordar la imagen desde el punto de vista de la cosmología, es decir, de la metafísica del todo. Así, Gutiérrez explica la elección del concepto de *imagen-barro* desde el materialismo bachelardiano, ya que la mezcla de agua y tierra constituye uno de los *mixtos primordiales*. La imagen-barro se muestra así no sólo como presencia, como aparición del barro en la imagen, sino también como insistencia metafísica de una cultura “nacional”, que excede lo específicamente cinematográfico para señalar algo así como una invariante imaginaria. Gutiérrez nos invita en primer lugar a recorrer imágenes de la literatura nacional y la canción popular, del tango al rock, donde el concepto de *imagen-barro* parece señalar “el retorno a lo elemental, a la vida no orgánica de las cosas, con lo que ello conlleva: la indistinción o confusión entre los hombres, y, más marcadamente, la reunión de

los hombres/mujeres con la naturaleza” (p. 18). Pero es en el análisis de las películas elegidas por el autor donde la imagen-barro alcanza su mayor potencia ontológica. Con un corpus que va de *Prisioneros de la tierra* (1939) de Soffici a *La ciénaga* (2001) de Martel, y que atraviesa estéticas tan distantes como lo podrían ser la lírica de Favio y el cine etnográfico de Prelorán, la imagen-barro adquiere por momentos la función dispersiva del hundimiento del hombre en la tierra, la fusión del hombre y de la materia, pero también su posibilidad constructora, el barro como verticalidad y dureza, o como materia maleable para el artesano. En todos los casos se trata de pensar desde una perspectiva materialista la relación entre el barro y el hombre, pero especialmente, la pregnancia del barro como elemento constructor de la imagen y el relato. El cine de Glauber Rocha, al que Gustavo Romero dedica su artículo, también se caracteriza por la tensión entre lo místico y lo terrenal. Ya no cabe pensar en el cine como una forma cuyo contenido sería el relato. El materialismo deconstruye esta distancia. La problematización de la división clara entre forma y contenido, y también entre ficción y realidad, es un tópico caro al cine desde siempre. El problema de la metaficción que cuestiona la aparentemente simple relación con lo real, es un ejemplo claro de esta indistinción que impide pensar el cine bajo la lógica clásica de la representación dramática. Karina Zaltsman nos ofrece una lectura sugestiva de este problema en el análisis del cine de Charlie Kaufman, donde la imagen se envuelve sobre el relato y multiplica las relaciones especulares.

La torsión materialista resulta interesante incluso en un sentido más literal, aquel que trata de concebir la imagen como una cosa, una materia, que a la vez establece

relaciones materiales y no meramente imaginarias con su contexto de imágenes pero también con el mundo. A propósito del cine de Kaurismäki, Scarpatti construye el concepto de imagen *objetual* para señalar la expresividad de los objetos más allá del sujeto (p. 41). Esta expresividad cabe para la imagen misma cuya agencia excede lo meramente humano. Un seguimiento material es también el que encontramos en el artículo de Pablo Pachilla, "La imagen-palimpsesto. El cine en segundo grado de Quentin Tarantino". Pachilla se extiende sobre las consecuencias estéticas y ontológicas implicadas por el lugar de enunciación del director como "cinéfilo consumidor", es decir, como aquel instalado en el mundo de la imagen en la época de la cultura de masas. Se trata de una "concepción materialista de la creación: el punto no es que haya 'citas' de un modo tal que uno deba buscar los originales citados y extraer de ahí el sentido de la citación, sino que la materia prima en la elaboración del film consta de imágenes extraídas del cine mismo" (pp. 61-62). El *palimpsesto* como concepto implica a la vez un particular vínculo con el género y el cliché. Las imágenes son tratadas como lo disponible, como el mundo mismo y las visiones del mundo. Los géneros cinematográficos también. El género impone una serie de convenciones, pero a la vez las convenciones son las que regulan nuestra relación con lo real. No hay espacio ya para una nostalgia por la experiencia auténtica y no mediada por la industria cultural. Por el contrario, es necesario pensar el modo de ser de un mundo habitado por imágenes-cliché, por formas estereotipadas. Es así que el género adquiere en el texto de Pachilla también su sentido textil (costura, tela, *patchwork*) y a la vez travestido, con el sentido subversivo que Butler da a este término.

Evidentemente, si la materialidad de la imagen se asienta en el lugar común y el cliché, es necesario pensar la dimensión inconsciente e impersonal del *decir* de la imagen. Es por ello que el concepto deleuziano de *imagen-pulsión* reaparece en distintos artículos como la llave que abre la puerta a la producción de nuevos conceptos. El lugar de la risa en el cine de Kitano permite, tanto en el artículo de Dardón como en el de Zengotita, abordar esta dimensión a medio camino entre el cliché de género y el desborde oscuro del inconsciente. La referencia a la teoría freudiana nos remite necesariamente a la repetición mecánica y a lo siniestro como trasfondo de la risa y el humor. La violencia como juego y humor subvierte el cliché: "Con la introducción del humor se produce así un *recubrimiento lúdico* [...]; [la violencia] se halla puesta al servicio de la burla subversiva del código" (p. 144). La violencia no es aquí, entonces, aquella repudiada por Deleuze en términos de *la violencia de lo representado*. Al distorsionar, humor mediante, esa violencia representada, se accede a una *violencia o fuerza de la representación*, imagen que sacude porque ella misma se sale del eje estereotipado y sensacionalista.

Al analizar los componentes de la imagen, Deleuze dedica varias páginas a la reflexión sobre el sonido en el cine. Dicen que el maestro Carmelo Saitta instaba a sus alumnos a descubrir qué era lo que sostenía el relato en la secuencia de imágenes de apertura de *Persona* (1966) de Bergman. La respuesta correcta era "la gota", el sonido que sin prisa y sin pausa acompañaba la secuencia. La imagen-acusmática es aquella en la que el sonido se separa, se autonomiza respecto de la imagen, y ya no vale como referencia sino en función de sus propias variables sonoras. Ana Lía Gromick nos invita a pensar esta dimensión

poco trabajada del análisis cinematográfico a partir del film *Hero* (2002). A través de una explicación apta para neófitos sobre las dimensiones del sonido, nos brinda herramientas fundamentales para comprender esa tercera dimensión de la banda sonora, que acompaña a los diálogos y la música. También en este caso la autora subraya la *materialidad* del sonido (p. 164) como dimensión central para comprender la interacción con la imagen.

El libro cierra con el artículo de Rafael Mc Namara, y más allá de la contingencia del lugar de este artículo en el volumen, no podemos sino leer en él algo así como una conclusión filosófica respecto del programa esbozado en el prólogo. En "La oreja y el rostro. Sobre tres films de David Lynch" no se trata ya de confirmar el gesto deleuziano por medio de la creación de nuevos conceptos; aunque también, entretanto, se los cree. Se trata principalmente de leer en profundidad el sentido de la reflexión deleuziana sobre el cine, que implica un paso necesario en el marco de su gran construcción ontológica. A través del análisis de tres films de David Lynch, Mc Namara confirma no sólo las ideas de Deleuze sobre el cine, sino su filosofía en general. Con precisión, elige tomar como punto de partida el texto que Deleuze y Guattari dedican al concepto de *rostro* en *Mil mesetas*. Allí el rostro se presenta como la máquina que conjuga la pared blanca de la significancia y el agujero negro de la subjetividad: "si bajo el signo del primer régimen los personajes se precipitan en el *delirio de idea* o imaginación (alucinación paranoica), el régimen de subjetivación los arrastra en un *delirio de acción* tanto más terrible" (p. 174). Esto que parece adecuarse a las series que los personajes componen en las películas de Lynch, vale también para la imagen misma –recordemos aquí el ejemplo beckettiano que le sirve a Deleuze como estructura

para la taxonomía de imágenes–. El capítulo central de *La imagen-movimiento*, "La imagen-afección: rostro y primer plano", es a la vez anticipatorio de *La imagen-tiempo*. La imagen-afección prepara el centro conceptual del segundo volumen: la imagen-cristal. Mc Namara introduce aquí el concepto que guía su trabajo, la imagen-mónada, acierto que permite conjugar los elementos de la afección, el cristal y la subjetividad. A propósito de *Imperio* (2006) Mc Namara indica que "la *imagen-mónada* no sugiere sólo un mundo oscuro expresado por el protagonista del film. En rigor, al internarse en las tinieblas el film descubre infinitos mundos que se espejan entre sí [...]. De allí surge la indistinción entre ficción, recuerdo, ensueño y realidad" (p. 189). Esta descripción, que cabe para la imagen-cristal, unida al concepto de *mónada*, nos permite atar cabos respecto de la importancia del rostro como concepto ineludible para la comprensión de la imagen; pero también leer en perspectiva toda la producción deleuziana de los ochenta.

Si quisiéramos esbozar una hipótesis de lectura global del libro, consideraríamos que la clave se encuentra en la búsqueda de la materialidad de la imagen (y el sonido). Se trata del cine, pero sabemos que, en la estela de Deleuze, el cine no constituye una visión privilegiada ni suplementaria respecto de lo que hay. Más bien lo que hay (las imágenes, vivientes o no vivientes, proyectadas o soñadas, difractadas o retenidas) funciona como el cine: distribución de las imágenes en el plano. *Los caminos de la imagen* nos invita a seguir pensando filosóficamente el cine, oportunidad de encuentro virtuoso entre la creación artística, la conceptualización filosófica, pero también la crítica social y cultural implícita en el universo de imágenes que constituye nuestra cosmología contemporánea.

Rousseau según Deleuze: la inmanencia haciéndose camino

JORGE NICOLÁS LUCERO



Reseña de Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau: la moral sensitiva o el materialismo del sabio*, traducción y notas de Pablo Ires y prólogo de Diego Sztulwark, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2016, 80 pp.

Recibida el 23 de enero de 2017 –
Aceptada el 15 de marzo de 2017

La serie Clases de la Editorial Cactus vuelve a proponernos entrar en el universo deleuziano y en la composición de sus conceptos. La desgrabación, traducción y edición de los cursos dados en la Universidad de Vincennes proporcionan una vía de acceso a la cristalización de esas intensidades que quedaron plasmadas en su obra publicada, y han visibilizado el plano de inmanencia de su filosofía. En esta oportunidad, la traducción ofrecida es sobre el curso que un joven Deleuze dicta en la Sorbona durante el semestre de 1959-1960.

Deben destacarse dos primeras diferencias de este curso sobre Rousseau respecto de los otros grandes cursos publicados por la editorial (sobre Spinoza, Leibniz, Kant, Foucault, la pintura, el cine, etc.). En primer lugar, Deleuze jamás dedicó un libro al autor de *El Contrato Social*, y las referencias en sus grandes obras son casi inexistentes (pueden hallarse algunas magras menciones en los tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia*). La única excepción se encuentra en un artículo de 1962 publicado en la revista *Arts* (y vuelto a publicar en la compilación *Dos regímenes de locos* de 2002) titulado “Jean-Jacques Rousseau precursor de Kafka, Céline y Ponge”. La datación de dicho artículo no es ciertamente lejana al curso, y las cuestiones que preocupan a Deleuze sobre Rousseau tampoco, lo cual hace de este artículo una continuación del curso.

En segundo lugar, a diferencia de las otras lecciones que la editorial argentina ha traducido, el material que existe sobre este curso son notas de clase y no desgrabaciones. Esto deja al lector con menos herramientas para evaluar y advertir todo el proceso que determina la construcción de los conceptos; aun así, estas notas tienen un valor irremplazable para la comprensión del itinerario intelectual y la evolución del pensamiento de Deleuze.

¿Qué puede, entonces, decirnos este curso sobre el propio Deleuze? ¿Cómo la lectura de Rousseau puede insertarse en el recorrido de su pensamiento? ¿Qué es lo que Rousseau nos fuerza a pensar? Hay dos elementos a observar de estas notas que son inmediatamente atractivos para quienes han incursionado en la obra del filósofo. En primer lugar, la aproximación que se hace entre las éticas rousseauniana y spinozista. Tanto en el apéndice adjuntado sobre las ya editadas clases de Spinoza (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2008), donde se menciona directamente la figura de Rousseau y se define la ética a partir del materialismo del sabio, como en el prólogo de Diego Sztulwark, no quedan dudas sobre esta posición: el conjunto de la obra de Rousseau, para determinar las condiciones de posibilidad de lo político, insiste en el intento de escapar a cualquier consideración de los intereses malvados. Esto muestra para Deleuze la existencia de un núcleo spinozista en Rousseau, porque seleccionar de las situaciones lo que nos da alegría y evitar lo que nos entristece es lo que Rousseau buscará en su materialismo del sabio. Pero un segundo elemento mucho más llamativo se encuentra en la utilización del par conceptual virtual-actual a lo largo de las notas del curso.

Dirijámonos, para desarrollar este último punto, al contenido inmediato de las notas. Deleuze no se dedica a preparar un curso sobre filosofía política centrado exclusivamente en *El Contrato social* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Nos presenta una articulación de la obra de Rousseau casi en su totalidad, y la preocupación, sin soslayar el problema de las condiciones de lo político, es primordialmente ética, porque el actor central que Deleuze observa es el hombre de lo

privado. Esto se debe a la concepción rousseauniana del estado de naturaleza, donde no son las contradicciones de dicho estado las que obligan al individuo a la sociabilidad. Además, las notas nunca dejan de subrayar la separación clara y distinta que hay para Rousseau entre el hombre privado y el ciudadano. La virtud es un patrimonio del hombre privado, no del ciudadano, y por eso Deleuze coloca en el centro de la lectura al *Emilio* y *La nueva Eloísa*, pues ahí se destaca esta dualidad y se desarrolla esta “moral sensitiva o materialismo del sabio”, términos que corresponden a un libro que Rousseau hubiera querido redactar y nunca pudo.

Ahora bien, la ética que Deleuze rastrea en Rousseau no está definida directamente por las acciones que mantenemos con nuestros semejantes, sino con las cosas. Nuestra alma se define en relación con los objetos, y es la voluntad quien puede cambiar la situación interviniendo con el fin de abrir un devenir virtuoso. Este devenir virtuoso tiene ciertos estratos en la filosofía de Rousseau (estadios del alma bella) que para Deleuze probarán que la determinación de las posibilidades del hombre privado para ser un sabio es el supuesto de cualquier renovación del contrato civil. En primer lugar, como se sabe, Rousseau postula una bondad original del alma en el estado de naturaleza, afirmación que no está separada de una lectura determinista (el alma fue hecha para sentir, no para razonar) y donde la relación natural es de una dependencia de las cosas. Lo que produce la diferencia entre las almas es la diversidad de las facultades. Esta mención no resulta casual dentro del itinerario deleuziano: en su libro sobre Kant o en *Diferencia y Repetición*, la doctrina de las facultades, su relación, divergencia y unidad, es un problema central para el proyecto de una

renovación del campo trascendental. Los personajes de *La nueva Eloísa* –Julie, Wolmar, Saint-Peaux, Claire– se diferencian por sus facultades.

La continuación de tal descripción no escapa a este marco de análisis. Cuando la sociedad cambia las condiciones estableciendo la dependencia entre los hombres y posibilitando el vicio, cada hombre ya no es una totalidad en sí misma, sino la parte de un todo. Un movimiento similar puede verse en la observación que Deleuze hace años después respecto de la imagen del pensamiento: bajo el orden del reconocimiento, las facultades están comunicadas, jerarquizadas, y funcionan de acuerdo a un buen sentido y un sentido común. La bondad natural, que no es otra que la original subsistiendo bajo las relaciones sociales, es la que busca la virtud, su potencia, más allá de esta situación.

Allí intervendrían la virtud y la sabiduría como estados superadores de esta dependencia entre los hombres. La virtud tiene como fin su propio medio, su propia potencia, en la medida en que es el esfuerzo para que prevalezca el amor a la virtud por encima del interés. La virtud siempre es un estado de guerra, porque interviene en la situación, pero no garantiza un cambio. En la sabiduría, el sentimiento de existencia implica el puro presente que pasa: “En este nivel, ya no es una selección de los objetos que pueblan el tiempo, sino el tiempo que se despoja de toda sucesión de objetos. La *facilidad de existir* es así descubierta” (p. 30).

En este último pasaje y en otros que lo secundan se asoman preocupaciones que están cargadas de conceptos más afines a la ontología de Bergson que a las ideas políticas rousseauianas; de hecho, Deleuze dicta inmediatamente después un curso sobre Bergson en la École Normale

Supérieure de Saint-Cloud, el cual fue publicado en 2004 en el tomo II de los *Annales Bergsoniennes*. Luego de esta estratificación, Deleuze hablará del concepto de perfectibilidad como un elemento genético cargado de potencialidades y/o virtualidades. La perfectibilidad se ve alterada por la génesis del vicio. Sin embargo, esta génesis no es producto del azar exterior, sino algo inherente al alma bella; ella no puede quedarse en el estado de naturaleza, ella anhela las relaciones humanas. El amor a uno mismo, la piedad, etc., son estados de pasión en la medida en que sus virtualidades aún no están desarrolladas. El estado de naturaleza aparece, de este modo, no “como estado actual de las facultades, sino como uno virtual y genético” (p. 36). Rousseau utiliza para observar esto un método regresivo para buscar un principio dinámico, que Deleuze propone como el camino de lo actual a lo virtual. La génesis es el pasaje del acto a las virtualidades del estado de naturaleza, el “punto de partida del movimiento a partir del cual se forma el hombre” (p. 38). El contrato, así, no está en relación con el estado de naturaleza, sino con el hombre de la naturaleza, el Emilio ya educado (privado, justo, virtuoso). Es sumamente notorio el uso de las nociones de virtualidad, actualidad y génesis, nociones que se vuelven fundamentales en la ontología deleuziana. Más aún, se puede observar que éstas aún no tienen el alcance ni la diferencia específica que toman en obras posteriores; las notas del curso todavía no permiten ver una distinción entre lo virtual y lo posible, tal como Deleuze pregona en *Diferencia y Repetición*.

Es a través del resultado dado en la regresión que Rousseau examina la posibilidad de un contrato no mistificador. El contrato que han realizado los hombres estableció un grupo de razones engañosas que mis-

tificaban la necesidad de formar lo civil para evitar el estado de guerra. Y Deleuze nuevamente recurre al concepto de virtualidad para explicar a Rousseau: “La ley natural presupone la sociedad en el sentido de que las virtualidades sólo se realizan en circunstancias objetivas que existen en la sociedad” (p. 61). De todos modos, se observa una vez más que el concepto de virtualidad no es todavía concretamente el que Deleuze nos ha legado. Si Deleuze describe la ley al modo hylemorfista –la forma de la ley remite a la voluntad, la materia al legislador–, todavía la virtualidad no se separa de la posibilidad. Parecería que estamos aquí frente a una incipiente génesis del concepto deleuziano de virtualidad.

Por ello, este curso sobre Rousseau no representa sólo un aporte al estudio de las preocupaciones éticas que yacen en la obra de Deleuze en coincidencia con su lectura de Spinoza. Es también un grato testimonio de los primeros pasos del filósofo dentro de su propio pensamiento, de los primeros trazos de su propio campo de inmanencia.

La traducción colectiva de la *Ética*: un proyecto spinoziano

MARCOS TRAVAGLIA (UBA – CIN)



Reseña de Espinosa, Baruch, *Ética*, trad. por Grupo de Estudios Espinosanos, coord. de trad. Marilena Chaui, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2015, 600 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2017 –
Aceptada el 15 de abril de 2017

El Grupo de Estudios Espinosanos (GEE) de la Universidade de São Paulo es uno de los núcleos de investigaciones sobre la filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677) más importantes de América Latina. Comenzó por iniciativa de un grupo de estudiantes luego de haber tomado un curso con la Dra. Marilena Chaui sobre el libro tercero de la *Ética*. Lo que era un proyecto estudiantil despertó el interés de la profesora Chaui, quien solicitó que la sumaran y acabó oficiando de coordinadora. El Grupo comenzó a crecer de manera gradual mediante la incorporación de interesados que se comprometieron seriamente, y para el año siguiente ya contaba con su revista que todavía se publica, *Cadernos espinosanos*. En sus reuniones, de carácter abierto y público, participan y han participado numerosos entusiastas del apasionante racionalismo spinoziano, excediendo incluso las fronteras del enorme país que es Brasil. Algunos de los invitados más famosos internacionalmente fueron, por ejemplo, Jean-Marie Beyssade y su viuda Michelle (quienes, respectivamente, tradujeron al francés la *Ética* –inconclusa por su reciente fallecimiento– y el *Tratado de la reforma del entendimiento*) y el argentino Diego Tatián. Luego de más de veinte años de trabajo, la traducción colectiva de la *Ética* es una expresión del esfuerzo y éxito del trabajo del GEE.

Esta edición cuenta con varias particularidades que la hacen muy interesante. Primeramente, su carácter bilingüe. En español, si bien contamos con diversas traducciones (algunas de las cuales son muy buenas y logradas, como la de Vidal Peña, que es la más difundida actualmente, la de Oscar Cohan, pero sobre todo la de Atilano Domínguez, que destaca en su aparato crítico), no tenemos ninguna que haya sido editada con el acompañamiento del texto

latino para seguir más de cerca la pluma del autor y disolver posibles confusiones respecto de la redacción de algunas líneas o la elección de un término en lugar de otro. De esta forma, si bien para los hispanoparlantes la nueva edición cuenta con la desventaja relativa de estar en portugués, la confrontación del latín con el portugués y el español nos ofrece un panorama más amplio de la semántica de algunos términos y nos enriquece el horizonte expresivo de la obra. El segundo rasgo que se destaca a simple vista corre por el lado estético, pero no por ello es menos importante. Nos referimos al cuidado del diseño del libro, que detallaremos más adelante.

Si nos detenemos en el índice encontramos que, contra lo que esperaríamos, esta *Ética* no aparece engrosada con un estudio preliminar o una interpretación detallada por parte de sus traductores. Muy por el contrario, las páginas preliminares a la traducción (pp. 9-36) son nada más que 28 sobre 600, consistentes en acotados y estimulantes comentarios realizados por algunos de los participantes de este trabajo. En secuencia de aparición, encontramos una breve presentación a cargo de la Dra. Chaui (pp. 9-17), una introducción hecha por el Dr. Luís César Guimarães Oliva (pp. 19-27), una nota explicativa sobre los criterios seguidos para la traducción y el diseño, realizada por el Dr. Piccinato Xavier (pp. 29-33) y una lista de colaboradores (pp. 35-36). Después de la traducción está el último agregado: una tabla de equivalencias de los afectos, que va tanto de latín a portugués como de portugués a latín (pp. 589-593). En líneas generales, los cuatro apartados preliminares emanan alegría en distintos niveles que se cruzan. Alegría por el trabajo conjunto, por el logro alcanzado y porque la publicación no es el final del trabajo, sino una parte más entre otras que están viniendo y por

venir. El espíritu spinoziano de aumentar la potencia individual y grupal a través del conocimiento y las pasiones alegres brota en cada palabra escrita por los miembros del GEE y estimula al lector a avanzar en el propio trabajo filosófico con la convicción de que vale cada segundo invertido. Más allá de que tres apartados estén firmados, uno los lee sintiendo que detrás de ese nombre hay un *nosotros*: la *multitudo* del Grupo de Estudios Espinosanos.

Bajo el título de *Breve apresentação*, la Dra. Chaui da una escueta pero potente interpretación del proyecto filosófico de Spinoza, que sin embargo no es cerrada ni acabada. Por el contrario, se limita a indicar caminos a recorrer en las páginas siguientes y a mostrar una forma de entender la unidad de la obra. Respecto de esto último, Chaui sintetiza magistralmente en un párrafo el engarzamiento de las cinco partes de la *Ética* (pp. 13-14), dando cuenta de que el autor no dio puntada sin hilo y de que los conceptos de una parte, en su complejidad ínsita, están a su vez contenidos e incorporados en los de las otras como una red o *mamushka*. Aun así, no le interesa tanto mostrarnos *cómo* leer la *Ética*, sino que más bien se propone decirnos *por qué* hay buenas razones para leerla. Como toda obra que merece el calificativo de “clásico”, la *Ética* es un libro vigente para hacernos preguntas y darnos respuestas en el presente, cargado de valores fuertes y vitales que no solo están presentados, sino demostrados en su compleja y necesaria interconexión. Chaui enfatiza la “terrible fuerza” de la *Ética* en el implacable combate contra los prejuicios y las supersticiones, que Spinoza detecta y aniquila con sagacidad y determinación. Así, Chaui indica que el príncipe de los filósofos se deshace de los conceptos más intuitivos del sentido común social y filosófico, como hombre, Dios, naturaleza,

religión, bien y mal, libertad y política, y los redefine. Al cierre de la presentación, la especialista toma un caso y nos muestra qué sucede con el concepto de *libertad*. Es una idea de la *vulgata* filosófica –y, en cierta medida, social– que dentro de la filosofía de Spinoza no hay libertad y que el universo todo está sometido a un orden causal que lo determina. Contra este preconcepto, Chaui indica que a lo que atendemos en esta obra es a la reformulación del concepto de una forma mucho más compleja que la tradicional. La libertad de un individuo no se define por su libre arbitrio sino por la riqueza de sus determinaciones (que expresan una esencia compleja vinculada e interconectada con su entorno de infinitas maneras) y la aptitud que puede desarrollar para enfrentar positivamente la realidad que lo rodea.

En un tono distinto, la *Introdução* del Dr. Guimarães Oliva, intitulada *Um Trabalho Espinosano*, no se ocupa tanto de la *Ética* o de Spinoza en sí, sino más bien del modo en que el Grupo encaró el trabajo desde sus inicios. Guimarães Oliva detalla más la historia que contamos al comienzo de esta reseña y destaca el rol de coordinadora de la Dra. Chaui, quien fue líder sin ponerse en el centro. El modo de producir conocimiento, además de tener un foco especial en los temas de interés de cada miembro estable o fortuito del conjunto, fue spinozista, esto es, colectivo y aunador de potencias. Aunque esta traducción pueda, desde cierta óptica, ser vista como una de las obras sumas de la profesora Chaui, no se puede decir que es una obra individual. Esto último es patente en el hecho de que su nombre aparece mezclado entre el de todos los traductores que, hombro con hombro, discutieron y trabajaron sobre este apasionante texto. Guimarães Oliva relata que la historia de este proyecto se remonta

a fines de la década del noventa y pasó por numerosas etapas de revisión y prueba en clases, traducción de trechos a cargo de miembros en particular para luego ser discutidos por los demás, y traducciones grupales en vivo. Si quisiéramos tener los comentarios a cada parte, deberíamos dirigirnos a las publicaciones de los miembros. Otra vez spinozianamente, la unidad de este trabajo no está cerrada en un recorte como puede ser el libro-objeto, sino en la interrelación que mantiene con sendas publicaciones de los diversos modos que se vieron afectados por su contacto.

A continuación, Henrique Piccinato Xavier, doctor en Filosofía, miembro del Grupo y licenciado en Artes Plásticas, relata en la *Nota de Edição* los criterios seguidos tanto para la traducción como, sobre todo, para el diseño y la compaginación. Las publicaciones de los últimos años de las editoriales brasileras han invertido mucho en realizar diseños innovadores que refuerzan el contenido de cada libro, además de hacerlos más atractivos e intentar así elevar las ventas. En este caso, el Dr. Piccinato Xavier preparó cuidadosamente cada página siguiendo el diseño que tuviera en la primera edición de la *Ética* dentro de la *Opera posthuma* de 1677. Este delicado trabajo merece ser destacado por su prolijidad y minuciosidad, puesto que no consiste solamente en contraponer un facsímil de cada página original con la nueva, sino que ambas fueron reconstruidas siguiendo los variados usos tipográficos y estilográficos de esa primera edición. La latina se recompuso siguiendo el texto crítico canónico de Carl Gebhardt, la portuguesa con la traducción, y en ambos casos se respeta el contenido de cada página excediéndose a la siguiente solo en momentos inevitables. A esto se le agrega un pequeño número al margen de la página correspondiente a la

edición de Gebhardt, para poder contrastar la cita en los diversos modos que pudiera realizarse. El rigor del maquetado es tal que, como dice el diseñador, al momento de leer las páginas puede observarse el acabado casi artesanal del trabajo, que en cierta forma lo asimila a las impresiones de tipos móviles del siglo XVII. Aun así, y complejizando más la labor, no todo es reconstrucción: algunas páginas especiales aparecen en facsímil de 1676, pero con colores invertidos. De esta forma, la portada original, el índice, la primera página de cada libro y la última página de la obra (que consiste en el célebre escolio de la proposición 42 de la parte quinta) se nos presentan en papel impreso negro con letras blancas, que a su vez nos sirven como señaladores a simple vista de cada sección. Sin lugar a dudas, el diseño es, a nivel objeto, la *vedette* de esta edición.

En el cuarto apartado preliminar aparecen los nombres de los colaboradores, precedidos por una advertencia: en un trabajo realizado de manera pública, a lo largo de más de diez años, con miembros itinerantes y fijos, es imposible nombrar a todos los que de alguna forma, por mínima que parezca, colaboraron para que el resultado sea el que tenemos en manos. Se nombra entonces a treinta y un estudiosos de distintas generaciones que participaron con frecuencia y constancia de las reuniones.

Ahora bien, ¿qué podemos encontrar de novedoso, destacable o llamativo en esta traducción? Como anticipamos, las páginas no están atiborradas de notas ni se acompañan con un estudio que condicione la interpretación en función de los resultados de las investigaciones de los traductores. Más aún, apenas cuenta con unas pocas 48 notas que, generalmente, indican la palabra de referencia en latín, y sobre todo elecciones hechas en la traducción

de términos en función de acercarla o bien al portugués o bien al latín. Creemos que hubiese sido deseable, dada la pretensión de uso académico de esta edición (pp. 25-26), que quedaran asentados todos los distanciamientos y alteraciones hechos respecto del texto fijado por Gebhardt que fue tomado como base. Fundamentamos esta opinión en que, a pesar de ser el texto crítico más utilizado, no está exento de polémicas filológicas respecto de la prioridad del manuscrito latino o de la traducción al holandés publicadas en la *Opera posthuma* y la *Nagelate Schriften* (ambas de 1677). Estas dos primeras versiones publicadas el mismo año son diferentes entre sí, siendo la primera de pluma spinoziana la latina, y la segunda la traducción hecha por Balling y Glazemaker en distintos momentos entre el comienzo y el final de la redacción (que se extendió entre 1661 y 1676), pero seguramente revisadas al menos parcialmente por Spinoza, lo que se refleja en que es más extensa en varios trechos. Appuhn (en su edición bilingüe latín-francés de 1909 con modificación posterior en 1934) fijó un texto distinto del de Gebhardt que también es muy reconocido, y más recientemente Akkerman (*Studies in the posthumous works of Spinoza: on style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Meppel, Krips Repto, 1980) propone más de 150 diferencias respecto del texto de Gebhardt, además de denunciarle intervenciones como traducir él mismo textos que estaban en el manuscrito holandés al latín. Las ediciones importantes más recientes, como la de Curley (*The Collected Works of Spinoza*, I, New Jersey, Princeton University Press, 1985) y Domínguez (*Ética*, Madrid, Trotta, 2007) se hacen eco *in extenso* de estas discusiones y, más aún, actualmente se está produciendo un nuevo texto crítico que se nutre de todas estas polémicas (y nos abre la posibilidad

de realizar una edición castellana bilingüe). En este sentido agregamos a la crítica realizada pocas líneas atrás que, en el afán por realizar una edición que no esté cargada por un gran aparato, el Grupo de Estudios Espinosanos perdió oportunidad de incorporar algunos *instrumenta studiorum* muy útiles. Estos no solo podrían haber sido una bibliografía que compilara estudios clásicos y surgidos del seno del GEE, sino sobre todo herramientas técnicas como un glosario más extenso o una tabla de referencias hacia otros textos spinozianos que permitan ampliar la comprensión de tan rica obra más allá de su complejidad propia. El mayor instrumento que brinda esta traducción, además de las notas, es la tabla de correspondencias de términos, acotada solamente a los afectos.

Respecto de la traducción en sí, luego de revisarla comparando opciones castellanas, consideramos que el objetivo de equilibrar la cercanía con el latín y la inteligibilidad en el portugués que se propuso el GEE ha sido logrado. La prioridad explícita fue mantenerse más cerca del latín que del portugués moderno (pp. 21-22). Así, por momentos la lectura de algunas frases transmite la complejidad de la frase original latina, lo que si bien aleja al texto de nuestros usos más coloquiales, lo acerca a lo que Spinoza escribió hace casi 350 años. En cuanto a la elección de términos para verter los conceptos spinozianos, otra vez encontramos un buen espejo entre las lenguas, con algunos casos en los cuales el portugués da su toque singular. Por ejemplo, *desiderium* es vertido por *carência*, que pone foco en la ausencia del objeto, con el que se entiende que además hay un vínculo afectivo, y sobre todo por *saudade*, que enfatiza el aspecto desiderativo de querer reunirse con lo que (ya) no se tiene (cf. *Ética*, parte 3, definición XXXII de los afectos).

En español, Domínguez y Cohan optan por términos en el mismo sentido, pero Peña, que tiene más problemas de traducción, toma en ocasiones anhelo, pero sobre todo (y extrañamente) frustración.

Para no continuar un recuento tedioso de términos y comparaciones, solamente comentaremos otro ejemplo que consideramos destacable respecto de otras ediciones recientes en portugués y español. A diferencia de la amplia mayoría de las traducciones al español (e incluso a las lenguas romances en general), el equipo no vertió el término *mens* por "alma" (cuyo correspondiente, que Spinoza usa en contadas ocasiones de la *Ética*, es *anima*). Viendo la palabra latina, es muy extraño que en la mayoría de las traducciones hayan tomado esa decisión, que además de no ser la más adecuada a simple vista, contiene una carga semántica distinta. *Anima* es un concepto con una raíz religiosa, que vinculamos a la animación (*animatio*) del cuerpo por parte de algo de orden espiritual, mientras que *mens* tiene un aspecto racional mucho más marcado, restringido a funciones racionales y de cálculo y medida (*mensura*). En Descartes ya podíamos ver este uso diferenciado a partir de la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, cuando comienza la indagación sobre la naturaleza del ser humano como pensamiento y como compuesto. En un primer momento utiliza en general "alma", "espíritu" o "mente" y, preguntándose sobre qué constituye su esencia, rechaza que el alma dé vida al cuerpo. En las páginas y meditaciones siguientes restringe el término "mente" al pensamiento esencialmente racional (salvo que esté vinculada a un cuerpo que le produzca impresiones sensibles y pasiones) y refuerza el uso discrecional de los dos conceptos: "mente" para los aspectos racionales y "alma" para contextos teológicos

y morales. En la traducción al francés de 1647 este matiz se pierde en favor de "*âme*" y, como consecuencia, por ser esta la base de la mayoría de las traducciones, la distinción también se pierde en las lenguas modernas. Spinoza empero fue lector de la versión latina y podemos ver cómo radicaliza esta diferenciación que observamos en Descartes y hace un uso diferenciado de "*anima*" y "*mens*", favoreciendo siempre este último término. Nuestro filósofo profundiza la idea de que cuerpo y mente son registros distintos e independientes y que no es uno el que da vida al otro, y además se aleja de consideraciones de las religiones tradicionales para construir su antropología. Esta rectificación repercute mucho en la lectura que hacemos, por ejemplo, del conocimiento de nuestra esencia y nuestros afectos, el entorno que nos rodea y nuestro vínculo con Dios, ahora con un correcto peso en el carácter radicalmente racional e intelectual del sistema spinoziano y la mente humana.

A modo de conclusión, invitamos a recibir con alegría esta nueva edición de la *Ética*. No solo es bella como objeto sino que además es de hecho una muy buena traducción que permite seguir la pluma de Spinoza muy de cerca. No dejamos de lamentar la ausencia de más herramientas filológicas que nos permitan acompañar en mayor profundidad la indagación sobre el texto, pero con más fuerza saludamos a sus numerosos realizadores, sumándonos a su invitación a releer la *Ética*. En este momento latinoamericano en que la libertad pareciera definirse cada vez más crudamente por valores individualistas y de mercado que atentan contra la potencia y cohesión de los modos que componemos la sociedad, esta nueva traducción de la *Ética* nos recuerda que el planteo spinoziano está lejos de perder vigencia. Este libro

es una herramienta para seguir pensando y actuando desde, por y para la democracia, no entendida como un mero procedimiento de selección de gobernantes sino como un modo de vida social en el cual todos nos afectamos con alegría y potenciamos nuestro *conatus*. Esta es la actitud que proponen las páginas de la *Ética* y la hizo suya el Grupo de Estudios Espinosanos en su trabajo. El contexto puede invadirnos de pasiones tristes muchas veces, pero como memorablemente cierra Spinoza esta, su última obra, incluso en la dificultad vale la pena seguir trabajando, porque todo lo que es notable, es tan difícil como raro (*omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*).

Las vueltas del sujeto

ANDRÉS GOLDBERG



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

Recibida el 12 de febrero de 2017 –
Aceptada el 15 de abril de 2017

El primer libro de Frédéric Rambeau, doctor en filosofía y *maître de conférences* de la Universidad de Paris 8, se enfrenta de lleno al problema de la subjetivación, quizás una de las problemáticas que con más urgencia se presentan en el horizonte de la filosofía contemporánea. La cuestión aparece formulada bajo la tonalidad de la paradoja, que aporta una verdadera dimensión problemática dentro del marco filosófico-político en Francia posterior a mayo del '68. En dicho contexto, marcado por la "muerte del Hombre" y por la destitución radical de todas las propiedades fundamentales de la conciencia reflexiva, el autor interroga las posibilidades de nuevas formas de subjetividad que pueden advenir, enfrentándose a la paradoja de que los lugares donde estos nuevos sujetos insisten son los mismos en los que se disuelven o fugan, antes de que opere cualquier esfuerzo de conceptualización.

Deleuze, Foucault y Lacan constituyen el gran aparato conceptual dentro del cual Rambeau investiga las posibilidades de esta paradoja en *Las segundas vidas del sujeto*. Este discurso positivo sobre el sujeto está acompañado por una revalorización profunda de todo aquello que se encontraba desechado en la banalidad de la apariencia, las palabras, los discursos, la imaginación, el deseo. Todo aquello que fue dejado de lado en el afán de constituir un sujeto de la ciencia, vuelve con la fuerza de lo reprimido y abre el pensamiento de la subjetividad a una crítica radical de sus formas consensuadas. Sin embargo, el trabajo se mantiene en una línea conceptual que se limita a reflexionar sobre los tres autores señalados, a pesar de la urgencia del tema y las posibilidades de pensar dichos modos de subjetivación a partir de casos concretos en la actualidad.

Ontología de yoes disueltos y subjetividades larvarias, psicoanálisis de pasiones

del objeto, problematizaciones radicales o revolucionarias del sujeto político, ética de la relación con uno mismo, teoría de la subjetivación sexual, constituyen el material dispar en el que el autor se introduce para estudiar la problemática de pensar un sujeto descentrado de la conciencia con el valor paradójico sobre el cual insistiremos. El libro no trabaja en la similitudes de conceptos, sino en su fricción para pensar los procesos de subjetivación.

Es destacable en este sentido que el *non-rapport* no es solamente postulado como principio unificador de las filosofías en cuestión, sino que funciona efectivamente en el libro como concepto que opera y da forma al agenciamiento entre las distintas ideas que van apareciendo a cada momento. Por este motivo, el autor las denomina "bloques conceptuales", con el fin de darles una autonomía que permita una movilidad o contingencia a los vínculos que irán apareciendo. Si bien puede sorprender el enorme flujo de ideas que Rambeau maneja dentro de un libro no demasiado extenso, no por ello se pierde en la generalidad, sino que trata de provocar nuevos puntos de contacto entre conceptos que el autor trabaja de manera rigurosa. Esta labor se realiza siempre muy cerca de los textos, donde Rambeau hace un fino trabajo exegético en el abordaje de cada bloque.

La subjetivación está pensada en función de tres operaciones que efectúa en distintos campos del ser y que nombran cada capítulo del libro. "Disolución", "Radicalización" y "Bifurcación". La primera desarrolla una subjetivación en el plano de la ontología, la segunda en el de la política y finalmente la tercera en el de la ética. Seguiremos esta misma división en tres partes para ordenar nuestro análisis y al mismo tiempo para problematizar la relación entre los capítulos presentados con una aparente

independencia pero que a su vez permite operar un interesante juego de vínculos entre los respectivos dominios del ser.

En primera instancia, la "Disolución" se refiere al efecto de la subjetividad en el campo del ser. Esta disolución de la conciencia en el objeto implica que este último se presenta como sujeto de su propia enunciación pensante. El punto de vista se inscribe en la cosa, fracturándola en dos, transgrediendo la prohibición kantiana y abriendo la pregunta sobre el signo (p. 42). Sin embargo, estos signos no son únicamente propios de una función lingüística, como suele entenderse, sino que se presentan igualmente en el espacio, dentro del campo de lo visible, el cual habitualmente es dejado de lado en el estudio de la subjetivación, que privilegia la función del sentido interno. El desplazamiento de la pregunta ontológica al campo visual resulta un punto muy fecundo, no sólo en términos ontológicos o de historia de la filosofía, sino que además sirve para vincular el estudio del ser dentro del campo artístico siguiendo lo que puede entenderse como una filosofía deleuziana del arte. Aunque en el libro esta pista no es sugerida, en él se encuentra un fino trabajo conceptual sobre el signo, la anamorfosis y el proceso de descentramiento, sumamente provechoso para tales fines.

La disolución de la conciencia fisura la cosa, instaurando una cesura inmanente en ella que la transforma en signo. Esta disolución nos lleva, por un lado, al estudio del yo disuelto y de las subjetividades larvarias en *Diferencia y repetición* y, por el otro, a un momento épico del debate filosófico francés de los años '60: la discusión a propósito de las *Meninas* de Velázquez entre Foucault y Lacan.

En cuanto a la cuestión del yo disuelto en Deleuze, Rambeau entiende la subjetiva-

ción ontológica como el trabajo emprendido por Deleuze sobre la individuación modal o intensiva, la cual desplaza el cogito por formas de subjetividad larvaria. Este momento es presentado como un punto decisivo que compromete en lo más íntimo toda la apuesta ontológica de *Diferencia y repetición*: “La ontología de los yoes disueltos y de las subjetividades larvarias no es (en todo caso, no solamente) un pastiche de las funciones soberanas y genéticas de la forma clásica del Sujeto, sino la manera en que Deleuze plantea de forma original la pregunta por el modo de existencia de la Idea” (p. 24).

La individuación es la pieza fundamental del sistema dialéctico-estético que articula, por un lado, la determinación virtual de la idea problemática y, por el otro, su proceso de actualización, concebido como drama. Es lo que Deleuze llama *la génesis de la experiencia real*, que abre a pensar un campo pasional y cruel, caracterizado por dinámismos intensivos y movimientos aberrantes que exceden la esfera de la representación. Es el efecto de la disolución del sujeto y su reformulación en subjetividades larvarias.

Para dar cuenta del modo de subjetivación de las cosas a través de la inserción del punto de vista, Rambeau nos lleva al corazón de la ontología deleuziana, es decir, al pensamiento de la intensidad. Aquí recorre, de la mano del libro de Juliette Simont *Les fleurs noires de la logique philosophique* (p. 33), la lectura extrema que Deleuze realiza de “Las anticipaciones de la percepción” en la *Critica de la razón pura* y de la *Dioptria* de Descartes. En ambos casos, la dimensión visible de la intensidad conduce a pensar la teoría del signo. Este punto es desarrollado con excelente precisión y puede aportar fuentes claves para todo lector interesado tanto en el fascinante problema de la intensidad en Deleuze, entendido des-

de el campo de lo visible, como en el concepto del *spatium* intensivo deleuziano.

En la presentación del cruce entre Foucault y Lacan, Rambeau acerca a este último a la noción de punto de vista inmanente a las cosas que viene desarrollando desde la filosofía deleuziana de los signos. Mientras que Foucault se limitaría a una presentación de *Las meninas* como un modelo de la “representación de la representación” que no lograría romper con la adecuación de la edad clásica, Lacan hace un giro adicional mostrando que en realidad Velázquez emplea ya una subversión de este mismo modelo. El psicoanalista expone un proceso de inclusión del punto de vista del sujeto en el objeto (la disolución ontológica del sujeto): “Es lo que Lacan pone en el centro de su análisis y que le permite describir las *Meninas* como una representación, no de la representación, sino de la función del objeto *a*” (p. 62). Este momento es además apuntalado por una fina lectura del estudio del fenómeno de la anamorfosis, al que Lacan se dedicó en su seminario de ese mismo año.

Lo que entra en juego en esta contraposición de interpretaciones es un desplazamiento decisivo de la posición del sujeto. Una potencia subversiva del sujeto es manifestada por el análisis lacaniano que Rambeau expone en toda su dimensión conceptual. Las *Meninas* muestran lo que podría ser el ideal de la realización del sujeto para el psicoanálisis, es decir, la función del fantasma: poder ver al mismo tiempo la representación y el representante de la representación, lo que es visto y lo que se muestra.

Así, la elaboración psicoanalítica de la noción de sujeto se encuentra con el cuestionamiento filosófico de la ontología pre-

viamente estudiado en Deleuze a partir de su relación con lo visible, donde todo objeto es signo. La *fonction tableau* expone la cesura inmanente a la apariencia, la *squize* que provoca la separación del objeto consigo mismo en el punto exacto donde se encuentra el sujeto (p. 37). Hacia el final del capítulo, Rambeau ilumina la arqueología foucaultiana a partir del mismo movimiento ontológico de la subjetivación que la aproxima a Deleuze y a Lacan. Este punto aporta una lectura metafísica del autor de las *Palabras y las cosas* emparentada con la problemática del signo y de la disolución del sujeto en el campo de la visibilidad: “El sujeto foucaultiano está en «el interior del objeto», en tanto el objeto no es aquello que se posiciona delante de un sujeto, sino aquello que indica las prácticas históricas y positivas donde se forman los sujetos. En este sentido, el objeto no es una cosa, sino un signo” (p. 77).

El segundo capítulo, “Radicalización”, no trata de la operación ontológica que disuelve el sujeto en la inmanencia del objeto, sino del estudio de la subjetivación como operación política. Rambeau toma un punto de vista prioritariamente conceptual y vuelve a recorrer el corpus de los mismos autores para identificar las formas paradójales de la subjetivación política dentro del contexto posterior al mayo francés. En este contexto, la subjetividad, eternamente borrada de las esferas de la acción revolucionaria, irrumpe, o se radicaliza, en el seno de las luchas minoritarias que buscan emanciparse.

Si bien resulta sumamente interesante la relación que el libro permite establecer entre ontología y política por medio de la subjetivación como piedra angular, subsiste un problema en la forma en que la subjetivación es conceptualizada en cada capítulo. En el primer capítulo la material-

idad de la reflexión es dada por las fuentes textuales en cuestión que Rambeau se esfuerza en seguir de cerca. Es un debate teórico dentro del campo de la ontología que busca desplazar ciertos conceptos en función del problema de la disolución del sujeto en este plano. Pero en este segundo capítulo, el hecho de que el análisis de la subjetivación política tome como único material de reflexión el mismo corpus teórico manifiesta la ausencia de una interrogación sobre la urgencia que la problemática puede tener en un plano actual. Esto nos incita a preguntar: ¿se puede escribir un libro en torno a la subjetividad política volviendo sobre el material textual dado por los pensadores ilustres? ¿No sería preferible un acercamiento inmanente y crítico al acontecimiento? Sea como fuese, podemos considerar que esta elección sitúa al autor en una posición ciertamente distante frente a la urgencia política. Esto no tiene que ser entendido solamente como una distancia privativa, ya que puede aportar nuevos órdenes en el plano conceptual retomando una experiencia ya dada.

Asimismo, llama la atención el alejamiento del pensamiento lacaniano, que no aparece tratado directamente a lo largo del capítulo. A primera vista es cierto que Lacan es una figura menos política en este sentido que Deleuze y Foucault, pero en el contexto del libro esta ausencia no es menos sorprendente, sobre todo después del lugar central que juega en la ontología.

La radicalización de la subjetividad toma una dimensión paradójica o ambigua en términos políticos con respecto a su conceptualización en el plano ontológico. Si en el segundo tiene un valor eminentemente positivo, permitiendo la ruptura del orden predicativo y la manifestación de las intensidades perdidas en el orden de la representación, en el plano político la subjetiva-

ción nombra el *ethos* del capitalismo, tanto en la perspectiva de Foucault como en la de Deleuze y Guattari, al definirlo como una empresa internacional de producción de subjetividades. La paradoja gira en torno a la cuestión de cómo las minorías pueden arrebatarse la subjetivación al capitalismo y desligarla de la sujeción social en función de su emancipación. Parece difícil pensar una forma positiva de subjetivación política cuando «el devenir de las minorías» es concebido a partir de la intersección de la economía libidinal y resulta por tanto inseparable del doble proceso que caracteriza la inmanencia de la lógica capitalista: la desterritorialización y la reterritorialización de las relaciones de producción» (p. 86).

La figura de Mario Tronti es notablemente reivindicada como una de las principales fuentes de *Mil mesetas*. La filiación de *Obreros y capital* con la obra de Deleuze y Guattari aporta una mirada directa sobre las situaciones concretas que forzaron el estudio de la subjetividad dentro del pensamiento político posalthusseriano. Rambeau rinde tributo al pensador italiano como una de las figuras que supo subvertir el orden de prioridades en el estudio del capital y las prácticas de luchas revolucionarias. Cita para ello el editorial del primer número de *Classe operaia* de 1964: «Nosotros también tomamos primero en consideración el desarrollo capitalista, y sólo después las luchas obreras. Es un error. Hay que invertir el problema cambiando el signo para volver a comenzar desde el principio, y el principio es la lucha obrera» (p. 91). A la luz de esta cita, la frase de *Mil Mesetas* respecto al «derecho de plantear ellos mismos los problemas que les son propios» marca un cambio de perspectiva en la subjetivación política: el sujeto es prioritario dentro del esquema de lucha y no un mero efecto de la ideología.

El estudio de las líneas de fuga como fuerza que excede los límites del capital es puesto en el centro de los movimientos del devenir comunitario y en la subjetividad de grupo. Desde esta perspectiva, la subjetivación puede encontrar su producción positiva. Como ya hemos dicho, sorprende el veloz análisis del capítulo, que no toma en consideración movimientos concretos o actuales que puedan describir su articulación con la teoría. A esto se debe añadir que los trabajos que inspiran esta teoría, *El capital*, *Mil mesetas*, *La historia de la sexualidad* o los cursos correspondientes de Foucault en el *Collège de France*, abundan en casos concretos que ponen los conceptos sugeridos en el movimiento de la experiencia real.

En el tercer capítulo, titulado «Bifurcaciones», la subjetividad política desemboca en una aporía que obliga el pasaje hacia el paradigma ético-estético. Redefinida a partir del desplazamiento del sujeto a la subjetivación, la política misma pasa a estar condicionada por la subjetividad. Así, la cuestión se plantea en términos más éticos que políticos. A partir de este momento la cuestión central pasa por la pregunta sobre las condiciones de existencia y la relación entre vida y pensamiento que éstas pueden determinar.

El pensamiento más tardío de Foucault, conocido justamente como su giro ético, aparece como un momento inaugural de la subjetivación ética. Es allí donde se atreve a pensar un exceso en la omnipresencia de las relaciones de poder por medio de la subjetividad ética. Sin embargo, Rambeau no quita mérito político a esta conversión ética, que se pretende en última instancia profundamente política por su rechazo a la forma jerárquica de la estrategia occidental. Esta problemática se elabora a partir de los polémicos acontecimientos de la revolución iraní en relación a los que Foucault

tuvo una posición sumamente discutida por su propio entorno intelectual, incluso por Deleuze y Guattari: «Pero en el fondo, lo que es político en la subjetivación del pueblo iraní, tal como es descrita por Foucault, es todo lo que escapa a su racionalización en la forma occidental de la revolución política» (p. 125). Rambeau no duda en ir al fondo filosófico de tales acontecimientos para buscar nuevos conceptos a partir de esta experiencia, más allá de su destino trágico. Este momento muestra la irrupción de la subjetividad en la escena política por la vía de la espiritualidad religiosa, pero como interrupción del juego político entendido en términos estratégicos. Así, un elemento supuestamente reaccionario y tradicionalista como lo es el islam chiita puede volverse fuente de un proceso de subjetivación mediante su dimensión espiritual (p. 141). La subjetividad ética es presentada a partir de la revuelta del pueblo iraní como un elemento exterior que permite a Foucault pensar una salida a la omnipresencia de las relaciones de poder y al aplastamiento de las formas de subjetividad por los modos de sujeción social. La gran pregunta que recorre estas páginas, y que fue una de las cuestiones centrales del último Foucault, es saber si el *rapport à soi* puede jugar un rol político directo en la lucha contra los modos de sujeción social.

La piedra de toque para adentrarse en la problemática de la subjetividad ética viene del lado del estudio llevado por Foucault sobre la *parrêsia* cínica (traducido como *dire vrai*) durante su curso del año 1984 en el *Collège de France*, intitulado *El coraje de la verdad*. A través de ella, la relación consigo mismo es capaz de instaurar otra verdad que la del poder y efectuar una resistencia a la gobernabilidad mediante la subjetivación como retorno a sí. El cínico hace de su propia existencia, en su sentido

más material y más concreto, la presencia inmediata de la verdad, que sólo se manifiesta como experiencia y no como conocimiento. «El cínico manifiesta un poder de la verdad que no se ejerce según una jerarquía de saberes, un poder de la verdad despegado de la verdad del poder» (p. 172).

Rambeau encuentra una relación fundamental entre la *parrêsia* y la «creencia» en el hombre. El objetivo final de los insultos y escándalos cínicos es atacar directamente la lógica de la desconfianza que se tiende entre los hombres en el estado de derecho. La creencia es el concepto que opera el pasaje permitiendo el cruce apasionante entre las interpretaciones de Foucault y Deleuze a propósito de los cínicos, escindida por el rol del humor, fundamental en las interpretaciones del segundo, pero completamente ausente en el primero. La distinción a partir del humor no es sólo una cuestión de hermenéutica limitada a comparar la interpretación hecha por cada autor, sino que bifurca la concepción de la subjetivación ética entre Deleuze y Foucault, según la predominancia que cada uno da o no al inconsciente.

Si Foucault ignora la cuestión del humor es porque «cuando es problematizado como sujeto ético (el *éthos* siendo concebido como relación de sí a sí) el sujeto de la libertad se elabora esencialmente en formas de reflexión o de retorno sobre sí mismo que dejan de lado los modos de accionar involuntarios y los modos de pensar inconscientes» (p. 181). La exclusión del humor es condición de posibilidad de la elaboración de la hermenéutica de la inquietud de sí, donde el sujeto se produce a sí mismo en un retorno sobre sí (*maîtrise de soi*). Pero para Deleuze esta dimensión del humor en la práctica de los cínicos es un punto fundamental para situar en el seno de la subjetividad la actividad no reflexiva

e inconsciente del pensamiento, punto de encuentro con Lacan. "El sujeto no se produce en un retorno sobre sí, sino en un trayecto torcido, por la manera en que se descarrila, tropieza – por la forma en que se constituye en ese descarrilamiento y ese tropezar (...) Al contrario de Foucault, Deleuze subraya en *Lógica del sentido* precisamente el humor, la velocidad, el derrape – todos los aspectos de la *parrêsia* cínica que le dan su cualidad humorística– para pensar este punto de identidad enigmática entre vida y pensamiento, que constituye, según él, el corazón de una ética totalmente inmanente" (p. 181).

Quizás uno de los momentos de mayor interés conceptual se desarrolla hacia el final del libro en la restitución del elogio deleuziano de la perversión. Mucho menos estimada que la fractura del orden simbólico posterior al encuentro con Guattari, resulta una deriva original que permite pensar una modalidad de subjetivación dentro de un esquema general de desubjetivación, resultado de la ética del deseo sobre el sujeto. Así Deleuze reconoce en la perversión un proceso positivo de subjetivación irreductible a la regresión patológica del psicoanálisis freudiano. Rambeau se pregunta entonces "qué tipo de subjetivación está implicada en esta estructura de la perversión que es potencia de incertidumbre, de suspensión, de oscilación" (p. 214). La perversión para Deleuze funciona como una continuación conceptual de la figura de la subjetividad cínica, permitiendo incluir dentro de un mismo sistema los fenómenos heterogéneos que normalmente minarían la representación del sujeto.

Este movimiento también evoca un momento en que la crítica deleuziana al psicoanálisis "en sus formas más avanzadas" no implica una ruptura inconciliable con esta posición, como llegaría años más

tarde con el *Anti-Edipo*. Puntualmente se trata en este caso de un "estilo de deseo más allá de la lógica fálica, un anti-edipo perverso y no todavía esquizo, cuya fuerza subversiva surge de la expulsión del padre fuera del orden simbólico y no de la destrucción o del rechazo de todo orden simbólico" (p. 215).

A lo largo de las páginas, el autor demuestra un notable rigor en el conocimiento de los tres autores, lo que le permite hacer de la obra un original enlace de conceptos heterogéneos reagrupados en función de la problemática de la subjetivación que, no cabe dudas, se encuentra al orden del día, y cuyo estudio no compromete sólo a filósofos. Sin embargo, el tratamiento de la problemática se complica, como supimos anticipar líneas más arriba, debido al hermetismo del cuerpo citado que requiere un lector bien adentrado en el sofisticado aparato conceptual que Rambeau pone en relación a una velocidad galopante y que lo lleva a recorrer una multiplicidad de conceptos que puede resultar por momentos ciertamente desconcertante. Si la obra ofrece un marco teórico fuertemente elaborado para adentrarse en el problema de la subjetivación, queda como tarea del lector forzar el cruce fuera de las obras de Deleuze, Foucault y Lacan para pensar la actualidad de las nombradas segundas vidas del sujeto.

Pautas 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: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5, justificado, 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 *Ibíd.* (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 *ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva), seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.
- 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.

