

Ideas²

²Revista de filosofía moderna y contemporánea

Fichte y el implante perverso

VICENTE SERRANO

El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze

JOSÉ EZCURDIA

Amor y moralidad
en la ética tardía de Husserl

CELIA CABRERA

Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers
y la filosofía en el mundo pos-totalitario

PAULA HUNZIKER

Spinoza, Montaigne y los límites
del horizonte intelectual de la tolerancia

MANUEL TIZZIANI

autores reseñados

Paula Fleisner - Guadalupe Lucero

Pablo Dreizik

Esteban Dipaola - Luciano Lutereau

Virginia Moratiel

Gilles Deleuze

Hernán Inverso

Jason Wirth

Craig Lundy - Daniela Voss

Ideas²

Revista de filosofía moderna y contemporánea

una publicación de RAJGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 1 – Número 2

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra

GRUPO EDITOR

Julián Ferreyra

Mariano Gaudio

Verónica Kretschel

Natalia Lerussi

Andrés Osswald

Matías Soich

María Jimena Solé

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

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)

RAJGIF. RED ARGENTINA DE JÓVENES GRUPOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Integran RAJGIF: Grupo Deleuze, Ontología Práctica (la deleuziana); Grupo Enlace

(*Crítica de la facultad de juzgar*); Grupo de Investigación sobre Idealismo; Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo; Grupo de las Lecciones sobre el Tiempo (Husserl).



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 y indicando si se realizaron cambios.

editorial PÁGINA 6
artículos PÁGINA 11

1. Fichte y el implante perverso
VICENTE SERRANO PÁGINA 12
2. El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze
JOSÉ EZCURDIA PÁGINA 30
3. Amor y moralidad en la ética tardía de Husserl
CELIA CABRERA PÁGINA 44
4. Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers
 y la filosofía en el mundo pos-totalitario
PAULA HUNZIKER PÁGINA 70
5. Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual
 de la tolerancia
MANUEL TIZZIANI PÁGINA 94

reseñas PÁGINA 126

1. Reverberancias situacionistas, **MARIANO VELIZ**
 (Reseña de Fleisner, Paula y Lucero, Guadalupe (coordinadoras), *El situacionismo y sus derivas actuales*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, 170 páginas). **PÁGINA 127**
2. Algunas reflexiones sobre la filosofía de Lévinas: perspectivas en torno
 a lo político, **ALAN KREMENCHUTZKY**
 (Reseña de Dreizik, Pablo (compilador), *Lévinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, 380
 páginas). **PÁGINA 133**
3. Deleuze y el psicoanálisis: los nombres de una tensión, **JULIÁN FERREYRA**
 (Reseña de Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano (comp.), *Los nombres de Gilles Deleuze, más allá del
 psicoanálisis*, Buenos Aires, Pánico el Pánico, 2014, 116 pp.). **PÁGINA 144**
4. El ver, lo visto y el lugar de la mirada, **MARIANO GAUDIO**
 (Reseña de Virginia Moratiel, *Mirando de frente al Islam. Desde el harem terreno hasta el paraíso
 celestial*, Madrid, Ediciones Xorki, 2013, 176 pp.). **PÁGINA 148**
5. El pensamiento en los pliegues, **RAFAEL MC NAMARA**
 (Reseña de Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, trad. Pablo Ires y Sebastián
 Puente, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2015, 224 pp.). **PÁGINA 159**
6. Una breve historia de la epoché y sus proyecciones en la fenomenología contemporánea, **DANILA
 SUÁREZ TOMÉ**
 (Reseña de Inverso, Hernán, *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y
 corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, 158 pp.). **PÁGINA 168**
7. La extinción de Robinson, **JULIÁN FERREYRA**
 (Reseña de Wirth, Jason, *Schelling's Practice of the Wild*, Albany, SUNY Press, 2015, 279 pp. Idioma:
 inglés). **PÁGINA 173**
8. Fecundos cruces al filo del pensamiento, **GONZALO SANTAYA**
 (Reseña de Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-kantian
 Philosophy*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2015, 337 páginas). **PÁGINA 179**

pautas para el envío de contribuciones PÁGINA 189



IV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF)

Fichte en el laberinto del Idealismo

14 al 16 de septiembre 2016
Buenos Aires - Argentina

CONFERENCISTAS CONFIRMADOS

GÜNTHER ZÖLLER

(Ludwig-Maximilian Universität München)

TOM ROCKMORE

(Peking University)

ISABELLE THOMAS-FOGIEL

(University of Ottawa)

IVES RADRIZZANI

(Bayerische Akademie der Wissenschaften)

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

(Universidad Complutense de Madrid)

CHRISTOPH ASMUTH

(Technische Universität Berlin)

DIOGO FERRER

(Universidade de Coimbra)

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

Si bien es cierto que la Doctrina de la Ciencia puede ser caracterizada como un idealismo, tal caracterización resultaría insuficiente a los ojos del mismo Fichte. Cuando se refiere a su filosofía o a los sistemas de sus contemporáneos, Fichte nunca habla de "idealismo" sin más, sino que añade siempre alguna precisión: trascendente, dogmático, crítico, crítico-trascendental, práctico, cuantitativo, cualitativo, medio idealismo, superior-completo, etcétera. En el caso particular de la Doctrina de la Ciencia, debería llamar la atención que su idealismo aparece en combinación con cierto tipo de realismo y, dicho con las palabras de Fichte, con el espíritu del "kantismo bien entendido". El término idealismo se vuelve entonces dentro del universo fichteano un término equívoco. El campo idealista, lejos de ser un plano transparente para el filósofo, se muestra con toda crueldad como un laberinto de significados en constante pugna hegemónica.

El Cuarto Congreso Internacional ALEF propone indagar la concepción específicamente fichteana de una filosofía idealista, abordar su continuidad y/o ruptura respecto de Kant y sus diferencias y/o semejanzas respecto de los otros representantes del idealismo, problematizar su posicionamiento frente al dogmatismo y al escepticismo y frente a la tradición de la filosofía moderna en general. Se trata, pues, de una invitación a pensar y repensar la posición de Fichte dentro del movimiento usualmente denominado Idealismo alemán, así como a desarrollar una mirada crítica sobre la recepción de la Doctrina de la Ciencia a la luz tanto de los materiales historiográficos publicados en los últimos años como de los desarrollos de la filosofía contemporánea.

Se recibirán resúmenes (250 palabras) hasta el 1 de marzo de 2016.

Idiomas aceptados: español, portugués, inglés, alemán, italiano y francés.

Consultas y envío de resúmenes: fichte2016@gmail.com
<http://fichte2016.blogspot.com.ar/>

INSTITUCIONES AUSPICIANTES

Asociación Latinoamericana
de Estudios sobre Fichte (ALEF)

Grupo de investigación sobre Idealismo -

Instituto de Filosofía/UBA

Internationale Fichte Gesellschaft (IFG)

Agencia Nacional de Promoción
Científica y Tecnológica / FONCYT

Revista Estud(i)os sobre Fichte

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea

Tenemos democracia. Hemos sufrido no tenerla: fueron días oscuros, muy oscuros de nuestra historia. Ahora tenemos democracia, y la celebramos. Pero, ¿tenemos una Idea de democracia? ¿Tenemos una Idea que la hace suficientemente consistente para resistir los embates de las potencias infernales que golpean a la puerta, a veces desde el fondo de nosotros mismos?

Lo que tenemos, es una noción débil de democracia: una idea abstracta y formal. Una idea con poco contenido, capaz de adaptarse por tanto fácilmente a perspectivas e intereses divergentes. Tales son, en general, los conceptos del marketing, la comunicación y la autoayuda. Ideas simples con las que nadie puede estar en desacuerdo: alegría, vitalidad, igualdad, libertad, república, honestidad, equipo, son algunas de las que se presentan habitualmente como ese “significante vacío”. En las últimas elecciones en la Argentina, el partido finalmente triunfador fue más allá, invocando Estado, revolución, peronismo y cordobazo. El marketing no sólo produce nociones vacías, sino que vacía de contenido conceptos de larga tradición, incluso muy histórica y geográficamente determinados.

Las Ideas, según las concebimos los que hacemos esta revista, son radicalmente diferentes a las nociones del marketing. Aspiran a ser lo absolutamente concreto. Desde las Ideas platónicas (¿qué es la Belleza que no sea otra cosa que belleza?) ése ha sido el esfuerzo más alto de la filosofía. Alta determinación, singularidad irreductible, densa trama de relaciones con las otras Ideas que plagan la historia de nuestra disciplina. Las Ideas tienen largas tradiciones, plasma-

das en textos complejos. El estudio de un puñado de ellas puede llevar toda una vida. Los que hacemos esta revista, y los que escriben en ella, podemos dar cuenta del vastísimo trabajo necesario para comprender unas pocas Ideas.

Sin embargo, la relación entre las Ideas y la efectividad dista de ser siempre evidente o estar presente en nuestra labor cotidiana. A diferencia del marketing, que logra interpelar *siempre* directamente nuestra actividad, nuestras necesidades y nuestras preocupaciones cotidianas, las Ideas parecen habitar a veces en otro mundo. El trabajo del concepto es especulativo, y se desarrolla en terrenos virtuales, alejados temporal y materialmente de nuestra existencia común. Pero existen acontecimientos que nos obligan a poner en obra el carácter esencialmente práctico de las Ideas. Tal fue el imprevisto resultado electoral que tuvo lugar en el país desde donde editamos *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, la Argentina. Una exhortación que nos interpela como filósofos y editores de una revista académica de filosofía. Exhortación que proviene de determinado tiempo y lugar, pero que interpela la situación política de América Latina y, de manera más indirecta pero nítida, el mundo todo. Cuando parecía que la soberanía popular había encontrado en un proyecto político la capacidad de asumir funciones indelegables e insustituibles del Estado y de defender su rol activo en la delimitación de la lógica particularista del mercado en el sistema capitalista, el pueblo soberano ha elegido un presidente que pone al mercado a través de sus gerenciadorees en los lugares clave del gobierno.

En los últimos doce años, el Estado se había transformado en el aliado menos esperado para potenciar nuestra capacidad de actuar. Pero de pronto el suelo tembló bajo nuestros pies y todo pareció un sueño. Pareció un sueño que el Estado pudiera plantarse como un rival en la lógica de la distribución de las riquezas y de la producción de subjetividades. Una gran anomalía. La nueva gestión tendría al fin de cuentas razón: la Argentina volverá a ser un país normal, donde democracia y capitalismo sean plenamente isomorfos. Pero esa visión *normal*, de sentido común depende de un supuesto ontológicamente insostenible: que la soberanía radica en un conjunto de individuos aislados. Es una absurdidad filosófica: la suma de entes discretos no puede ser fundamento o razón de la unidad; la suma de individuos no puede fundamentar la vida común. La guerra de todos contra todos sería el estado permanente del hombre y no exis-

tirían comunidades ni Estados. El individualismo liberal es una suerte de repetición política de la paradoja de Zenón: la flecha no se mueve, la sociedad nunca se constituye. El absurdo de tal perspectiva ha llevado a rechazar o al menos a desconfiar de la democracia a Fichte, Hegel, Deleuze, entre algunos de los nombres que queremos los que hacemos esta revista. Esta concepción de la democracia está también en la base de algunos cuestionamientos a la democracia a partir de una crítica al populismo, el clientelismo, etcétera: si se trata de “suma de voluntades”, basta ofrecer a cada voluntad un objeto sustituto para torcer el sentido de la voluntad popular. También está en la base a las críticas que hacen eje en el engaño, la incultura, los intereses individuales, la mera influencia de los medios, etcétera. Siempre es una concepción de la democracia como suma de partes, donde se produce una totalización parcial de un sector que se arroga representatividad y legitimidad social incluso a sabiendas de que en su origen sólo ha enlazado algunos fragmentos. ¿Cómo se logra convertir este ensamble de piezas en el auténtico todo, si se concibe a éste como una mera sumatoria?

Y sin embargo, esa visión de la democracia depende también de un supuesto: que el sufragio universal implica el encuentro de cada votante con su voluntad individual, que existe una relación uno a uno entre voluntad y voto. Esta apariencia se confunde fácilmente con lo real cuando, por azar o fortuna, se da efectivamente el caso y nuestro voto singular encuentra, o cree encontrar, plena satisfacción entre las opciones disponibles. En cambio, cuando las opciones no nos satisfacen, cuando el desfase se hace evidente, cuando uno se encuentra *forzado* a optar entre opciones en las que nos desconocemos, la esencia del sufragio se hace patente. Al votar no nos encontramos con nosotros mismos en nuestra singularidad. La urna no es un espejo. Por el contrario, al votar nos encontramos con lo que nos excede: la voluntad popular. Allí, y no en la suma de las interioridades, yace la soberanía de la democracia.

La soberanía popular nos excede en tanto individuos, de la misma manera que la voluntad de Dios (y el *Deus mortalis* en el cual se encarna) nos excede en una concepción trascendente de la soberanía. Es un *todo* que está por encima de las partes. Tanto en la de carácter divino como en la de carácter popular, la soberanía es aquello necesario de un Estado cuyo poder político y derecho provienen del todo. Pero esta forma de soberanía al mismo tiempo se

distingue radicalmente de la soberanía trascendente, donde la instancia constitutiva nos excede también, pero *además* externamente. En la democracia es inmanente. El pueblo se determina a sí mismo, se gobierna a sí mismo, como fundamento ideal que nos hace ser algo, lo que somos, el suelo existencial en el cual podemos actuar. Lo cuantitativo deviene cualitativo, en tanto el gobierno del Estado constituye efectivamente esa tierra en la que vivimos, y que determina las condiciones en las cuales podemos desarrollarnos como individuos, generando así una retroalimentación entre la base y el ejercicio del poder que resulta clave para la construcción de la legitimidad social.

La democracia real es ya en sí misma valiosa. Al menos votamos, y no estamos ya en dictadura (logro extraordinario que nunca hay que pensar garantizado). Las potencias infernales *pueden* acceder al poder a través del sufragio, pero también suelen hacerlo por la fuerza de las armas, las finanzas y los medios. Pero el pueblo *únicamente* puede llegar a ser soberano por medio de las urnas. Valoramos por tanto la democracia, aún formal. El problema es que esa democracia abstracta no garantiza la soberanía. Lo cuantitativo en su formalidad misma no deviene necesariamente cualitativo. El todo no adquiere necesariamente preeminencia respecto a las partes. El sufragio no constituye mecánicamente un todo orgánico donde cada parte tenga su dignidad y su derecho a alcanzar el umbral máximo de su capacidad de actuar. La Idea de democracia, en cambio, exige que la mitad más uno sea el fundamento de la totalidad, y el gobierno elegido debe, para ser auténticamente democrático, representar efectivamente a su soberano, gestionando el Estado como organismo donde en la vida de cada parte se juegue la existencia del todo. Si, en cambio, se interpreta como el triunfo de una particularidad, de la parte *mayoritaria*, y se concibe como el fin político la subsunción de la parte minoritaria, la Idea de democracia estará ausente, y la administración ocasional habrá pretendido representar la organicidad interna con ensamblajes sustitutos de fragmentos caóticos; un ensamblaje en el cual la división, más temprano o más tarde, terminará mostrando que unos someten a otros. El pueblo se disolverá en una suma de partes en pugna, y el Estado se hundirá en el abismo de la disolución. Sólo quedará el afán individual de arrancar para sí la mayor parte posible de la totalidad, acelerando la destrucción del todo. Esa es la lógica del mercado, y no la de la soberanía democrática.

Una Idea de democracia no es así compatible con cualquier contenido posible. Al mismo tiempo, no se vincula con las otras Ideas como lo hacen las nociones del marketing, que se presentan como una gran cadena de significantes vacíos donde cada uno completa los casilleros colocando en ellos sus respectivos objetos de deseo/consumo. La Idea de democracia se vincula con Estado, república, igualdad, alegría, vitalidad, libertad. Cada uno de estos términos tienen varios significados y varias historias específicas. Así por ejemplo, Estado como prioridad del todo sobre las partes. República como la constitución que permite garantizar esta prioridad. Vitalidad como la relación orgánica de las partes, donde las partes no son materia muerta, no son objetos, sino *vivientes*. Alegría, finalmente, no como un fugaz sentimiento de placer, sino como aumento de la capacidad de actuar. Libertad no como la posibilidad de hacer o decir arbitrariamente lo que se quiera, sino como autonomía, como auténtica acción emancipadora

El marketing y la publicidad han tratado desde hace ya mucho tiempo de reemplazar a la filosofía. Reemplazar los conceptos concretos por abstracciones y generalizaciones abstractas, fórmulas o técnicas de sentido común que resultan ser válidas para cualquier tiempo y espacio, que valen para cualquier particular y que, en última instancia, no dicen nada, pero que precisamente por este rasgo abstracto luego se asemejan a las secuencias letales de pseudo-auto-ayuda de los organismos financieros internacionales. Lejos de rendirnos, esto nos lleva a redoblar nuestros esfuerzos en una tarea específica, y la misma que nos ha llevado a crear esta revista: la creación de Ideas. Ideas que concreten nuestros mejores sueños ilustrados, pero que al mismo tiempo tengan ese componente emocional, de extrema sensibilidad que deben necesariamente tocar para no ser formas muertas. Por ese motivo, hoy, más que nunca, tenemos la alegría de publicar estas páginas, esta gota en el océano, con la certeza de contribuir a que vuelva a salir el sol que nos permitió ser lo que hemos sido todos estos años y que le dio a nuestras vidas esa alegría que no pensamos resignar.

GRUPO EDITOR

Ideas, revista de filosofía moderna
y contemporánea



Vicente Serrano es licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid, licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Diplomado en Derecho Constitucional y Ciencia política por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, desde el año 2011 es profesor titular de la Universidad Austral de Chile, donde actualmente dirige la Escuela de Graduados de la Facultad de Filosofía y el Instituto de Filosofía de la misma Facultad. Es autor de numerosos artículos especializados tanto en pensamiento clásico alemán como en filosofía moral y política. Ha traducido y editado en español, entre otros autores, a Hegel, Fichte, Schelling y Nietzsche. Asimismo es autor de *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte* (2004) o *Absoluto y Conciencia. Una introducción a Schelling* (2008), y editor de obras colectivas como *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global* (2004) y *Formes de rationalité et dialogue interculturel* (2006). Ha realizado igualmente una importante y reconocida tarea como ensayista, con obras como *Soñando Monstruos* (2010), *La herida de Spinoza* (2011), *El cuento de la filosofía* (2013), *Naturaleza Muerta* (2014) y *El orden biopolítico* (2015).

Fichte y el implante perverso

VICENTE SERRANO

RESUMEN: Este artículo propone considerar la obra de Fichte como un precedente de la idea de inconsciente. Pero no se limita a señalar algunos de los elementos del pensamiento de Freud que pueden encontrarse en Fichte como antecedentes del psicoanálisis. También se sirve de la crítica que Foucault plantea al psicoanálisis. En particular se establece un paralelismo entre lo que Foucault llama implante y la construcción del deseo y su reverso artificial en Fichte a través de la idea de facultad superior de desear en su relación con la facultad inferior, que constituiría la primera versión del inconsciente.

PALABRAS CLAVE: Fichte - Freud - Foucault - Deseo - Implante - Inconsciente - Psicoanálisis.

ABSTRACT: This article intends to consider the work of Fichte as a precedent of the idea of unconscious. But it does not limit itself to pointing out some elements in Freud's thought which can be found in Fichte, as precursors of psychoanalysis. It also uses Foucault's critique of psychoanalysis. Particularly, it establishes a parallel between what Foucault calls implant and the construction of desire, and its artificial reverse in Fichte, through the idea of a higher power of desire in its relation to the lower power, which would amount to the first version of the unconscious.

KEY WORDS: Fichte - Freud - Foucault - Desire - Implant - Unconscious - Psychoanalysis.

I. Introducción:

El concepto de implante o de implantación es utilizado por Foucault en el volumen I de la *Historia de la sexualidad*. Allí, bajo el rótulo “El implante perverso”, describe cómo la sucesión de prohibiciones y exclusiones propias de la moral burguesa y la proliferación de categorías perversas y de anomalías, constituyen sólo un aspecto del verdadero acontecimiento que, sin embargo, se habría obviado y permanecido oculto bajo el modelo de la represión: el implante de la sexualidad. La idea de implante que esboza Foucault tiene que ver con una operación discursiva, mediante la cual además de la prohibición y la represión asociada a la moral victoriana, de forma paralela y simultánea se instituye la sexualidad como centro discursivo y con ella la idea de deseo, noción que será decisiva para entender los procesos mediante los cuales la economía política del liberalismo se convertirá en la técnica capaz de gobernar en los términos de lo que Foucault llamará biopolítica. Por ello no es casual que al final de ese mismo libro Foucault esboce por primera vez de manera cla-

ra el concepto de biopolítica, en realidad como una consecuencia o al menos un aspecto de ese implante. La describe de este modo:

El segundo [acontecimiento], formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz [...] caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.¹

Pero en el desarrollo de lo que se entiende por biopolítica hay una pieza clave a la que Foucault denomina “naturalización”. Por naturalización entiende aquellos procesos en los que la tarea del gobierno pasa por tratar a los gobernados y a los problemas que los atañen en los mismos términos que cualquier otro objeto natural. El mejor resumen de lo que esto significa se puede encontrar en el curso titulado *Seguridad, Territorio, Población* del año 78:

Me parece que con el problema técnico planteado por la ciudad presenciamos –pero no es más que un ejemplo, podríamos encontrar muchos otros y ya volveremos a ello– la irrupción del problema de la “naturalidad” de la especie humana dentro de un medio artificial. Y esa irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder es algo fundamental [...] para lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder.²

Como resulta notorio, esos dos conceptos de naturaleza y de vida que aparecen íntimamente relacionados aquí, son precisamente dos conceptos que tienen un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento idealista. Es bien conocida y ya estudiada la alusión deleuziana a la noción de vida en Fichte, de la que se ha ocupado J.-Ch.

¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 168-169.

² Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2004, p. 42.

Goddard.³ No hay, sin embargo, ninguna referencia ni alusión por parte de Foucault a una noción semejante en Fichte o en Schelling o en Hegel, donde sabemos que de modos distintos la vida tiene un papel de peso, que en el caso de Fichte constituye uno de los aspectos cruciales de su debate con Jacobi a partir de la polémica el ateísmo.⁴ Falta también una consideración de la naturaleza y de los intensos debates en torno a ella en el seno del Idealismo desde la tercera *Crítica* kantiana. En general apenas hay menciones por parte de Foucault a esta importante tradición, salvo en la *Historia de la Locura* por referencia a Hölderlin, tradición que por lo demás tan decisiva debería ser para comprender ambas consideraciones de la vida y del problema de la naturaleza en el mundo contemporáneo.⁵

Tan clamoroso silencio se explica en parte porque sabemos que Foucault no es muy dado a ocuparse de los grandes nombres de la tradición filosófica, con la excepción notable de Nietzsche, y sólo incidentalmente se refiere a ellos, prefiriendo en cambio acudir a documentos y autores mucho menos conocidos y de menor peso en principio en las grandes tradiciones de las que solemos ocuparnos los profesionales de la filosofía. Es todo un método de los trabajos foucaultianos, que sin embargo recae en cuestiones centrales del pensamiento occidental. Pero por eso mismo, porque inciden en las grandes cuestiones –nada menos que el hombre, o la historia de la verdad, por poner sólo dos ejemplos– es por lo que nosotros podemos obviar, al menos aquí y a nuestros efectos, esa dimensión de su método, y confrontar las categorías que él extrae de lo que podría considerarse marginal para la historia de la filosofía, con los hitos principales de la misma, uno de los cuales es sin duda ese período esplendoroso que llamamos Idealismo alemán y del que en parte

³ Cf. Goddard, J.-Ch., “*Commentaires du § 16 de la Critique de la raison pure: Fichte, Deleuze, Kant*”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008.

⁴ Un análisis detenido al respecto puede encontrarse en mi artículo “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, 30, 1, 2013, pp. 91-106.

⁵ Al respecto, conviene recordar que la noción de naturaleza es reelaborada en el Idealismo y en el Romanticismo de forma crítica frente al simple mecanicismo de la mecánica clásica. Con ello se inaugura toda una tradición que llega hasta la *Escuela de Francfort* y, más allá de ésta, a la cultura que fundamenta parte de las premisas del ecologismo entendido no sólo como ciencia, sino también como movimiento. Respecto de esa concepción idealista y romántica, un documento decisivo es el llamado *Más antiguo programa para un sistema del Idealismo*, y sin duda la idea misma de una filosofía de la naturaleza, que inicia Schelling y reelabora Hegel.

todavía beben muchos de los debates contemporáneos, y en particular cuando se trata precisamente del concepto de naturaleza o de la vida, núcleos de pensamiento compartidos por la biopolítica y por los idealistas. Nuestra idea es que, en caso de que la hipótesis de Foucault fuera correcta, ésta tendría que encontrar un correlato en las construcciones filosóficas que más han contribuido y de manera explícita a lo que podríamos llamar la ontología de la modernidad, y entre ellas la de Fichte y la de Schelling, y desde luego también la de Hegel.

Por lo demás en este caso, más allá de la importancia intrínseca del concepto de vida y de naturaleza, se da la circunstancia de que lo que Foucault denomina “implantación perversa” se vincula directamente a Freud y a la idea de inconsciente, cuya genealogía es innegable y está unánimemente reconocida en el contexto idealista, especialmente en la obra de Schelling. Precisamente porque hay tal reconocimiento de esa presencia de Schelling en Freud –que, no olvidemos, toma su definición de lo siniestro directamente de Schelling mismo– quisiera aquí remitirme al papel desempeñado por Fichte en este orden de cosas. Desde luego habría suficiente motivo para ello considerando el carácter inaugural de la filosofía de Fichte para todo el idealismo poskantiano, y en particular la dependencia de Schelling respecto de él, aunque sea por contraposición, en la emergencia de la *Naturphilosophie*. Sin embargo, mi objetivo consiste en mostrar con algún detalle una conexión que vaya más allá de esas aproximaciones que podríamos considerar superficiales o demasiado generales, aunque inevitablemente habremos de transitar también por ellas.

A tal fin organizaré el texto en dos partes, una primera dedicada a hacer un recorrido inicial por las analogías y distancias entre el pensamiento de Fichte y el concepto de inconsciente, implícito en la idea foucaultiana de implante y también en el proceso de naturalización. En esa primera parte propondré entonces una aproximación general, previa a las obras de Freud y Fichte, especialmente dirigida a tratar de despejar las dificultades que pueda suscitar el paralelismo entre ambos, así como a señalar formalmente las analogías. En una segunda parte trataré de dar un paso más y, a partir de la relación de ambos con Schelling, intentaré mostrar cómo la idea de inconsciente puede tener que ver con la filosofía de Fichte y en qué sentido se lo puede considerar un verdadero precedente,

yo diría incluso el verdadero precedente del psicoanálisis, para finalmente determinar qué lugar le cabría a Fichte en ese supuesto implante perverso.

II. Fichte como precedente del psicoanálisis:

Comenzando, pues, por lo primero, mi propósito es analizar qué consistencia puede tener esa comparación entre Freud y Fichte, y más concretamente si se trata de un mero accidente, o si por el contrario, está enraizada en el sentido de las obras de ambos y en su lugar respectivo en el pensamiento occidental. Me ceñiré, por lo que a Freud respecta, a una obra especialmente importante en el conjunto de su creación, y que tiene además la ventaja, por sus características, de estar próxima a lo que estamos acostumbrados a considerar como literatura filosófica. Me refiero a *Los dos principios supremos del acontecer psíquico* de 1911, sin perjuicio de las alusiones que correspondan en su momento a distintos lugares de la dilatada trayectoria del creador del psicoanálisis. En cuanto a Fichte prestaré especial atención a la producción de éste en Jena, en la convicción de que en las sucesivas formulaciones y presentaciones de su sistema no se aparta en lo fundamental de lo dicho en ese primer período, y porque el terreno para un encuentro con Freud se encuentra especialmente abonado en esa etapa, en la que creo que está el núcleo de la deuda que el psicoanálisis pueda tener con Fichte.

El primer dato que me parece relevante es que cualquier lector atento de Fichte que pretenda serlo igualmente de Freud se encontraría con una llamativa coincidencia terminológica en torno a la palabra alemana *Trieb* y a todas aquellas que se vinculan semánticamente con ella. En efecto, puede afirmarse genéricamente que este término o familia de términos (impulso, tendencia, esfuerzo, etc.) constituyen tanto en Freud como en Fichte una pieza nuclear en torno a la cual se organizan los demás elementos de los respectivos edificios teóricos de ambos. Es más que llamativo que el término “tendencia” y el término *Trieb* aparezcan más de una decena de veces en una obra muy breve como *Los dos principios supremos* de Freud. La traducción habitual al castellano y a otras lenguas es *pulsión*, pero sabemos que el lugar sistemático que ocupa es el de una

tendencia⁶ que guía las conductas y que tiene que ver en general con lo que podríamos llamar el deseo, ahora en un sentido poco técnico; una tendencia que será decisiva para Fichte, especialmente a partir de una distinción muy temprana de la que nos ocuparemos más abajo.

Ciertamente no cabe engañarse, porque ese concepto de *impulso* está teñido en Fichte de connotaciones kantianas, y difícilmente podría identificarse con el principio del placer freudiano, pues se trata más bien de un término filosófico, cuando no metafísico, deudor en gran medida de la concepción de la praxis kantiana, lo que determina una divergencia visible y notoria. En efecto, la oposición kantiana, compartida por Fichte, a una ética del placer, a una ética denominada genéricamente hedonista, que de forma indudable resuena en el esquema freudiano, se explica a partir de premisas establecidas en la *Kritik der reinen Vernunft*. Pero lo que nos permite utilizar en filosofía el nombre Fichte es el paso que éste da respecto de Kant, fundando así el idealismo. Y ese paso consiste precisamente en haber convertido el deber kantiano, vacío y formal, en una instancia de rango ontológico. Como tal, pues, no se define ya por oposición a lo sensible, sino que es condición de posibilidad de lo sensible mismo, y no porque el Yo fichteano cree la realidad, absurdo que jamás afirmarían un pensador de la talla de Fichte, sino porque es principio práctico de organización de la realidad, porque se impone como exigencia incluso a la organización de esa realidad que en principio se opone a él.⁷

Del lado de Freud, aunque se le dé el nombre de *principio del placer*, se trata de una noción tan genérica, un principio de explicación último en definitiva, que no puede en ningún caso confundirse con lo que Kant llamaría una acción *técnico-práctica*, dependiente de lo teórico y de lo sensible y, por tanto, no moral. En la medida en que ese principio de placer es principio, ya es anterior a todo discernimiento, como se encarga de recordarnos el propio Freud en el texto que comentamos. Más aún, tomado en toda su radicalidad, no puede

⁶ *Tendance* es, por ejemplo, el término usado en francés por Philonenko en su versión de los escritos de Fichte. Philonenko, A., *Fichte, oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, p. 150.

⁷ He ofrecido una interpretación al respecto, entre otros lugares, en *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica, 2004.

corresponderle objeto alguno, porque su tendencia es tan absoluta e incondicionada como la del Yo fichteano. Freud lo ha denominado *Prinzip*. Se trata, pues, de un deseo sin más, y en esa medida no re-conducible a lo sexual, sino más bien capaz de dar cuenta, en cuanto principio, de lo sexual mismo, como lo demuestra el hecho de que en esa misma obra Freud distinga el *Sexualtrieb* o pulsión sexual y el *Ichtrieb* o pulsión yoica, y ambos como derivados del *Lustprinzip*. Así pues, la tendencia originaria y suprema de Freud, lejos de ser irreconciliable con el *impulso* de Fichte, por razón de la filiación kantiana de este último, parece más bien compartir con éste una característica por el momento al menos formal y funcionalmente, a saber, su naturaleza principal y radical en cuanto principio supremo.

Pero inevitablemente entonces comparten una segunda característica no menos decisiva que la anterior: en ambos la tendencia primordial es obstaculizada de modo irremediable por el mundo exterior. En el caso de Freud precisamente a partir de la obra de 1911 mediante lo que va a denominar “principio de realidad”, que guarda un considerable, por no decir inquietante, aire de familia con respecto al segundo principio fichteano, es decir, con el No-Yo, que opuesto al Yo puro abarca la dimensión empírica de la propia identidad y en general el mundo, y que se opone al Yo, entendido como ese impulso moral puro, siendo el resultado del encuentro entre Yo y No-Yo lo que llamamos “representación”, es decir, la parte teórica de la filosofía.⁸ A partir de ahí, las analogías confluyen hacia un punto decisivo, desde luego por razones manifiestamente diversas para ambos. Me refiero al lugar de la conciencia en sus respectivos sistemas, si es que puede hablarse de sistema en Freud. Decisivo ha de serlo en Freud toda vez que su hallazgo más incuestionable es precisamente el descubrimiento del inconsciente, el cual en cuanto noción es, por razones obvias, impensable al margen del término conciencia. Decisivo en Fichte, de quien sabemos que inicia su reflexión apartándose del “principio de conciencia” (*Satz des Bewusst-*

⁸ En la primera presentación pública de su sistema, es decir, en la conocida como *Grundlage* de 1794, Fichte deduce la *representación* a partir del juego dialéctico entre Yo y No-Yo. Esa deducción la lleva a cabo en lo que llama la *parte teórica*, que en último término depende a su vez de la *parte práctica* y de la dimensión moral, previamente alojada en el Yo entendido como primer principio incondicionado en la materia y en la forma, frente a un No-Yo, segundo principio, que es sólo incondicionado en la materia pero no en la forma. Aunque luego abandona esta presentación y la distinción entre la parte teórica y la práctica, lo cierto es que en sucesivas exposiciones de su sistema la contraposición entre lo que en 1794 llamaba primer y segundo principio siguen siendo lo determinante.

seins) de Reinhold, por considerar que la conciencia no puede ser principio,⁹ y dirigiendo a partir de ese momento su investigación hacia una instancia explicativa que, desde luego, nunca llamó “lo inconsciente”, pero que como el inconsciente de Freud se sitúa más allá de la conciencia y hace posible la conciencia. Al respecto nos dice Freud:

Este establecimiento del principio de realidad resultó un paso grávido de consecuencias. En primer lugar, los nuevos requerimientos obligaron a una serie de adaptaciones del aparato psíquico que nosotros, por tener un conocimiento insuficiente o inseguro, sólo podemos señalar de manera en extremo sumaria.

Y unas líneas más abajo:

al aumentar la importancia de la realidad exterior aumentó también la de los órganos sensoriales dirigidos a ese mundo exterior y la de la conciencia acoplada a ellos.¹⁰

Se trata de un proceso en el que Freud dibuja brevemente cómo surgen sucesivamente la atención (*Aufmerksamkeit*), la memoria (*Gedächtnis*), la capacidad de discriminar (*Urteilsfällung*), en cuanto hitos que conducen al pensamiento y como resultado de que el principio primero, el *Lustprinzip*, encuentre obstáculos en su realización. Ése es el principal efecto del juego entre *Lustprinzip* y el segundo principio, el *Realitätsprinzip*, sin que por ello Freud deje en esta obra de ser monista. El segundo principio es entonces un derivado del primero, el cual sigue rigiendo, corregido, la conducta del que actúa movido por el principio de realidad, siendo así el principio de realidad un seguro a favor del principio del placer. Su juego resulta, por tanto, perfectamente análogo al que hace surgir la representación en Fichte a partir del *Anstoss* y de la imposibilidad de

⁹ Para lectores no demasiado familiarizados con Fichte puede ser de utilidad reconsiderar de nuevo las breves aclaraciones de la nota anterior relativa a la contraposición entre los dos principios, el Yo y el No-Yo y a la posibilidad de deducir la representación, que es la noción clave en torno a la cual Reinhold quiso sistematizar la filosofía de Kant a través del llamado *principio de conciencia*. La crítica al carácter meramente teórico de ese principio es, a su vez, el punto de partida de Fichte. Un compendio breve y sencillo de ese proceso puede encontrarse en la breve introducción que ofrezco de la *Reseña de Kreuzer* de Fichte, que junto con la traducción están publicadas en la *Revista de Estudios sobre Fichte*, 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/564>.

¹⁰ Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios supremos del acaecer psíquico*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, Vol. XII, p. 225.

satisfacción de la actividad inicial situada en el primer principio.¹¹

Pero, presentadas estas analogías formales, con todas las reservas que merecen, quisiera ya ahora intentar descender a una mayor profundidad en la relación entre ambos. A tal fin sería posible, por ejemplo, acudir a la contraposición entre el Ello y el Superyó de la segunda tópica freudiana, para encontrar una vecindad entre ésta y la contraposición entre el principio del yo moral de Fichte y el yo empírico, asimilando al proyecto fichteano la famosa consigna *wo es ist, soll ich werden* (“donde está el ello, debe llegar a estar el Yo”), en el que sin duda podemos encontrar un eco del movimiento hacia el infinito del Yo de Fichte. En el mismo sentido podría compararse la llamada *pulsión de muerte* que introduce todavía unos años más tarde y con la que Freud matiza su *Lustprincip*, con la tendencia a la autoaniquilación que Fichte expresa en la *Doctrina sobre la religión* de 1806 como culminación del proceso moral.¹² Sin embargo, sin dejar de señalarlos, no voy a seguir aquí ninguno de esos dos caminos y voy a acudir a un punto aparentemente más difícil de conciliar entre ambos, la posibilidad de encontrar en Fichte alguna traza de ese extraño objeto que Freud articuló como su gran hallazgo y que es el inconsciente.

III. Fichte y el problema del inconsciente:

Como señalaba arriba, la relación entre Freud y la filosofía de Schelling ha sido ya reconocida y abundantemente estudiada, en particular a partir de la consideración de la filosofía del último como un precedente de la noción de inconsciente,¹³ hasta el punto de que Zizek ha podido considerar la filosofía de *Las edades del mundo* como una obra metafilosófica en el sentido freudiano del término.¹⁴ Ahora bien, a veces parece necesario recordar lo obvio. En este caso

¹¹ Ver notas 8 y 9.

¹² Cf. Fichte, J. G., *Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la Religión*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 157.

¹³ Una obra relativamente reciente que explicita la importancia de Schelling para el psicoanálisis, y que además ofrece una breve panorámica de la literatura al respecto, lo constituye el libro de Matt Ffytche, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012.

¹⁴ Zizek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and related matters*, New York, Verso, 2007, p. 9.

conviene no olvidar que la filosofía de Schelling es deudora de la obra de Fichte, de la cual le costó distanciarse en una agria ruptura. Un punto esencial de la polémica a la que se vieron abocados tiene que ver con la noción de primer principio y de lo incondicionado. Inicialmente el muy joven Schelling asume esa noción y con ella también aparentemente el concepto de sistema de Fichte, que éste hereda de Reinhold. Pero esa asunción es más aparente que real, más un programa que un contenido.¹⁵ Lo que Schelling piensa en el marco de ese programa es algo muy distinto de lo que piensa Fichte, y fundamentalmente por una razón: la aproximación fichteana se caracteriza por ser una aproximación práctica y trascendental. Lo que a Fichte le interesa es la tarea trascendental de pensar la praxis humana y la libertad humana como compatibles con la necesidad de la naturaleza. Su consideración del mundo es, desde este punto de vista, un *como si*, por más que el modo como la despliega en la *Grundlage* le dé una apariencia ontológica y teórica. Fichte no se cansó nunca de señalar que su tema fue desde el principio y siempre el mismo, lo que formulado en los términos de la época de Jena se puede describir como la posibilidad de pensar la naturaleza como acompañada del sentimiento de libertad.

Pero no es exactamente ésa la lectura que Schelling hace del principio de Fichte. Schelling se acerca a la idea de lo incondicionado y del primer principio en términos ontológicos, teóricos. O por decirlo más claro, el primer principio, ese acto autofundante e incondicionado no es ya para Schelling un principio trascendental y a la vez práctico, por más que mantiene la misma *jerga* de Fichte, sino un principio teórico. Pero por eso mismo se podría decir que no es sólo condición de posibilidad trascendental, sino también condición de posibilidad trascendente.¹⁶ Si desde ahí se afirma, como hace Schelling siendo en esto coherente con Fichte, que el principio es el querer, la voluntad se convierte ya literalmente en el fundamento del mundo. Donde Fichte debe derivar trascendentalmente la representación, Schelling debe derivarla materialmente y con ella todo lo demás, incluida la propia filosofía práctica. Sólo desde ahí se puede

¹⁵ Me he referido a ello entre otros lugares en Serrano, V., *Absoluto y conciencia. Una Introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

¹⁶ La influencia de Jacobi y de Spinoza, o más bien de Spinoza vía Jacobi, es decisiva para esto, lo cual a su vez determina su distancia con respecto a la filosofía de Fichte y con ello determina también la evolución posterior de Schelling mismo.

entender la divergencia posterior entre ambos y la deriva que la filosofía de cada uno de ellos toma a partir de la expulsión de Fichte de Jena y de la polémica del ateísmo.

Mientras que en sus sucesivas presentaciones de la *Doctrina de la Ciencia* Fichte sigue insistiendo en una perspectiva trascendental, aunque articulada en un modo algo más sofisticado y en un lenguaje marcado por esa polémica, en el caso de Schelling el problema pasa entonces por la fundación del mundo y de la propia voluntad en una abismo infundado, como ocurrirá a partir de 1809 en el escrito *Sobre la esencia de la libertad*. En la *Odisea* de la conciencia que Schelling describe, el camino del inconsciente está ya trazado desde la filosofía de la naturaleza y es literalmente esa voluntad que precede a la conciencia. ¿Pero dónde queda el inconsciente en una filosofía que aparentemente no se pronuncia todavía sobre el mundo, que es sólo trascendental en el sentido que señala Fichte? Creo que en la respuesta a esta pregunta está también la clave para entender de qué modo las analogías entre Fichte y Freud que hemos señalado más arriba salvan incluso la cuestión del placer, que era la diferencia básica en lo material respecto de la coincidencia formal entre ambos.

Y para responder a tal cuestión quisiera volver a un problema que está en el origen de esa prioridad de la voluntad, que Fichte esboza en términos trascendentales y Schelling en términos ontológico-teóricos. Me refiero al problema de la cosa en sí. Como bien acertó a ver Jacobi,¹⁷ de este problema depende en gran medida la filosofía trascendental de Kant y entonces también la de cualquier otra filosofía que se reclame heredera de ella, como es el caso de Fichte. Ahora bien, recordemos que este problema se establece en Kant mediante una doble articulación. Por un lado, la cosa en sí estaría allí donde no tenemos acceso, puesto que éste depende sólo de la mediación teórica, y cabría a lo sumo suponer una realidad existente, pero a la que no tenemos acceso. Por otro lado, positivamente cabe interpretarlo como una dimensión no fenoménica, a la que de algún modo cabría considerar nouménica, y a la que en este caso sí tendríamos acceso (aunque no en términos de conocimiento) a ese objeto práctico que se llama libertad. Ciertamente Kant se refiere, siendo precisos, sólo a un *factum* de la razón. En el caso de Fichte conviene no olvidar que, asumiendo la tarea de completar a Kant –en la senda de Reinhold–,

¹⁷ Jacobi, F. H., *David Hume, über den Glauben*, Breslau, Loewe, 1787, pp. 222-223.

construye su proyecto tratando de esquivar el psicologismo de éste y el carácter teórico del principio de conciencia. Es ahí donde aparece la famosa *Tathandlung* como una acción incondicionada, originaria y anterior a la conciencia misma, como una decisión, y en definitiva como un acto volitivo radical infundado y a la vez fundante, y respecto al cual rehabilita la intuición intelectual como intuición de acciones. De algún modo, ocupa el lugar de la cosa en sí, puesto que, en efecto, al igual que ella –en los dos sentidos que hemos mencionado– subyace al universo fenoménico de la realidad empírica, y por otro lado constituye un objeto al que accedemos de otro modo. Ahora bien, ese otro modo de acceso es estrictamente moral en Kant, y en Fichte además de práctico es transcendental en el sentido de condición de posibilidad del sistema e instancia capaz de reunir teoría y praxis, que es la novedad que aporta respecto de Kant.

Pero reunir teoría y praxis quiere decir ser capaz de dar cuenta de ambas, y no sólo desde el punto de vista de las dos formas distintas de deducirlo que nos ofrece en la *Grundlage* y en la *Nova methodo*, sino también desde un punto de vista mucho más simple: lo teórico en cuanto natural está contenido y concernido por el principio, el principio lo incluye y lo presupone. Para aclarar esto y el sentido en el que lo queremos pensar, es necesario recordar brevemente qué se entiende por moral en Kant o cómo se construye. Brevemente, la idea clave es la de hacer posible la libertad frente a un universo regido por la necesidad natural a la que los sujetos humanos pertenecemos desde el punto de vista empírico. Es decir, el descubrimiento por parte de Kant del reino de los fines, del imperativo moral, es un descubrimiento que depende de una demostración indirecta, o negativa, dirigida a contradecir el movimiento empírico de los sujetos. No olvidemos en este punto que todo el aparato de la filosofía práctica de Kant surge también de una crítica, en este caso de una crítica de lo que llama razón práctica, es decir, de una razón al servicio de las pasiones, por expresarlo en los términos de Hume, términos que Kant tenía muy presentes, pues era su interlocutor también en lo práctico. De hecho, lo que estaba en juego en esa instancia era justamente la posibilidad de combatir lo que Kant y Fichte denominaban eudaimonismo, esto es, una doctrina ética procedente del empirismo y construida en torno al primado de las pasiones. O por decirlo de otra manera, la asunción de partida por parte de Kant es que, en efecto, en el ámbito empírico ese principio es el principio vigente y

el que guía nuestra razón práctica, si bien precisamente no la razón pura práctica –es decir, la moral, que es la que él busca establecer y con cuyos materiales construirá Fichte su filosofía–. Si esto es así, podemos afirmar entonces que de algún modo Kant reconoce que, desde el punto de vista empírico, el principio rector de la vida práctica es el principio del amor propio, y eso explica entonces lo que recordábamos más arriba, que la crítica sea una crítica de la razón práctica.

Esa argumentación sirve también para Fichte. El suyo es un principio construido para poder pensar la convivencia del amor propio y de la moral –en sentido kantiano–, de la teoría y la praxis, pues no olvidemos que ese modo de entender lo práctico como amor propio es en realidad teórico y pertenece al reino fenoménico. De hecho en su *Ética* de Jena,¹⁸ como luego en la *Doctrina de la religión*,¹⁹ ese momento aparece siempre como un sustrato frente al cual surgen otros, guiados por un esfuerzo interminable, y que sin embargo deberían culminar en una plenitud nunca alcanzable.

Pero por ello mismo la acción moral propiamente dicha y su tendencia hacia el infinito sólo cobran sentido precisamente en la medida en que corren paralelas a la dimensión empírica y al deseo, en los que domina el amor propio, y que constituyen el *factum* de lo teórico que hay que aunar con lo práctico. El amor propio, del que sin duda bebe el principio del placer freudiano, aunque ciertamente no es principio de lo moral, ha de estar siempre presupuesto de forma inevitable: constituye la sombra del principio moral y por lo mismo, en la medida en que éste corre hacia el infinito, también lo hace el deseo. O para ser más precisos, puesto que se presupone que el deseo tiende hacia al infinito, es aquello por lo que el principio moral tiende infinitamente a corregirle, orientarle y superarle. O por decirlo aún de otra manera, el principio moral fichteano arrastra siempre una sombra que se configura con los materiales del amor propio, del principio humeano eudaimonista, con el egoísmo que caracteriza el deseo en el ámbito empírico. Fichte no lo descubre, pues es patrimonio de la edad moderna, y a ello se refiere tanto en *Los caracteres de la edad contemporánea*

¹⁸ Cf. Fichte, *Ética*, Madrid, Akal, 2005, p. 223.

¹⁹ Cf. Fichte, *Exhortación*, *op. cit.*, p. 94.

como en la *Doctrina de la religión*, pero a él le corresponde haberle dado la dimensión dinámica a partir de esa metafísica de la subjetividad que es su filosofía.

IV. Dos hipótesis a modo de conclusión:

En este punto, y para finalizar, propongo dos hipótesis. La primera es que esa sombra constituye el sustrato que se podrá considerar el verdadero precedente del inconsciente. Para mostrarlo conviene acudir a un escrito aparentemente menor de Fichte y además de un período casi –por así decir– prefichteano de Fichte, aunque muy revelador de los materiales con los que éste trabaja y a partir de los cuales elaborará su *Doctrina de la Ciencia*. Me refiero al *Ensayo de una crítica de la revelación* y en particular al párrafo 2 de su segunda edición. Fichte trata de pensar allí las condiciones de posibilidad de un principio de la acción moral y en ese contexto nos ofrece una peculiar descripción del deseo en términos de producción de representaciones. Define el deseo como la capacidad para determinarse a producir una representación con conciencia de la propia actividad,²⁰ y a su vez define la facultad de desear como la facultad de determinarse para producir esa representación. A partir de estas definiciones elabora una distinción que considero clave para comprender lo que está en juego. Es la distinción entre lo que Fichte denomina la “facultad inferior de desear” y lo que denomina “facultad superior de desear”, según el hecho de que la materia de la representación sea dada, o bien sea producida por la propia espontaneidad. Por dada obviamente entiende Fichte lo mismo que entendería Kant o lo que todos entendemos desde el lenguaje kantiano, a saber, un tipo de materia asociada a la sensación y a lo empírico. Es decir, se trata de las representaciones que se producen vinculadas a lo empírico. En ellas, o más bien mediante ellas, el sujeto se determina a través de un medio. A ese medio lo llama aquí Fichte *impulso*. Y del mismo, referido por el momento a la facultad inferior de desear, nos dice:

El impulso, en la medida en que se dirige a la sensación es deter-

²⁰ Cf. Fichte, J., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 175. Como es obvio, esta definición Fichte la toma de Kant, cuya definición más clara a su vez la encontramos en *La metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 211.

minable únicamente mediante lo material de la misma, mediante aquello que siente inmediatamente como afección. Aquello que en la materia de la sensación es de la clase de lo que determina el impulso a eso lo llamamos agradable, y al impulso, en la medida en que es así determinado, impulso empírico: explicación ésta que no damos nada más que como una aclaración de los términos.²¹

Es la primera vez que la palabra “impulso” aparece en la obra de Fichte en un sentido muy próximo al que tendrá en la *Doctrina de la Ciencia*. Pero, como él mismo nos dice, se trata de una explicación referida al impulso empírico y, por tanto, a la facultad inferior de desear, y dirigida a aclarar el término. Lo interesante es que en los párrafos siguientes Fichte va a prefigurar un primer embrión de lo que terminará siendo su primer principio, obviamente referido a la facultad superior de desear. En efecto, unas líneas más abajo se puede leer:

el que una facultad de desear originaria se anuncie al espíritu mediante esta fórmula, eso es un *hecho de conciencia*, y más allá de ese principio universalmente válido de toda filosofía no hay ya lugar para ninguna filosofía.

Para finamente afirmar: “esa facultad superior de desear se impulsa a querer simplemente porque quiere”.²²

Sin embargo, aquella alusión previa referida a lo sensible y de la que en cierto modo se disculpaba caracterizándola como una mera aclaración del término, no es cualquier cosa, sino que es el modelo desde el que va explicar lo que luego será el despliegue de su primer principio, que obviamente se sitúa en la facultad superior. O por decirlo de otro modo, la explicación del principio superior depende del sensible o del inferior, que Fichte nos dice que aplica por analogía en el segundo caso. Lo que falta es, desde luego, aquello agradable que guía el impulso sensible. En lugar de lo agradable Fichte coloca lo justo en el sentido kantiano, y para ello debe inventar una facultad superior a imagen y semejanza del imperativo categórico kantiano. Mi hipótesis es que esa facultad superior es una ficción, como lo es y lo ha sido siempre todo deber ser y la noción misma de

²¹ Fichte, *Ensayo*, op. cit., p. 177.

²² *Ibid.*, pp. 181-182.

lo justo, y con ello inaugura lo que ya sabemos desde hace mucho tiempo que inaugura Fichte: una ontología práctico-transcendental de la voluntad, que debidamente corregida encuentra su correlato empírico en una ontología del deseo, a la que casi un siglo más tarde Nietzsche denominará “voluntad de poder”. Formalmente la idea de inconsciente aparece aquí presupuesta como esa contrafigura suya que es precisamente el imperativo moral, algo que ya expresó Lacan respecto de las relaciones entre Kant y Sade, al decir que “el deseo es el revés de la ley”.

Pero para comprender el sentido profundo de esta propuesta es necesario completarla aún con otra hipótesis adicional que tiene relación con el implante foucaultiano²³ que da título a este trabajo. Esa hipótesis viene a decir que la idea foucaultiana del implante tiene su condición de posibilidad general en el esfuerzo llevado a cabo por Fichte a fines del siglo XVIII. Sabemos que la moral victoriana a la que de manera explícita se refiere Foucault en *Historia de la sexualidad* como parte del implante perverso no es más que una forma particular de un principio general que domina la moral moderna, lo que Foucault considera como moral burguesa. Y en ella, en efecto, domina la represión, o por mejor decir, la prohibición; sin embargo, esa represión no es sin más ya la represión de la carne en los términos del cristianismo, sino más bien la de lo patológico kantiano, es decir, la que nace del dominio de la ley moral, ajena a los principios religiosos y a las creencias, como corresponde a una moral autónoma y a una modernidad secularizada y acompañada de la ciencia –también entonces de esa *scientia sexualis*²⁴ que Foucault analiza en su obra–. Es en el contexto de esa ciencia que acompaña a la represión y hace proliferar, aunque ocultándolo, aquello que reprime,²⁵ en donde se inserta la idea de implante que figura en el título de este artículo y a la que me referí al comienzo del mismo. En cierta medida podemos decir que el imperativo moral de Kant configura el modelo general y la forma de represión bajo el que prolifera la ciencia sexual. Pero es a Fichte a quien le corresponde el haber convertido, invirtiéndola, esa forma general en el modelo desde el que Freud podrá pensar el pansexualismo que hace posible ese implante a la vez que lo oculta.

²³ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, op. cit., pp. 20, 40, 48 y ss.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 67 y ss.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 26, 39 y 47, entre otros lugares.

Bibliografía

- Ffytche, M., *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012.
- Fichte, J. G., *Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la Religión*, trad. A. Ciria y D. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.
- , *Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- , *Ética*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- , *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios supremos de acaecer psíquico*; trad. J. L. Etcheverry, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, Vol. XII.
- Goddard, J.-Ch., “Commentaires du § 16 de la *Critique de la raison pure*: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008.
- Jacobi, F. H., *David Hume, über den Glauben*, Breslau, Loewe, 1787.
- Kant, I., *La metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina, Madrid, Tecnos, 2005.
- Philonenko, A., *Fichte, oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990.
- Serrano, V., *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- , *Absoluto y conciencia. Una Introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.
- , “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, 30, 1, 2013, pp. 91-106.
- , “Un paso en el lento ascenso a la Doctrina de la Ciencia. Introducción a J. G. Fichte, *Reseña de Creuzer*”, en *Revista de Estudios sobre Fichte*, nº 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/564>.
- Zizek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and related matters*, New York, Verso, 2007.



José Ezcurdia es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Los grados de licenciatura y maestría los obtuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde obtuvo el premio 'Norman Sverdlin' por su tesis de licenciatura. Sus áreas de interés son el Vitalismo filosófico y la Filosofía para niños. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas entre los que se encuentran *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, *Spinoza ¿místico o ateo?*, *Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna* y *La historia de las preguntas ¿por qué?* *Una Historia de la Filosofía para niños*. José Ezcurdia es miembro de Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Es responsable del proyecto PIFFYL 'Vitalismo filosófico y crítica a la modernidad', en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM, donde imparte las asignaturas de Metafísica, Problemas de Ontología y Metafísica, así como un curso sobre Vitalismo Filosófico en el Posgrado en Filosofía.

El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze

JOSÉ EZCURDIA

RESUMEN: El presente texto tiene como objeto rastrear la asimilación que lleva a cabo Deleuze de algunos de los rasgos fundamentales de la filosofía del Renacimiento. En este sentido, cuestiones como la crítica a la metafísica de la trascendencia, la revisión de las relaciones entre las figuras de lo Uno y lo Múltiple, la significación filosófica del Verbo cristiano, la obra alquímica, la génesis de la noción de inmanencia, la caracterización de la teoría de la intuición y las repercusiones políticas del panteísmo, capitales en el pensamiento de Deleuze, se ven iluminadas precisamente desde la perspectiva de la lectura que este autor realiza del propio Renacimiento, en tanto momento clave que encierra problemas y conceptos esenciales que animan su filosofía.

PALABRAS CLAVE: Deleuze - Renacimiento - inmanencia - *explicatio/complicatio* - obra - intuición - amor.

ABSTRACT: The aim of this text is to trace Deleuze's assimilation of some fundamental traits of Renaissance philosophy. In this regard, issues like the critique of the metaphysics of transcendence, the revision of the relations between the figures of the One and the Many, the philosophical significance of the Christian Verb, the alchemical opus, the genesis of the notion of immanence, the characterization of the theory of intuition, the political repercussions of pantheism, all of them vital in Deleuze's thought, are clarified from the perspective of this author's own reading of Renaissance as a crucial moment, that holds essential problems and concepts that animate Deleuze's very philosophy.

KEY WORDS: Deleuze - Renaissance - immanence - *explicatio/complicatio* - opus - intuition - love.

Deleuze es un filósofo que nutre su pensamiento de diversas fuentes, entre las que se destacan Spinoza, Nietzsche y Bergson. Esta tríada de autores late en la médula de la reflexión deleuziana. Los estudios monográficos que Deleuze les dedica –que son ya clásicos en el ámbito de los estudios sobre Historia de la Filosofía– así como el papel que les otorga en la vertebración de su propia reflexión, dan cuenta del ascendente a la vez vitalista, materialista e inmanentista que tutela el conjunto de su obra y hace inteligible el contenido de nociones centrales de esta como *sentido*, *diferencia* o *acontecimiento*, por ejemplo. Ahora bien, sería injusto apuntar que la tríada de autores señalada es la única vena que Deleuze incorpora a su filosofía: el atomismo de Lucrecio, los conceptos de *haecceidad* y univocidad de Duns Scotto o la noción de cuerpo sin órganos de Artaud, por ejemplo, son sin duda vetas importantes que Deleu-

ze explota para darle consistencia a sus planteamientos filosóficos. Pensadores como Kant y Leibniz, literatos como Carroll y Proust, pintores, músicos y cineastas de diversas épocas y latitudes, desfilan en la obra de Deleuze, haciendo patente su vocación a la vez como historiador de la filosofía y del arte, y como filósofo de la diferencia que alimenta su crítica a la lógica y a la metafísica de la unidad y la mismidad, precisamente con los resultados de su extensa labor como historiador.

Es en este contexto que se sitúa la lectura que Deleuze lleva a cabo de la filosofía del Renacimiento. Deleuze, en diferentes momentos de su obra, dedica su atención al Renacimiento precisamente como un hito privilegiado sin el cual resultan incomprensibles no sólo la recuperación de los autores capitales en los que abreva su pensamiento, sino también el conjunto de su propia filosofía, caracterizada fundamentalmente por renovar una tradición, como señalamos más arriba, a la vez vitalista, materialista e inmanentista, que pugna por desmontar la metafísica de la mismidad y de la trascendencia, y sus reiteradamente deplorables influencias en los planos psicológico, ético y político.

¿Cuáles son los rasgos de la filosofía del Renacimiento que Deleuze toma en consideración en la formulación de sus planteamientos filosóficos?

Deleuze encuentra en la filosofía renacentista una acusada tendencia a criticar y radicalizar la neoplatónica noción de emanación. Dicha tendencia tiene como resultado la determinación de una concepción inmanentista de lo real, que es fundamental en la posterior articulación tanto de la filosofía de Spinoza, como de la suya propia. En el Renacimiento, la pareja de términos *explicatio* y *complicatio* es el fundamento de una concepción inmanente y expresiva de lo real en la que lo Uno no aparece como principio trascendente de lo múltiple, sino que la unidad se expresa y desarrolla en la multiplicidad, y la propia multiplicidad engloba y se constituye como ámbito de afirmación y determinación de la unidad misma. Las nociones de inmanencia y expresión, capitales en el andamiaje conceptual deleuziano, tienen su raíz en una filosofía renacentista en la que la pareja de términos *complicatio/explicatio* establece una interioridad entre los motivos de la unidad y la multiplicidad, que desarbola la arquitectura de la metafísica de la trascendencia.

Deleuze apunta al respecto:

Implicación y explicación, englobar y desarrollar, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo. Precisamente porque estos conceptos no se oponen, remiten por ellos mismos a un principio sintético: la *complicatio*. En el neoplatonismo sucede a menudo que la *complicatio* designa a la vez la presencia de lo múltiple en lo Uno y del Uno en lo múltiple. Dios es la naturaleza “complicativa”; y esa naturaleza explica a implica a Dios, engloba y desarrolla a Dios. Dios “complica” a toda cosa, pero toda cosa lo explica y engloba. Este encaje de nociones constituye la expresión; en este sentido caracteriza una de las formas esenciales del neoplatonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Ha podido decirse, desde este punto de vista, que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento del Renacimiento.¹

Asimismo señala:

Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Eso no impide que haya tenido por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la ideas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían.²

El tratamiento renacentista de las nociones de *complicatio* y *explicatio* es para Deleuze el fundamento de una causalidad a la vez inmanente y expresiva en la que la causa, la unidad, se encuentra no parcial, sino totalmente en su efecto, en la propia multiplicidad, que se constituye como dominio de su efectiva determinación. Lo Uno se expresa en lo múltiple, de modo que la multiplicidad misma recobra una densidad ontológica que le había sido escamoteada por la metafísica de la trascendencia, y la unidad misma ve reconfigurada su forma, precisamente como una unidad a la vez una y múltiple: lo real no es una *Natura naturante* separada de la *Natura naturada*, sino la propia *Natura naturada* que recobra para sí una completa sustancialidad en tanto unidad-multiplicidad. La noción de expresión, de este modo, establece una concepción horizontal de

¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Mario Muchnik, 1996, p. 12.

² *Ibid.*, p. 15. Traducción modificada.

lo real, en la que el Ser plural e inmanente sustituye a la unidad trascendente, y la noción *vida* resulta el corazón de un panteísmo en el que la multiplicidad no aparece como copia o una forma lastrada de una insuficiencia ontológica, sino como fuerza, actividad, capacidad creativa, que satisface la naturaleza dinámica y productiva de su propio principio inmanente.

Deleuze, en *Spinoza y el problema de la expresión*, señala la evolución del concepto de emanación en la filosofía del Renacimiento, en tanto germen de la moderna noción de inmanencia, que junto con el concepto mismo de expresión, es fundamental en su propia filosofía:

Sin duda ese primer principio, el Uno superior al ser, contiene virtualmente todas las cosas: es explicado pero no se explica él mismo, contrariamente al ser. No es afectado por lo que expresa. De manera que debe esperarse la extrema evolución del neoplatonismo durante la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, para ver tomar una importancia cada vez mayor a la causa inmanente, al Ser rivalizar con el Uno, a la expresión rivalizar con la emanación y tender a veces a suplantarla. A menudo se ha buscado lo que hacía de la filosofía del Renacimiento una filosofía moderna; seguimos plenamente la tesis de Alexander Koyré, para quien la categoría específica de la expresión caracteriza el modo de pensar de esta filosofía.³

De igual modo apunta:

Porque explicar, lejos de señalar la operación del entendimiento que permanece exterior a la cosa, señala de partida el desarrollo de la cosa en ella misma y en la vida. La tradicional pareja *explicatio-complicatio* testimonia históricamente de un vitalismo próximo al panteísmo.⁴

Los conceptos de inmanencia y expresión son desde la perspectiva de Deleuze fruto de una filosofía renacentista en la que las figuras de la *complicatio* y la *explicatio* posibilitan el desmontaje de la metafísica de la trascendencia, dando lugar a un panteísmo en el que el Ser como pluralidad desbanca a la unidad, y la vida aparece como fundamento de una igualdad en el orden de la multiplicidad. La igualdad entre lo múltiple desplaza a la jerarquía característica de la filosofía platónico-agustiniana y aristotélico-tomista, en la medida en que la multi-

³ *Ibid.*, p. 172. Traducción modificada.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

plicidad misma se constituye como afirmación de la propia unidad que se constituye como su principio vivo y productivo.

Ahora bien, el Renacimiento representa para Deleuze un momento fundamental de la reflexión filosófica occidental, no sólo por radicalizar la neoplatónica noción de emanación, sino porque, al menos parcialmente, supedita el *logos* platónico a la figura teológica de un Verbo Encarnado que, toda vez que supone una completa identidad entre Dios y la naturaleza, empuja en el plano filosófico la determinación de la unidad como causa inmanente. Para Deleuze filosofía y teología se imbrican en una filosofía renacentista que extrae los rendimientos metafísicos del dogma de la Encarnación, que la propia impronta a la vez platónica y judía del cristianismo limita, en aras del sostenimiento de la noción de trascendencia. Para Deleuze, la génesis de la moderna noción de inmanencia sólo se hace inteligible en el ambiente de una filosofía cristiana que no sólo radicaliza la noción de emanación a la luz del tratamiento de las nociones de *complicatio* y *explicatio*, sino que aún limitada por la exigencia político-teológica de la trascendencia, profundiza en las implicaciones metafísicas del dogma de la Encarnación, que implica la identidad entre Dios y su creación, entre Dios y una naturaleza viva. El inmanentismo y el panteísmo renacentistas, que son inspiración fundamental de la filosofía de Deleuze, son según este autor conquista en el plano filosófico de un cristianismo consecuente y sistemáticamente proscrito, objeto de persecución por parte de la propia institución eclesíástica.

Deleuze señala al respecto en *Spinoza y el problema de la expresión*:

Y sin embargo es cierto que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación.⁵

En *¿Qué es la filosofía?* suscribe:

Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero

⁵ *Ibid.*, p. 173.

al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno).⁶

La noción de Verbo Encarnado es para Deleuze el núcleo de una filosofía cristiana que en el Renacimiento pone en crisis los cimientos del edificio teórico del platonismo agustiniano y de la filosofía aristotélico-tomista, sentando las bases de la moderna noción de inmanencia. Las nociones de univocidad y *haecceidad* de Duns Scoto, la concepción del máximo contrato de Nicolás de Cusa, incluso la propia materia viva de Bruno, tienen según Deleuze en la figura del Verbo Encarnado una raíz teológica, aun cuando la Iglesia limita significativamente o persigue llanamente lo que de estas nociones pueda poner en entredicho el prurito metafísico de la trascendencia.

En este punto es pertinente subrayar que Deleuze señala no sólo al cristianismo filosófico como fuente de las modernas nociones de expresión e inmanencia. El pensamiento alquímico (del cual el propio cristianismo abreva) es también según nuestro autor una perspectiva fundamental para comprender la génesis de aquellas. El *Opus* alquímico, la Gran Obra, que radica en la conversión de la materia viva en espíritu, se constituye como la dimensión más profunda y la significación psicológica del proceso ontológico que entrañan los motivos de la *complicatio* y la *explicatio*, de la determinación de la materia viva como causa inmanente y expresiva. La intuición mística en la que se resuelve la conversión del plomo en oro, es para Deleuze el nervio alquímico que condiciona la emergencia de las nociones filosóficas de inmanencia y expresión como una respuesta a la vez ética y espiritual ante una metafísica de la trascendencia, que escamotea al hombre y a la naturaleza su forma como crisol y horno donde se lleva a cabo precisamente la Gran Obra, en tanto una conversión existencial y una voluntaria afirmación que se enderezan como capacidad de autodeterminación.

⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 49.

Deleuze ve en la alquimia, y en particular en el pensamiento del alquimista Jacob Boheme, la semilla de una noción de expresión, que dejará su huella no sólo en Bruno, Spinoza y Leibniz, sino en autores como Schopenhauer, Schelling y aún Nietzsche.

Deleuze apunta al respecto: “Incluso Schelling, al elaborar su filosofía de la manifestación (*Offenbarung*), no se reclama de Spinoza, sino de Boheme: es de Boheme, y no de Spinoza, ni siquiera de Leibniz, que le viene la idea de expresión (*Ausdruck*)”.⁷

De igual modo señala:

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera: Boheme, Schelling, Schopenhauer. En principio, Nietzsche era uno de ellos [...]⁸

Autores vitalistas como Bruno, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Schelling, desde el punto de vista de Deleuze (quien se incluye en esta lista), hacen eco en sus planteamientos de un pensamiento Renacentista, en el que la alquimia orienta interiormente a la reflexión filosófica al brindarle la concepción de una intuición que, al asir inmediatamente la forma misma de la divinidad como causa material, inmanente, expresiva y viva (la piedra), brinda al hombre el principio (la fuente, el elixir) para llevar adelante un gobierno de sí, donde radica la realización del *Opus* o la Gran Obra. Para Deleuze, el pensamiento alquímico permea la filosofía del Renacimiento, proporcionándole una psicología a partir de la cual se ordena la comprensión de la pareja de conceptos *complicatio/explicatio* y las nociones mismas de inmanencia y expresión, desde un ángulo epistemológico y ético, en el que el vínculo inmediato del hombre con su principio inmanente se resuelve como afirmación de ese principio en el hombre, en términos de la formación del propio carácter (*ethos*). La noción de expresión, gracias a su impronta alquímica, gana en el terreno de la ética su estatuto como principio de una autonomía moral y una afirmación individual que se opone a la vía negativa asociada a la metafísica de la trascendencia.

⁷ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 14.

⁸ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, p. 122.

Para Deleuze el plano de inmanencia, la fuente misma, la materia viva, al complicar de manera virtual en sí toda diversidad, es objeto de una intuición superracional que precipita y hace actual su determinación justamente como causa inmanente, como causa expresiva y creativa, que en la culminación de un proceso de individuación como voluntaria autodeterminación, se hace efectiva. Para Deleuze, la materia viva, al contener de manera virtual una pluralidad ilimitada de formas divergentes, se constituye como caja de resonancia de la que se desprende un armónico, el Acontecimiento, el Simulacro, el Sentido, que en la intuición volitiva emerge a la superficie cambiando de naturaleza, constituyéndose como principio interior del acto libre. La transmutación alquímica es para Deleuze el motivo secreto y fundamental que tutela y enfila la emergencia de las modernas nociones de inmanencia y expresión, bajo la esfera de un voluntarismo en el que lo religioso se confunde con lo ético, y en el que el problema metafísico por excelencia es justo el del ejercicio de la libertad.

Deleuze hace expresos estos planteamientos al, por un lado, comentar el papel del pensamiento alquímico de Bruno en el texto *Finnegan's Wake* de James Joyce, y, por otro lado, al subrayar la forma de la intuición volitiva como corazón de una ética y una ontología inmanentistas en las que la Obra se determina precisamente como una transmutación que implica una conversión del hombre: al contemplar su principio vital, éste da lugar a la afirmación y a la proyección de ese principio en el ejercicio de la libre autodeterminación.

Deleuze apunta al respecto en *Lógica del sentido*:

Hay por supuesto una unidad de series divergentes, en tanto que divergentes, pero es un caos siempre descentrado que se confunde, a su vez, con la Gran Obra (en el sentido alquímico del término). Este caos informal, la gran carta de *Finnegan's Wake*, no es un caos cualquiera: es una potencia de afirmación, potencia de afirmar todas las series heterogéneas; “complica” en él todas las series (de ahí el interés de Joyce por Bruno como teórico de la *complicatio*). Entre estas series de base se produce una especie de *resonancia interna*; esta resonancia infiere un *movimiento forzado* que desborda a las propias series. Todos estos caracteres son los del simulacro cuando rompe sus cadenas y asciende a la superficie.⁹

⁹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 262

De igual modo señala:

Si querer el acontecimiento es, en principio, desprender su eterna verdad, como el fuego del que se alimenta, este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra, la herida, trazada en vivo como la cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. Intuición volitiva o transmutación.¹⁰

Para Deleuze, el conocimiento intuitivo como un vaivén entre ser y pensar, como paso de la materia como plano de contenido a la conciencia como plano de expresión, como paso de lo virtual a lo actual donde tiene lugar la emergencia del acontecimiento y el sentido, tiene su raíz histórica en un pensamiento renacentista en el que el cristianismo, el neoplatonismo y la alquimia encuentran como común denominador una noción de intuición que se interpreta, no en el marco de una vía negativa que implica una supeditación del hombre y la propia naturaleza a un principio trascendente, sino de una vía afirmativa en la que el hombre y la naturaleza son el principio de la afirmación misma de Dios o la vida como causa inmanente. La noción de intuición volitiva, de este modo, en tanto transformación del hombre en la materia viva o Dios y de la materia viva o Dios en el hombre, es la figura fundamental del panteísmo renacentista, que aparece como un ascendente doctrinal de primer orden en la filosofía deleuziana.

Es en este sentido que para Deleuze el *Numen*, en tanto una imagen inconsciente que vehicula un afecto que conmueve la voluntad, se constituye como objeto de la propia intuición volitiva que da lugar a una profunda transformación psicológica, la cual se resuelve como una conversión existencial. La aprehensión del objeto numinoso es la aprehensión de la vida o la materia viva (cuerpo sin órganos) misma que se afirma en el hombre, dando lugar a una transmutación en la que el hombre se religa con lo divino, y lo divino encuentra en el hombre mismo el dominio de su plenificación (*Opus*).

Deleuze apunta en *El Anti-Edipo* en relación a la noción de *Numen*, fundamental en la alquimia renacentista:

Transformación energética. Pero ¿por qué llamar divina o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es

¹⁰ *Ibid.*, p. 158

religioso más que en apariencia? El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.¹¹

Para Deleuze la materia viva, el cuerpo sin órganos, se constituye como un plexo de imágenes numinosas o arquetipos inconscientes que son las razones seminales a partir de cuyo cultivo florece la formación de carácter y la libre autodeterminación. La transmutación alquímica es para Deleuze un torrente vital que vehicula afectos puros y activos que, toda vez que liberan al sujeto de aquellas afecciones tristes y pasivas que son el principio de su esclavitud psico-social y política, elevan su conciencia a un tenor existencial ordenado por la práctica de la virtud.

De este modo, la bruniana noción de furor, el renacentista delirio divino, el entusiasmo platónico mismo, se instalan en el corazón de la metafísica materialista e inmanentista de Deleuze, encaminándola hacia una ética de la producción de afectos en la que el amor aparece justamente como contenido fundamental de la propia intuición volitiva. Para Deleuze, el amor atraviesa la voluntad de vida, la luminosa nota fundamental que caracteriza la intuición volitiva, donde se cifra el ejercicio de la libertad. El amor es el resorte de un libre albedrío en el que la operación alquímica se constituye como una creación de segundo grado, en el que la materia se convierte en conciencia y la conciencia, venciendo todos los desafíos que implica la tarea del héroe, se afirma a la vez como asunción del destino y como generosidad.

Deleuze apunta al respecto:

Es en este sentido que el *Amor fati* se alía con el combate de los hombres libres. Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento se efectúe en su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis estática o de la inmaculada concepción. El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido.¹²

¹¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 2009, p. 21.

¹² Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 183.

El afecto puro de un amor participativo como contra-efectuación o diferencia de segundo grado, es el rasgo capital que vertebra los planteamientos éticos deleuzianos relativos a la concepción de la materia viva en tanto causa inmanente y expresiva: el furor amoroso es el gesto simbólico y emotivo mayor que nutre la ética deleuziana. Detrás de la compleja arquitectura conceptual que Deleuze edifica para dar cuenta de las nociones de diferencia y sentido, late el mensaje de una filosofía renacentista en la que el furor amoroso se constituye como dimensión privilegiada tanto de la materia viva, como de la libertad en tanto dominio expresivo fundamental de esa misma materia que es causa inmanente y expresiva.

Deleuze, alimentando su filosofía de fuentes renacentistas, hace del amor la vía para promover una reconfiguración de la experiencia del hombre contemporáneo, de modo que éste se sacuda aquellos horrores de la modernidad y el capitalismo aun anclados en la metafísica de lo Mismo y la trascendencia, que en lugar de fomentar la libre autodeterminación, aseguran precisamente la servidumbre y la esclavitud.

El autor apunta en *Mil mesetas*:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma para la maravilla de una vida no humana a crear. *Rostro, amor mío*, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora...¹³

Deleuze es un autor que hace de la Historia de la Filosofía uno de los principios de la formación de su pensamiento. La lectura de Spinoza, Nietzsche y Bergson se enmarca en una comprensión general de la biblioteca filosófica que le brinda los marcos y los contextos, para situar tanto sus fuentes predilectas, como para dotar de contenido a conceptos de primer orden como *diferencia*, *acontecimiento* o *sentido* y abordar cuestiones como la de la libertad, que atraviesa el conjunto de su filosofía. La crítica al platonismo, la búsqueda de las fuentes dionisiacas en el pensamiento nietzscheano, la recupe-

¹³ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 194.

ración del materialismo antiguo, las consideraciones sobre la mística europea, así como sobre la magia en las comunidades indígenas mexicanas, se emparejan a una lectura de la filosofía del Renacimiento, constituyéndose junto con ésta como algunos de los rasgos característicos de una filosofía de la diferencia, que en los tópicos de la producción de afectos, del amor y de la libertad misma, encuentra su preocupación principal. El estudio de la filosofía renacentista, aun cuando no es a primera vista uno de los motivos importantes que caracterizan a la filosofía de Deleuze, resulta sin duda a una mirada cuidadosa y atenta, imprescindible y decisiva para sopesar y colocar en su justo lugar sus planteamientos metafísicos, epistemológicos y éticos, relativos a las concepciones de la materia viva, del cuerpo sin órganos, del conocimiento intuitivo, de la producción de afectos y de la noción de *diferencia*, y con ellos también, a aquellos relativos a las cuestiones de la libertad y del amor, en el contexto de nuestra convulsa sociedad capitalista contemporánea que, como la renacentista, busca opciones a las falsas salidas que ofrecen los poderes de turno, amparados éstos en los ropajes que ofrecen figuras trascendentes diversas.

Bibliografía

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1987.

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

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 2009.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009.

A sepia-toned portrait of Edmund Husserl, a man with a full, dark beard and mustache, wearing a dark suit jacket and a white shirt with a dark tie. He is looking slightly to the right of the camera with a serious expression. The background is a plain, light color.

Amor y moralidad en la ética tardía de Husserl

CELIA CABRERA

Celia Cabrera (Buenos Aires, 1984) es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la universidad de Buenos Aires, doctoranda en Filosofía en la misma universidad y becaria doctoral del CONICET. Su tema de investigación doctoral es la ética tardía de Edmund Husserl. Ha recibido becas del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) y del Österreichischer Austausch Dienst (OeAD) para realizar estadias de investigación en la Universidad de Colonia (Alemania) y en Universidad Karl Franzens (Graz, Austria). Participa de diversos proyectos de investigación institucionales relacionados con la filosofía de Edmund Husserl. Es autora de los artículos “Intersubjetividad a priori y empatía” *Ideas y Valores*, (2013); “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl” *Revista de Filosofía Universidad Complutense de Madrid*, (2014) y “El carácter científico de la ética en Husserl: de disciplina especial a doctrina universal normativa” *Revista de Filosofía UIS*, (2014).

RESUMEN: El objetivo del artículo es analizar el concepto husserliano de amor y su vínculo con la moralidad. Nuestra presentación se basa en los cursos de Husserl que corresponden al período tardío de su pensamiento ético, especialmente en manuscritos de investigación presentes en el tomo XLII de la serie Husserliana, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. El amor es un fenómeno multidimensional que, de acuerdo con Husserl, determina la vida personal desde su centro más profundo. En cuanto expresa la individualidad de la persona, revela la insuficiencia de un abordaje meramente formal de la razón práctica para dar cuenta de deberes subjetivos e imperativos individuales. Por otro lado, en virtud de su tendencia inherente a la extensión, exhibe el *telos* absoluto de la comunidad intersubjetiva, la forma más alta de la vida monádica. En este marco, el eje central de nuestra reflexión sobre el amor como motivo ético será el vínculo entre amor e individualidad y el análisis de algunos problemas a los que podría dar lugar la reinterpretación husserliana de la razón práctica en términos del momento afectivo de la experiencia ética.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología - Edmund Husserl - Ética - Amor.

ABSTRACT: The aim of the article is to analyze Husserl's concept of love and its relationship with morality. Our presentation is based on the lecture courses that belong to the later period of his ethics and especially on research manuscripts published in the volume XLII of Husserliana, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Love is a many-sided phenomenon that, according to Husserl, determines personal life from its deepest center. As far as it reveals the individuality of the person, love proves the insufficiency of a merely formal approach of practical reason to account for subjective duties and individual imperatives. Besides, by virtue of its inherent tendency to extend its scope, love exhibits the unsurpassable *telos* of intersubjectivity, the highest form of monadic life. In this context, the main core of our inquiry into love as a moral motive will be the relationship between love and individuality and the analysis of some of the problems that Husserl's re-interpretation of practical reason in terms of the affective moment of the ethical experience might give place to.

KEY WORDS: Phenomenology - Husserl - Ethics - Love.

Introducción

Las investigaciones de Husserl sobre ética tuvieron su desarrollo más acabado y sistemático en las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*¹ que datan de los años 1908-1914. En este primer período Husserl elaboró una ética formal de fuerte impronta brentaniana que constituye su teoría más completa sobre el tema. A partir de 1920, y especialmente en la década del 30, sus reflexiones sobre ética comienzan a presentar un carácter más fragmentario y son parte, en su mayoría, de manuscritos de investigación nunca proyectados como material para ser publicado. En este período, Husserl comienza a expresarse críticamente sobre su primer enfoque y, al mismo tiempo, el amor como motivo ético se convierte en un tópico predominante. Como veremos, el amor es un fenómeno multidimensional: en cuanto re-

¹ Cf. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XX-VIII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

vela la individualidad de cada persona y de su tarea ética, muestra la insuficiencia de un ideal ético formal para dar cuenta de deberes e imperativos personales y, en cuanto funda una relación comunitaria, exhibe el *telos* absoluto de la intersubjetividad. Bajo esta consideración, no es llamativo que Husserl se haya referido al amor como “uno de los problemas fundamentales de la fenomenología.”²

En este contexto, nuestro objetivo es indagar la concepción husserliana del amor como motivo ético. En primer lugar, presentaremos los lineamientos generales de la ética temprana de Husserl, tal como fue desarrollada en las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, y nos referimos a los motivos que lo condujeron a una ética del amor y del deber absoluto. En segundo lugar, analizamos el concepto de amor, en sus dos aspectos centrales: su individualidad y su tendencia a la universalidad. A partir del análisis de estas características, abordamos algunos aspectos problemáticos del vínculo entre amor y moralidad, especialmente en lo que concierne a la relación entre el amor y la parcialidad. Por último, nos referimos al modo en que este problema se presenta en la ética tardía de Husserl y evaluamos posibles alternativas para dar respuesta a este problema.

1. La ética temprana de Husserl: el imperativo categórico y la ética del bien práctico más alto

El propósito de este primer apartado no es realizar una presentación exhaustiva de la ética temprana de Husserl, sino resumir sus lineamientos centrales, poniendo especial énfasis en los aspectos que contribuyen a comprender los motivos que lo condujeron posteriormente a la elaboración de una ética del amor. Para nuestra presentación, nos centraremos en los cursos dictados en Göttingen entre 1908 y 1914, que se encuentran en el tomo XXVIII de la serie Husserliana bajo el título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*.

² Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, *Husserliana XLII*, Dordrecht/ Heidelberg/New York/London, Springer, 2013, p. 524. La traducción es propia. En adelante en todos los casos en los que se citen obras en lengua extranjera y no se especifique traducción, esta es propia.

En primer lugar, debemos decir que el objetivo central de las primeras investigaciones de Husserl sobre ética fue la refutación del escepticismo que subyace a las éticas relativistas y, correlativamente, la fundación de una ética científica. Husserl intentó alcanzar esta meta mediante dos procedimientos complementarios: por un lado, mediante una clarificación fenomenológica de los conceptos fundamentales de la ética, realizada a través de un análisis descriptivo de los actos del valorar y del querer en los que nos son dados valores, bienes, obligaciones y deberes.³ Por otro lado, mediante una fundamentación *a priori* de la ética. Tomando como punto de partida la analogía entre el escepticismo ético y el lógico, y siendo la lógica un ámbito en el que ya en los *Prolegómenos a la lógica pura* habían sido alcanzados importantes logros en lo que concierne a la refutación del escepticismo, Husserl decide fundar su teoría ética temprana en un paralelismo entre ética y lógica. En términos más precisos esto significa que, en analogía a la lógica formal, debe haber también una práctica (*Praktik*) formal y una axiología (*Axiologie*) formal, que constituyan doctrinas de los principios del valorar y el querer. En este punto es preciso señalar que una de las características más propias de la ética desarrollada por Husserl en este periodo es la importancia concedida al desarrollo de una axiología o teoría del valor en la que se funda la práctica, que constituye la ética en sentido estricto.⁴ Esta importancia halla su fundamento en la relación existente entre valoración y motivación práctica, esto es, en el hecho de que, para Husserl, una proposición práctica del tipo “quiero X” supone la proposición valorativa “considero valioso que X sea realizado”. En sus palabras, “no puedo anhelar ni querer nada, sin estar determinado a hacerlo mediante una valoración precedente”.⁵

³ Husserl, E, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. XCII

⁴ Este sentido estricto del término “ética” concierne a la esfera del querer, esto es, a la realización práctica de algo *ya considerado como valioso* y, por ende, como un bien práctico a realizar. Un concepto más amplio de ética abarca también a la axiología en la que se funda la práctica.

⁵ “Ich kann nichts begehren und nichts wollen, ohne dazu durch etwas bestimmt zu sein, nämlich bestimmt durch ein vorausgehendes Wertes, und es ist gleich, ob das Streben zudem auch durch ein anderes Streben motiviert ist oder nicht. Mein Wollen hat entweder einen Bestimmungsgrund oder mehrfältige Bestimmungsgründe in gewissen Wertungen, in denen das liegt, woraufhin ich gerade das und mit dem Sinn gerade begehre bzw. will“. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, *Husserliana XXXVII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 81-82.

Husserl llevó a concreción su idea de una axiología formal a través de un conjunto de leyes acerca de las relaciones entre valores, entre las que encontramos, por ejemplo, leyes de consecuencia, leyes de comparación, y leyes de suma de valores.⁶ Ahora bien, a la axiología, que constituye la primera parte de una ética científica, deben seguir leyes específicas de la esfera práctica, es decir, leyes referidas a la acción. Bajo esta consideración, Husserl desarrolló un conjunto de leyes formales de la preferencia. Estas leyes, y en especial la llamada “ley de absorción” (*Absorptionsgesetz*), según la cual “en toda elección lo bueno absorbe lo mejor y lo óptimo absorbe todo lo demás”,⁷ conducen en el marco de la práctica formal a lo que nuestro autor consideró en estos años el problema central de la ética⁸: el imperativo categórico. La primera determinación del imperativo categórico husserliano, muy vinculada al imperativo de Brentano, dice “Haz lo mejor entre lo alcanzable”⁹ (*Tue das Beste unter dem erreichbaren*). A fin de determinar lo mejor entre lo alcanzable, el actor racional debe relacionar la ley de absorción -lo mejor- mencionado anteriormente con un ámbito limitado de posibilidades prácticas -lo alcanzable- y actuar, de este modo, según el mandato de su voluntad racional. Husserl se refiere al imperativo categórico como una ley *a priori* de motivación que expresa el modo en que debe ser constituida la voluntad para ser una voluntad éticamente buena. Cuando más adelante abordemos la crítica realizada por nuestro autor a este primer enfoque veremos que sus cuestionamientos centrales están dirigidos precisamente a la ley de absorción y al imperativo al que ella da lugar.

Volvamos ahora a la presentación de la ética según el paralelismo anunciado. Salta a la vista que el aspecto formal de la ética hasta

⁶ Aquí es importante mencionar que, junto a las leyes que tienen un análogo directo en los principios de la lógica, existen leyes propias de la esfera ética en las que esto no sucede. En este sentido, Husserl pone de relieve que el “principio del tercero excluido” halla su expresión en la esfera axiológica en un “principio de cuarto excluido”. Esto se explica porque, en el terreno axiológico, entre valores positivos y valores negativos es preciso incluir la neutralidad del valor o “adiafora”. Estas consideraciones ponen de manifiesto que el ámbito del “Gemüt” debe ser considerado como una esfera con una estructura y legalidad propias e intrínsecas, no reductibles a las pertenecientes a la esfera lógica.

⁷ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., p 136. Otra versión de esta ley dice: “lo mejor es enemigo de lo bueno”. *ibid.*, p. 140

⁸ *Ibid.*, 137

⁹ *Ibid.*, p. 153

aquí presentado debe ser complementado, esto es, que debe haber también, al igual que sucede en la lógica, un *a priori* material para el ámbito práctico. En este sentido, Husserl considera que no solo hay leyes formales de la axiología y la práctica sino también leyes de la valoración relativas al contenido que hacen posible hablar de una “evidencia” de la valoración en el sentir. La axiología material también se halla gobernada por las leyes de la razón axiológica que prescriben el modo en que algo debe ser valorado y posibilitan, así, la aplicación de las leyes formales en la práctica. No obstante, las determinaciones de valor (*Wertbestimmtheiten*) que pertenecen a un objeto y nos son dadas en actos afectivos de valoración (*wertende Gemütsakte*) deben ser accesibles y comprensibles para todos los hombres. Husserl es fiel en este aspecto a la idea ya presente en las *Investigaciones Lógicas* según la cual la esencia intencional de un acto debe poder ser compartida por todos. Así, gracias a las leyes de la axiología y la práctica cada sujeto puede calcular (*rechnen*) lo que es objetivamente exigido en una situación determinada:

Si un sujeto actúa correctamente, todos los demás sujetos deberían actuar del mismo modo, cuando su esfera práctica es transformada en aquella de la persona que actúa, y esto se funda en el hecho de que lo que prescribe validez son exclusivamente leyes de esencias que son tan solo aplicadas a un caso individual dado fácticamente y al sujeto fáctico.¹⁰

Esta primera elaboración de la ética ha enfrentado a Husserl a algunos problemas de difícil solución. El primero de ellos constituye un problema *interno* a la teoría presentada, y concierne a la pregunta por la racionalidad de la esfera práctica y por el *status* específico de los actos afectivos. El segundo aspecto problemático, no constituye en sentido estricto una dificultad interna al sistema desarrollado, sino que desvela aquello de lo que la teoría no puede dar cuenta, lo que ella no alcanza a captar. El eje central de discusión aquí es la pregunta por la validez de una ética fundada en la posibilidad de determinar objetivamente, mediante la ley de absorción, un bien práctico “más alto”.

¹⁰ “Wenn ein Subjekt richtig handelt, müsste jedes andere Subjekt ebenso handeln, wenn wir seinen praktischen Bereich verwandelten in denjenigen des Handelnden, und dies gründet eben darin, dass ausschließlich reine Wesensgesetze die Richtigkeit vorschreiben und bloß Anwendung finden auf den faktisch gegebenen Einzelfall und das faktische Subjekt”. *Ibid.*, p. 138

En virtud de que el primer eje problemático presenta muchos y complejos aspectos, que se remontan hasta la teoría de los actos presentada en la Quinta Investigación Lógica, nos limitaremos a presentarlo, sin entrar en profundidad en sus detalles.¹¹ En términos generales, podemos decir que la posición de Husserl sobre los actos afectivos presenta dos vertientes. Por un lado, considera que los actos del sentimiento son “mudos y en cierto modo ciegos”.¹² Esto es, la razón valorativa es incapaz de conceptualizar y explicitar; en suma, no puede objetivar en absoluto sino que necesita de actos de la esfera lógica que lleven a la luz (*hineinleuchten*) aquello que es por ellos mentado. Por otro lado, señala que los actos teóricos captan objetos libres de valor, i. e., sólo captan objetos bajo la forma del “ser así”. En otras palabras, los actos de la razón teórica se agrupan bajo los actos del intelecto puro que se refieren a objetos exclusivamente de modo no valorativo y no es posible deducir a partir de ellos ningún predicado que no sea estrictamente teórico.¹³ En síntesis y en las inequívocas palabras de Husserl: “la teoría no conduce a valores”.¹⁴ En este contexto, el problema radica en que no se explica en qué consiste la donación de valores que son provistos por una especie de actos (los actos emotivos) que no pueden objetivar ni explicitar su objeto. Husserl se enfrenta aquí al problema de conciliar el hecho de que sólo los actos intelectivos pueden “poner objetos” con la idea de que los actos de valoración son esenciales a la constitución del valor. En el siguiente pasaje del curso *Grundprobleme der Ethik* de 1908/09 aparece claramente formulado este problema:

Los actos de la afectividad parecen tener que valer inevitablemente como actos constituyentes para valores, mientras que, por otra parte, *los valores son objetos* y los objetos, como parece igualmente inevitable, solo pueden constituirse en actos de conocimiento [...] De este modo, no comprendemos ni cómo es posible distinguir razón teórica y razón axiológica, ni como los actos

¹¹ Para un análisis más detallado de este tema véase: Nenon, Thomas, “Willing and acting in Husserl’s lectures on ethics and value theory” en *Man and World: An international philosophical review*, N 24, 1990, pp. 301-309 ; Cabrera, Celia, “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de Husserl” en *Revista de Filosofía*, 39, (2014), pp. 73-94.

¹² Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op.cit., 168

¹³ *Ibid.*, pp. 249; 283; 368.

¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

valorativos pueden tener una relación esencial con el darse de los valores (*Wertgegebenheit*) en la medida en que sólo los actos teóricos o actos del conocimiento deben proporcionar objetivación. O más aun: vemos que puede distinguirse razón teórica y razón axiológica pero la distinción se nos vuelve incomprendible cuando buscamos captarla más de cerca. Y nuevamente, vemos que los actos de valoración son esenciales a la constitución de los valores; pero si nos preguntamos cómo pueden funcionar constitutivamente, llegamos a aporías: sólo los actos objetivantes pueden, sin embargo, constituir.¹⁵

Husserl se refirió a este tema como uno de “los problemas más difíciles” y “la parte más oscura del mundo del conocimiento”.¹⁶ Vale aclarar que el problema no se agota en la pregunta por la donación de contenidos valorativos a actos que son “ciegos” respecto de su correlato o, como resume Karl Schuhmann, “hacerse del objeto sin actos que proporcionen objetos”.¹⁷ Esta pregunta es por sobre todo relevante para Husserl en la medida en que de ella depende la posibilidad de garantizar una racionalidad (material y formal) propia de la esfera emotiva y volitiva, es decir, una racionalidad que no sea reductible a aquella de la esfera lógico-cognitiva (lo que convertiría a su ética lisa y llanamente en un intelectualismo) y, a su vez, en que de esta posibilidad depende la fundamentación de una legalidad de la esfera práctica que permita evitar la amenaza del escepticismo. Este problema, que llamaremos “el problema de la evidencia de los actos afectivos” debe ser considerado en el marco de lo que, según entiendo, constituye el intento más general de Husserl: reivindicar el rol de las emociones para la ética, fundando en ellas la racionalidad práctica y, al mismo tiempo, rechazar el subjetivismo al que han dado lugar, de acuerdo con él, las éticas del sentimiento a lo largo de la historia. Volveremos sobre este punto. Atendamos ahora al segundo problema mencionado.

Hemos señalado que alrededor de 1920 Husserl comenzó a expresarse críticamente respecto de esta primera forma de determinar el deber moral. Sus observaciones críticas respecto de los desarrollos anteriores llegan a un punto tal que en un pasaje que data de 1920

¹⁵ *Ibid.*, p. 277. El énfasis es mío.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 253;255

¹⁷ Schuhmann, Karl, “Probleme der Husserlschen Wertlehre” en *Philosophisches Jahrbuch*, N 98, 1991, p. 108.

ha sostenido que “una ética guiada según el mero imperativo categórico, tal como lo ha sido aquí, en conexión con Brentano, no es ninguna ética”.¹⁸ Los motivos de tan taxativa afirmación no pueden encontrarse exclusivamente en los problemas internos a la teoría mencionados anteriormente. En efecto, como se sigue de la cita, resulta claro que Husserl no rechazó de plano la teoría anterior, sino que cuestionó que ella pueda considerarse una ética. Bajo esta consideración, ella podría ser enmarcada en problemáticas “meta-éticas” relativas a la teoría del conocimiento y conservar su validez. En este sentido, cabría considerar que quizás los problemas de la ética temprana podrían haber sido solucionados en el marco conceptual desarrollado allí, sin implicar necesariamente los cambios realizados. Aunque tal cuestión requeriría análisis en los que aquí no podemos detenernos. Sin profundizar más en el tema, quisiera sólo señalar que un abordaje de los cambios que tuvieron lugar en su pensamiento exclusivamente realizado por la vía negativa, no es suficiente para dar cuenta de los aspectos centrales de este nuevo enfoque. Como veremos a continuación, la nueva concepción sobrepasa el intento de solucionar problemas del enfoque anterior y cobra el sentido de una nueva interpretación del deber práctico y de la racionalidad práctica, que hace justicia a aquello que la teoría temprana dejó fuera de consideración: el deber moral en su dimensión personal, esto es, del deber en la medida en que es *mi deber*.¹⁹ A partir de 1920 es cada vez más claro para Husserl que la determinación formal de la razón práctica es sólo un aspecto de la ética y, por sobre todo, que la idea de un sujeto que somete sus actos a una “ley de absorción”, que exige la realización del valor más alto, es demasiado anónima. Expresado de otro modo, Husserl advierte la necesidad de un abordaje más concreto, que tome en consideración la individualidad de la persona en la determinación de una obligación moral. Lo que está en juego aquí es la pregunta sobre si aquello que es reconocido por un sujeto como lo mejor en términos axiológicos

¹⁸ Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1916-1920, Husserliana Materialien IX*, Jacobs, Hanne (ed.), Dordrecht, Springer, 2012, p. 146, Nota 1.

¹⁹ “Aber eine Wertlehre und Güterlehre ist noch nicht ohne weiteres eine Ethik, Fragen der bisher betrachteten Art noch keine Fragen nach Pflichten. Die Pflichtfrage kleidet sich in die Worte: Was soll ich tun? Und was ich tun soll, ist für mich das Gesollte. Die Forderung wendet sich an mich und so jeweilig an irgendein bestimmtes Ich [...]”. Husserl, E., *Einleitung in die Ethik, op.cit.*, p. 245.

es, al mismo tiempo, lo que él *debe* hacer.²⁰ Atento a este interrogante Husserl comienza a centrar su atención en un aspecto del deber ético que se encontraba ausente en los análisis anteriores, a saber, su textura afectiva. Y es aquí donde hace su aparición el amor como tópico central de investigación:

Yo tendré que abandonar toda la doctrina del imperativo categórico, respectivamente, limitarla nuevamente. 1) (El *bonum* y *summum* considerado del lado de los valores de bien (de los bienes)). La esfera de bienes tiene para mí una parte prácticamente realizable, mi “bien” prácticamente óptimo. 2) ¿Ya es eso para mí lo debido? ¿Qué significado tiene la subjetividad del querer? ¿No es tomada en consideración como objetivada, en la medida en que ella sólo valora según bienes extra-subjetivos que ella crea? Problema del amor. ¿No puedo yo tener el amor como ámbito de valor y de tal modo que este amor no sea uno con el valor y se alegre por el valor que se tiene? Un amor personal, algo personal específico, que como amor puro mismo determina el valor de la persona.²¹

2. La ética del amor y del deber absoluto

Antes de abordar el tema que corresponde a este apartado, es preciso mencionar que el segundo periodo de la ética de Husserl presenta a su vez dos vertientes y que lo que llamamos “ética del amor y del deber absoluto” corresponde a uno de los tópicos abordados por él (mayormente en manuscritos de investigación de la década del 30), pero no agota sus reflexiones sobre temas éticos posteriores a 1920. En sus escritos de 1922-1924²² para la revista japonesa *The Kaizo* en-

²⁰ “Wenn ich aber aktuell in der ethischen Gewissensfrage stehe «Was soll ich tun?», so ist sie weder identisch mit der Frage «Was ist von dem, was ich hier tun könnte, das Wertvollste?» Noch identisch mit der Frage «Welche dieser Entscheidungen wäre die eines wertvollen und wertvollsten Menschen?» auch die andere Gewissensfrage «Bin ich ein moralischer Mensch?» » Ist eine ganz andere als die vielleicht peinliche, aber keineswegs ethischen Frage «Bin ich ein wertvoller Mensch?», obschon ich es vielleicht auch, und sicher aus ethischem Aspekt sein sollte”. *Ibid.*, p. 246.

²¹ Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie*, *op.cit.*, p. 132. La traducción de esta cita pertenece a Julia Iribarne (Iribarne, Julia, *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, p. 209)

²² Estos textos se encuentran en Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1927)*, *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1989

contramos importantes reflexiones sobre ética, cuyo tema central es la renovación del hombre, la auto-preservación (*Selbsterhaltung*) y la auto-regulación universal de la vida. El tema de la auto-preservación y la auto-regulación se encuentra también presente en los manuscritos de la década del 30 pero allí, como veremos, es tematizado mediante una nueva ontología del ser personal y el tema del amor, que se encuentra mayormente ausente en los escritos sobre renovación.²³

La ética tardía de Husserl centrada en el tópico del amor presenta varios aspectos centrales, el más fundamental es que, como adelantamos, se trata de una ética basada en una fenomenología de la persona, esto es, de una ética que toma en cuenta el carácter personal del deber. Con esto nos referimos a que Husserl reformula la experiencia del “ser llamado” a una tarea que tiene lugar en el deber ético y, de este modo, se desplaza desde la idea de una exigencia formal de validez universal dirigida a un sujeto anónimo que compara valores, hacia la tematización de un “estar concernido” (*Betroffenheit*) de carácter afectivo, concreto y personal. A continuación intentaré mostrar el modo en que el amor da expresión a un nuevo concepto del deber moral, que expresa su carácter individual y absoluto, y a una nueva concepción del valor.

Ya en *Ideas II*, Husserl había desarrollado una fenomenología de la persona y del mundo personal que establecería con claridad que todo lo relativo a la ética debe ser abordado en la “actitud personalista” (*personalistische Einstellung*), en contraste con la actitud naturalista. La nueva concepción ética profundiza el concepto de “persona” combinándola con una fenomenología de la esfera pasiva. Al tomar la individualidad del sujeto como algo éticamente relevante, Husserl toma distancia de la consideración kantiana de la individualidad en cuanto *inclinación* personal. Para él es precisamente el aspecto individual y afectivo lo que determina la responsabilidad respecto a la tarea ética propia en cada caso. En este sentido nos habla de un centro profundo del yo y de un “llamado” (*Ruf*) o “vocación” (*Beruf*) a seguir una tarea de carácter personal.

Una característica distintiva es que el yo no es solo interioridad centrada y polar [...] sino también un yo individual, quien en

²³ Esta distinción ha sido ya realizada por Ullrich Melle en “Husserls personalistische Ethik” (Centi, Beatrice (ed.), *Fenomenologia della ragio pratica. L’etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2004, pp. 329-355)

todas sus presentaciones, sentimientos, valoraciones y decisiones tiene un centro profundo, el centro del amor en un sentido personal distinto, el yo que ama, que sigue un “llamado”, una vocación, que se dirige al centro más profundo del yo mismo, y que da lugar a nuevas decisiones, a nuevas responsabilidades y justificaciones del yo.²⁴

La descripción fenomenológica del fenómeno del deber de carácter personal y del tipo de situación al que da lugar, es abordada comúnmente por Husserl mediante el caso del amor de la madre por su hijo, un caso en el que, aunque el amor tiene una raíz instintiva o biológica, implica una decisión activa:

Si una madre tiene que elegir entre salvar a su hijo o a una persona que según su entendimiento es de gran importancia. ¿No debemos decir según la razón: ella como madre tiene una responsabilidad especial por su hijo; su obligación es criar a su hijo como un hombre de valor de la manera más plena tanto física como espiritualmente?. Ella no tiene que sopesar, como haría un extraño, y poner al hombre de importancia antes que a su hijo.²⁵

El ejemplo del amor materno ha sido tomado en la discusión ética en múltiples ocasiones, como el caso paradigmático de un sujeto que no tiene la posibilidad de distanciarse de la situación y considerarla desde una perspectiva de tercera persona. En el caso del uso que hace Husserl, es preciso aclarar que el ejemplo no es suyo originalmente, sino que fue presentado a él por Moritz Geiger. En Julio de 1909 Geiger realiza una visita a Husserl,²⁶ que es documentada en el texto incluido como complementario N° 5 al volumen XXVIII de Husserliana titulado precisamente “la objeción de Geiger contra el imperativo de sumación”.²⁷ Allí Husserl escribe, probablemente inmediatamente luego de la visita de Geiger, sus impresiones sobre el tema, mostrándose aun reticente a aceptar una idea que finalmente

²⁴ Husserl, Edmund, Ms. B I 21, 55 a Citado en Loidolt, Sophie., „The Daimon that speaks through love: a phenomenological ethics of the absolute ought“ en Sanders, Mark & Wisniewski, Jeremy (eds.), *Ethics and Phenomenology*, Lanham, Lexington Books, 2012, p. 10.

²⁵ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, op.cit.*, p. 421

²⁶ Husserl data esta visita en 1907, pero ha sido posteriormente determinado que esta datación es producto de un error y que en verdad ella tuvo lugar en 1909. Cf. Melle, U., “Einleitung des Herausgebers“ en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, op.cit.*, p. XLVII.

²⁷ Sobre la relación entre Husserl y Geiger ver también Métraux, Alexandre, “Edmund Husserl und Moritz Geiger“ en *Phaenomenologica 65: Die münchener Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 139-168.

será para él muy significativa: que hay casos en los que la determinación del deber ético no puede ser explicada mediante la doctrina de la sumación de valores y del bien práctico más alto. Como señalan Ullrich Melle en la introducción a las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* y Alexandre Métraux en su texto sobre la relación entre Geiger y Husserl, en estas notas se trasluce que Husserl parece aun no comprender el alcance y la relevancia que tienen los comentarios de Geiger, y la amenaza que representan para su doctrina. El reconocimiento de la validez de la objeción de Geiger llegará recién varios años después. En un manuscrito de investigación de 1919/20, Husserl da crédito al señalamiento realizado años antes por Geiger y acepta que sería ridículo pretender que una madre sopesa si la preservación y el cuidado de su hijo es lo mejor en su ámbito de posibilidades prácticas.²⁸ A partir de este momento comienza a considerar la existencia de un deber absoluto, i.e., de un “Tu debes y tienes que”²⁹ (*Du sollst und du musst*), que se dirige a la persona y que, para quien experimenta esta afección absoluta, no subyace ninguna fundamentación racional. Husserl sostiene que este deber precede a todo análisis racional, incluso cuando él es posible.³⁰ El carácter absoluto del deber al que se refiere radica en que frente al “llamado” (*Ruf*) a cumplir con determinada tarea, la voluntad ya no se halla subordinada a leyes axiológicas, en virtud de que el amor puede exigir de mí algo que nunca consideraría como lo mejor en la comparación de valores. Husserl habla en este caso de recalcular (*Nachmessen*), ya no según una regla general sino según una medida determinada en cada caso. La consecuencia de esto es que ante un conflicto entre valores absolutos, no tiene lugar la absorción de lo mejor por lo bueno, sino el sacrificio trágico de un valor por otro. En consonancia con esto, las referencias a un imperativo categórico universal son cada vez más escasas y comienza a cobrar preponderancia la idea de un “imperativo individual de la hora”. Esto es, cada hombre tiene su ideal ético individual y su método, y, por consiguiente, su imperativo categórico concreto y determinado, referi-

²⁸ Cf. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie*, op.cit., p. 146, Nota 1.

²⁹ Otra alternativa de traducción de la expresión utilizada por Husserl (*Du sollst und du musst*) sería “Tu debes y no puedes menos que”. Según entiendo, el verbo “sollen” refiere al deber en sentido fuerte y el verbo “müssen” a la respuesta del sujeto frente al deber, esto es, a su aplicación.

³⁰ Husserl, Edmund, Ms. BI 21, 65 a. Citado en Melle, Ullrich, “Einleitung des Herausgebers”, op.cit., p. XLVIII, Nota 1.

do a la esfera práctica del caso. Respecto del carácter absoluto del deber al que se refiere Husserl, es preciso advertir que se trata de un deber absoluto *ligado al hecho contingente de que soy la persona que soy*. Esto es, de un deber que se presenta como una exigencia absoluta a un sujeto determinado y con un campo de posibilidades prácticas configurado de una manera particular, y no a todos los hombres de manera universal.

Otro ejemplo paradigmático del llamado es la dedicación a una tarea de vida (*Lebensaufgabe*) -lo que Husserl llama vocación - el llamado a poner la vida al servicio de un ámbito específico de valores, por ejemplo, la ciencia, el arte o la filosofía. Haciendo alusión a este sentido del llamado ético, Husserl habla del *daimon* que conduce a la verdadera vocación y que se expresa mediante el amor³¹ y en una carta a R. Ingarden escribe “Usted ha sido llamado, permanezca en el amor y no se pierda en el mundo”.³²

Finalmente, hemos abordado lateralmente la nueva concepción del valor al que el amor da lugar: los valores relevantes para la ética ya no son aquellos captados de manera objetiva por todo sujeto racional, sino los valores subjetivos del amor. Esto es, la decisión por un valor no es motivada por una recepción axiológica, aquello a lo que Husserl en años anteriores se refería con el término *Wertnehmen* -que puede ser traducido como “percepción del valor”-, sino por una experiencia individual. Así, cada sujeto tiene sus valores individuales que fundamentan obligaciones individuales y ellas, como vimos, exigen algo de él de manera absoluta. En este sentido, Husserl distingue entre valores objetivos y el mismo valor objetivo como valor individual subjetivo del amor. Frente a un valor surgido en el yo mismo, absolutamente arraigado a partir de su amor como amor absoluto, el sujeto se halla ligado de una manera tal, que una decisión contra él implica la pérdida de sí mismo:

En el caso de los valores (objetivos), tengo la elección, solo es necesario que ella sea racional (*vernünftig*), i.e, solo debería elegir lo mejor entre el bien práctico. En el caso de los valores que reciben su significado desde lo profundo de la personalidad y su amor personal no hay elección, no hay diferencias cuantitativas,

³¹ Husserl., Edmund, *Einleitung in die Philosophie*, op.cit., p. 146.

³² Husserl, Edmund, *Briefwechsel Teil III: Die Göttinger Schule, Husserliana Dokumente 3/III*, Schuhmann, Karl (ed.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 219.

no hay diferencias de peso (*Gewicht*), de importancia. Un valor que surge de mí mismo, por el cual me decido en cuanto éste que soy, en una amorosa entrega originaria, es prácticamente un deber incondicionado, absoluto, que me liga y compromete como este ser que soy. Decidirse contra él es ser infiel a sí mismo, es perderse, pecar contra sí mismo, traicionar el verdadero yo, actuar contra el verdadero ser propio (contradicción práctica absoluta).³³

Con estas formulaciones Husserl logra acuñar un concepto de valor completamente diferente al presentado en las Lecciones de 1908-1914, a saber, uno que es afín al carácter no objetivante de la razón axiológica y que no es definido en relación con su componente epistémico sino en relación con el carácter de la experiencia del deber ético: somos interpelados por un deber que nunca es para nosotros objeto de la percepción y ninguna actitud teorética, distante y anónima puede dar cuenta de una demanda ética en la que el sujeto es afectado y llamado a hacerse cargo de una tarea que lo concierne de manera personal.

3. El concepto husserliano de amor y el vínculo entre amor y moralidad.

Hasta aquí hemos presentado la ética tardía de Husserl poniendo énfasis en los aspectos en los que ella difiere del primer abordaje. Nuestra presentación ha centrado estos cambios en la importancia concedida al concepto de amor ético y en el deber absoluto de carácter personal al que éste da lugar. Llegado este punto es preciso profundizar el significado del concepto husserliano de amor y su vínculo con la moralidad, para luego referirnos a algunos problemas que se siguen del nuevo abordaje. Comencemos, entonces, por dilucidar la noción de amor que Husserl tiene en mente.

Como mencionamos al comienzo, el amor es un fenómeno complejo y multilateral. En principio, debemos decir que no se trata de un fenómeno teórico sino afectivo, que presenta, no obstante, un carácter activo. En términos de Husserl, “el amor es una decisión personal

³³ Husserl, Edmund, Ms. BI, 21, 63a, Citado en Loidolt, Sophie, „The Daimon that speaks through love: a phenomenological ethics of the absolute ought“, *op.cit.*, p. 15.

de la emoción activa”.³⁴ Siguiendo el modo en que Husserl se refirió a este fenómeno, es quizás apropiado caracterizar al amor como un sentimiento activo que da lugar a un hábito y que este determina, a su vez, actos afectivos y volitivos (*Willensakte*). En el texto “Espíritu Común I” (*Gemeingeist I*) incluido en el volumen de Husserliana sobre intersubjetividad³⁵ el amor es descrito como un hábito práctico permanente, a saber, el hábito de vivir “uno-en-otro” (*ineinander*), actual y potencialmente. El amor, de acuerdo con esto, implica una aspiración en la cual el interés de un sujeto entra completamente en el de otro sujeto. Esta importante consideración nos ayuda a comprender la especificidad del amor frente a otras formas de relación con la alteridad en las que se funda, especialmente frente a la empatía y a la relación práctica de motivación. Abordemos brevemente en qué consisten estas diferencias, presentando sus rasgos propios en la forma de un camino ascendente: la teoría husserliana de la intersubjetividad nos ha enseñado que en la relación con la alteridad en la empatía el ego sabe de sí mismo y de su mundo circundante y el *alter ego* es conocido como un sujeto-polo (*Subjektpol*) de otra vida relacionada con otras formas de darse del mismo mundo. Luego, cuando entramos en la relación social ya no estamos solamente “uno-junto-al-otro” (*nebeneinander*) sino que tiene lugar una unidad de aspiración en virtud de la cual los sujetos nos motivamos recíprocamente. Esta unidad de aspiración, que Husserl ha caracterizado con la expresión “uno-hacia-el-otro” (*aufeinander*), tiene lugar en la relación social Yo-Tú a través de la motivación interpersonal.³⁶ Lo central es que, en este contexto, el amor implica un paso más allá respecto del “uno-junto-al-otro” de la empatía y del “uno-hacia-el-otro” de la relación social. Esto se debe a que, en el amor, la aspiración del Otro es, al mismo tiempo, mi propia aspiración. No se trata aquí solamente de motivar al otro sujeto para que él persiga la meta de su aspiración práctica, sino de asumir su meta como la mía propia. En palabras de Husserl: “El amor no es solo contemplar y alegrarse cuando el otro se alegra, cuando le va bien y lamentarse cuando no es así, sino ser

³⁴ “Die Liebe ist personale Entscheidung des aktiven Gemüts [...]”. Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 416.

³⁵ Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 165-184.

³⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana XIV, Kern, Iso (ed.) Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 169.

uno con su ser en la vida y el aspirar, hacer propia la alegría ajena, significa que el aspirar ajeno se convierte en el propio”.³⁷

Lo dicho hasta aquí concierne al *status* del fenómeno del amor en su distinción de otras formas de relación intersubjetiva. Ahora bien, en cuanto a su relevancia ética el amor detenta una característica fundamental que hemos mencionado en el apartado anterior, aunque sin profundizar su significado, a saber, él posee un elemento de individualización de la personalidad y de la tarea ética de cada caso. Acerca de esta característica, ha sido ya mencionado que el amor es considerado por Husserl como el modo en que una persona expresa su identidad personal y que esto hace de este fenómeno un elemento clave a la hora de pensar una nueva ética basada en una ontología de la persona. Hemos visto asimismo que, que el amor exprese la individualidad de la persona significa que él pone al descubierto valores personales ligados a una idea de autenticidad o “yo verdadero” (*wahres Ich*). Cabe agregar aquí que la noción de yo verdadero de carácter individual juega un rol central tanto en la relación del sujeto con su propia vida como en el vínculo con la alteridad. Esto es así en virtud de que, del mismo modo en que la tarea ética personal coincide con la persecución del desvelamiento de una identidad personal – la mayor parte de las veces oculta-, la tendencia amorosa hacia el otro implica asimismo motivarlo a él a realizar esa misma búsqueda. El amor, entonces, no solo atañe a la expresión de la individualidad del yo sino que supone una tendencia al descubrimiento de la individualidad del *alter ego* y, de acuerdo con Husserl, conlleva una alegría activa en su conducta sobre su mundo circundante.

Ahora bien, profundizando en el sentido que tiene para Husserl este fenómeno, encontramos que el amor tiene una característica que, a primera vista, parece no ser compatible con el carácter individual y concreto al que nos referimos, a saber, una tendencia universal. En virtud de que la vida ética de cada sujeto singular solo puede alcanzar su realización más alta en una comunidad ética donde no solo cada uno sino *todos* viven según su ideal, el verdadero amor ético tiene una tendencia a la extensión; se halla dirigido a la formación de una comunidad que Husserl denomina *Liebesgemeinschaft*, y que constituye el *telos* absoluto de la comunidad intersubjetiva. Ahora bien, ¿cómo se conjugan ambas perspectivas?

³⁷ Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 467.

La insistencia de Husserl en el elemento de concretización del amor parece sugerir que, incluso considerando que es esencialmente inherente a él la posibilidad de extender su alcance hasta abarcar a la humanidad entera,³⁸ se trata de un fenómeno que se manifiesta entre personas y en el contexto de una comunidad limitada. El amor es originariamente una relación uno a uno, es amor por una persona considerada en su individualidad concreta. En otras palabras, no amamos una abstracción, sino a una persona particular que, al igual que yo, tiene una vida individual.³⁹ El conocimiento del otro que tiene lugar en el amor no es de carácter general, Husserl enfatiza que la unión total e identificación del corazón y la voluntad que da lugar a “una fusión de personas” no se dirige a una humanidad en general. Pero esto no responde satisfactoriamente nuestro interrogante. Pues ¿cómo fundar la universalidad en un sentimiento (el amor) que se caracteriza por su exclusividad?

Si nos limitamos a la crítica de la obra de Husserl, en su escrito *L'essence de la société selon Husserl*, René Toulemont es, hasta donde llega mi conocimiento, uno de los pocos intérpretes que ha aludido a este doble aspecto del fenómeno del amor en Husserl, aunque no ha subrayado suficientemente su carácter problemático. Según este autor es posible reunir ambas notas (la individualidad y la universalidad) mediante la idea de Husserl de un “amor universal del prójimo”, esto es, un amor que se manifiesta de manera particular entre ciertas personas o comunidades pero que no excluye a nadie de su alcance. El amor universal del prójimo, señala Toulemont, puede tener lugar entre dos personas, al interior de una familia o de una nación particular, pero situando a esas personas o colectividades en la perspectiva de la infinitud. El amor universal aunque mundanizado mantiene, de acuerdo

³⁸ En este último caso, i.e., en el caso del amor por una comunidad, e incluso por la humanidad, la relación no es recíproca sino unilateral. En este sentido, Husserl sostiene: “Hier ist die Beziehung eine einseitige so wie einzelpersonale Liebe eine einseitige sein kann (eine einseitige Verbundenheit) [...] Nicht egoistisches Interesse an dem Anderen oder hier an dem Leben, Gedeihen, Wohl der Gemeinschaft. Das kann sich erweitern, in dem ich die ganze Menschheit schliesslich als eine Lebensgemeinschaft ansehe und an ihr lebendes Interesse habe”. *Ibid.*, p. 302

³⁹ Esto no significa, naturalmente, que no podamos amar a más de una persona. Amamos a cada persona en su individualidad pero nuestro amor puede estar dirigido a muchos otros. Para Husserl es importante que el amor por una persona no nos permita cumplir con nuestras obligaciones con otras personas. Cf. Toulemont, René, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, p. 254.

con esto, su dirección infinita y su apertura.⁴⁰ Restaría analizar en qué sentido es posible, según lo expuesto por Toulemont, situar a una persona particular en la perspectiva de la universalidad. No obstante, no encontramos en su obra mayores alusiones al tema. Sin embargo, este es un problema que no sólo atañe a la ética husserliana. En este punto la ética de Husserl nos enfrenta a un problema que excede su propio programa filosófico y constituye un tema de debate aún en la discusión ética actual:⁴¹ el vínculo entre amor y parcialidad y, por consiguiente, la pregunta por la legitimidad del amor como motivo ético. Explico a continuación a qué me refiero con esto.

Es comúnmente asumido, y a menudo defendido por algunos filósofos, que el amor y la moralidad son esencialmente diferentes e incluso contrarios uno a otro. Mientras que una consideración moral debería ser imparcial, hay quienes consideran que es esencial al amor el favorecer a alguien en particular, dejando de lado el deber moral. En otras palabras, el amor es usualmente considerado como un vínculo ciego con una persona que no deja lugar a la reflexión crítica. Según esto, a fin de actuar moralmente, un sujeto debería dejar su amor fuera de consideración. En sentido kantiano, lo que demandaría la moralidad es que la persona actúe según una máxima que pueda universalizar y esto parecería interferir con uno de los motivos esenciales del amor.⁴² En este marco, la pregunta que surge es si posible hacer converger ambas perspectivas, a saber, el amor y la moralidad, o si una de ellas resulta siempre soslayada.

En lo que concierne al problema de la parcialidad, mediante el ejemplo del amor maternal y del deber fundado en él, Husserl parece poner en evidencia la *exclusividad* del sentimiento de amor. Él mismo ha reconocido el problema que significa determinar el deber moral en función de la esfera de cercanía práctica y se ha pregunta-

⁴⁰ Cf. Toulemont, René, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, pp. 253-257.

⁴¹ Sobre este tema ver por ejemplo, Velleman, David, "Love as a moral emotion" en *Ethics*, N 2, 1999, 338-374; Frankfurt, Harry, *The reasons of love*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004.

⁴² En relación a este tema David Velleman recuerda un ejemplo de Bernard Williams: El caso de un hombre que solo puede salvar a una persona entre muchas otras que están en peligro y elige salvar a su esposa, pero lo hace recién luego de reflexionar "imparcialmente" sobre si está permitido hacerlo: Williams afirma que "sería seguramente esperable (para la esposa) que la motivación de la acción haya sido el simple hecho de que es su esposa y no que es su esposa y que en casos de este tipo está permitido salvar a la propia esposa". Velleman, David, "Love as a moral emotion", *op.cit.*, p. 340.

do si equivale esto a una especie de irracionalidad del deber absoluto. Ocasionalmente otros sujetos entran en mi esfera de cercanía pero ¿podemos concluir que es solo la cercanía lo que determina mi posibilidad práctica? ¿es necesaria aquí también una justificación racional? Y, de ser así, ¿qué significa? ¿es correcto éticamente que mi amor sea exclusivo? ¿no se trata de una forma de amor egoísta? La pregunta por la parcialidad del amor y su validez como motivo ético deriva, así, en la pregunta por la racionalidad del deber. A modo de conclusión nos referiremos a este tema.

4. Conclusiones: problemas de la ética del amor y la solución metafísica

En el apartado anterior nos hemos referido a uno de los problemas que debe afrontar una ética que, como la husserliana en su elaboración tardía, funda el deber en el amor: el vínculo entre amor e individualidad. No se trata de un tema menor pues, a partir de esta consideración, gran parte de los interpretes de Husserl, especialmente Ullrich Melle, han considerado que él no ha podido resolver la tensión entre “la ley del corazón” y “la ley de la razón” y que su ética del amor, no solo se encuentra en tensión, sino también en contradicción con la tendencia universal de la razón.⁴³

Es innegable que ha sido difícil para Husserl dar cuenta de los deberes absolutos revelados en el llamado, al que a veces se refiere con la expresión “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*). Pues ¿cómo puedo estar seguro de que el llamado del que tengo experiencia es un llamado verdaderamente ético, es decir, de que no estoy haciendo más que seguir un interés egoísta o incluso malvado? Por otro lado, hemos visto que Husserl considera que cada hombre tiene su ideal ético individual y, de este modo, su imperativo categórico concreto y determinado, referido a la esfera práctica del caso. Podemos preguntarnos, en este marco, si es posible garantizar que todas las vocaciones personales coincidan unas con otras en vistas a alcanzar algún tipo de armonía, y, si la respuesta es positiva, cómo eso sería posible.

⁴³ Melle, Ullrich, “Edmund Husserl: From reason to love” en Drummond, John (ed.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

Frente a este panorama, es posible hallar una tentativa de respuesta en la idea husserliana de una fe o creencia racional (*Vernunftglaube*) en Dios, que garantizaría el proceso teleológico de reconciliación de los diferentes deberes individuales. Esta ha sido, en efecto, la vía interpretativa tomada por Ullrich Melle⁴⁴, que se ha convertido en la interpretación canónica sobre el tema. Husserl se ha referido a la noción de “creencia racional” al sostener que “si tengo la menor posibilidad real para que el mundo «se ajuste» a los fines humanos, entonces debo tomar esa conjetura como certeza y actuar en concordancia”.⁴⁵ Se trata, de acuerdo con esto, de una creencia que extrae su fuerza de la voluntad ética; que tiene lugar sobre la base de una motivación afectiva y práctica. A fin de comprender esta interpretación, es importante recordar que en el abordaje genético de la conciencia Husserl traza una teleología que constituye la base para su programa filosófico más amplio. De acuerdo con ella, ya en el nivel más pasivo, la conciencia es concebida como aspiración (*Streben*). Si tiene lugar, por ejemplo, un conflicto en el nivel de la percepción, la conciencia tiende a disolver esta tensión dirigiéndose siempre hacia la verdad. De la misma manera, en un nivel primario hay un instinto dirigido hacia los otros que determina cierta configuración de comunidad, que en última instancia se orienta hacia el desarrollo de una comunidad del amor ético.⁴⁶ Un mundo teleológico significa, en este contexto, que todos los elementos del sistema monádico se hallan ordenados “como si” un principio personal los hubiera dirigido hacia un *optimum*.

Resulta a todas luces claro que tomar este camino para dar cuenta de la posición de Husserl supone conducir la ética a un campo de consideraciones teleológico-metafísicas, es decir, fuera de su propio campo. Esta conclusión no es en sí misma problemática, y Husserl mismo ha sostenido el importante rol que juega la confianza en la teleología, especialmente al referirse al tema del destino y la irracionalidad del azar, que atenta contra los esfuerzos humanos por dar sentido a su perfeccionamiento. En un grupo de manuscritos de

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit, p. 317

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, Ludwig (ed.), Praga, Academia Verlag, 1939, § 48-49.

investigación tardíos Husserl aborda estas consideraciones teleológicas y la creencia racional en Dios del siguiente modo:

Yo solo puedo ser feliz, puedo en todo pesar, desdicha, en toda la irracionalidad de mi mundo circundante, sólo ser, si creo que Dios existe y que este mundo es mundo de Dios, y si yo quiero con todas las fuerzas de mi alma aferrarme al deber absoluto, y eso mismo es un absoluto querer, entonces yo debo creer absolutamente que el existe, que la creencia es la exigencia suprema y absoluta.⁴⁷

Ahora bien, según entiendo, el problema surge al interpretar el concepto husserliano de amor del mismo modo que los factores irracionales que amenazan el sentido de la acción ética y sostener, en consonancia con esto, que la única forma de conciliar la ética del amor con un ideal de racionalidad, es apelando a la idea de fe o creencia. El problema radica en que esto implica interpretar la razón exclusivamente como razón teórica y, consecuentemente, identificar la dimensión afectiva de la vida como algo que se encuentra fuera del alcance de la razón. Un análisis más profundo nos muestra que se trata de una interpretación que va en contra de una de las ideas más importantes de la filosofía de Husserl, justamente expresada en esos años, a saber, que si bien la razón tiene distintos lados ella no admite diferenciación entre teórica, práctica y estética.⁴⁸ A la luz de esto, si es cierto que solo la fe puede garantizar la racionalidad de los deberes fundados en el amor y obtener en ella su sentido, Husserl estaría aceptando sin más la irracionalidad de la afectividad. Sabemos, sin embargo, que Husserl no es un filósofo que legitime sencillamente motivos irracionales, aun cuando considere la irracionalidad como parte importante de la vida. Si bien no es posible volver completamente transparente en sentido fenomenológico la fuente del llamado del que nos habla Husserl, y aunque la persona se halle vinculada a él de modo personal, existen otras formas de concebir la ética del amor que no suponen la identificación del deber fundado en el amor con la irracionalidad y no derivan, por ende, en consideraciones metafísicas, que solo parcialmente cuentan con un fundamento fenomenológico. El camino de la intersub-

⁴⁷ Husserl, Edmund, Ms. A V, 21 15 b. Citado en Iribarne, Julia, *De la ética a la metafísica*, op.cit., p. 220.

⁴⁸ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Iribarne, Julia (trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 308.

jetividad constituye, según entiendo, una alternativa este sentido. Un aspecto de la ética de Husserl que no ha recibido mayor atención en el análisis de su posición acerca del amor es la definición de la ética como ética social. Que toda ética sea ética social significa que no vivimos en un universo ético privado: “Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y disvalores. Pero este universo ético no es algo privado. Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran un entramado universal único, con el que cada sujeto esta relacionado”.⁴⁹ El camino de la intersubjetividad nos demuestra que hay, a pesar de todo, criterios que permiten determinar una vocación verdaderamente ética y distinguirla de otros tipos de afección. Aunque el llamado me interpela personalmente, es decir, aunque está dirigido a este yo individual que soy, lo que le interesa a Husserl no es un yo cerrado que se busca a si mismo aislándose del mundo. Uno de los rasgos más propios del concepto husserliano de autenticidad es precisamente el vínculo esencial con un “nosotros”, es decir, que implica una auto-realización que no supone escapar a la comunidad sino que va de la mano con la realización comunitaria. El hecho de vivir en un mundo de valores intersubjetivos en el que contamos con la aprobación o desaprobación del prójimo, nos muestra que hay criterios compartibles y que la posición de Husserl no finaliza en el callejón sin salida de una ética privada fundada en deberes irracionales. En suma, a pesar de que es innegable que la ética de Husserl sigue un camino que en ultima instancia conduce a consideraciones metafísico-teleológicas⁵⁰, en lo que concierne al tema del amor existen otras vías de análisis que no asumen de suyo que la razón práctica dependa exclusivamente de la fe o la creencia. El camino que apenas hemos señalado constituye una posible vía que debe ser por supuesto indagada con mayor profundidad.

Finalmente quisiera retomar brevemente la pregunta por el vínculo entre amor y moralidad. Uno de los objetivos centrales de la ética de Husserl en su formulación tardía (y en cierta medida, desde la primeras elaboraciones) ha sido reivindicar la importancia de la afectividad para la ética, subrayar la relevancia moral de los sentimientos, especialmente, en el caso al que nos referimos, del senti-

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 391

⁵⁰ Este aspecto ha sido extensamente indagado por Julia Iribarne en la obra arriba citada.

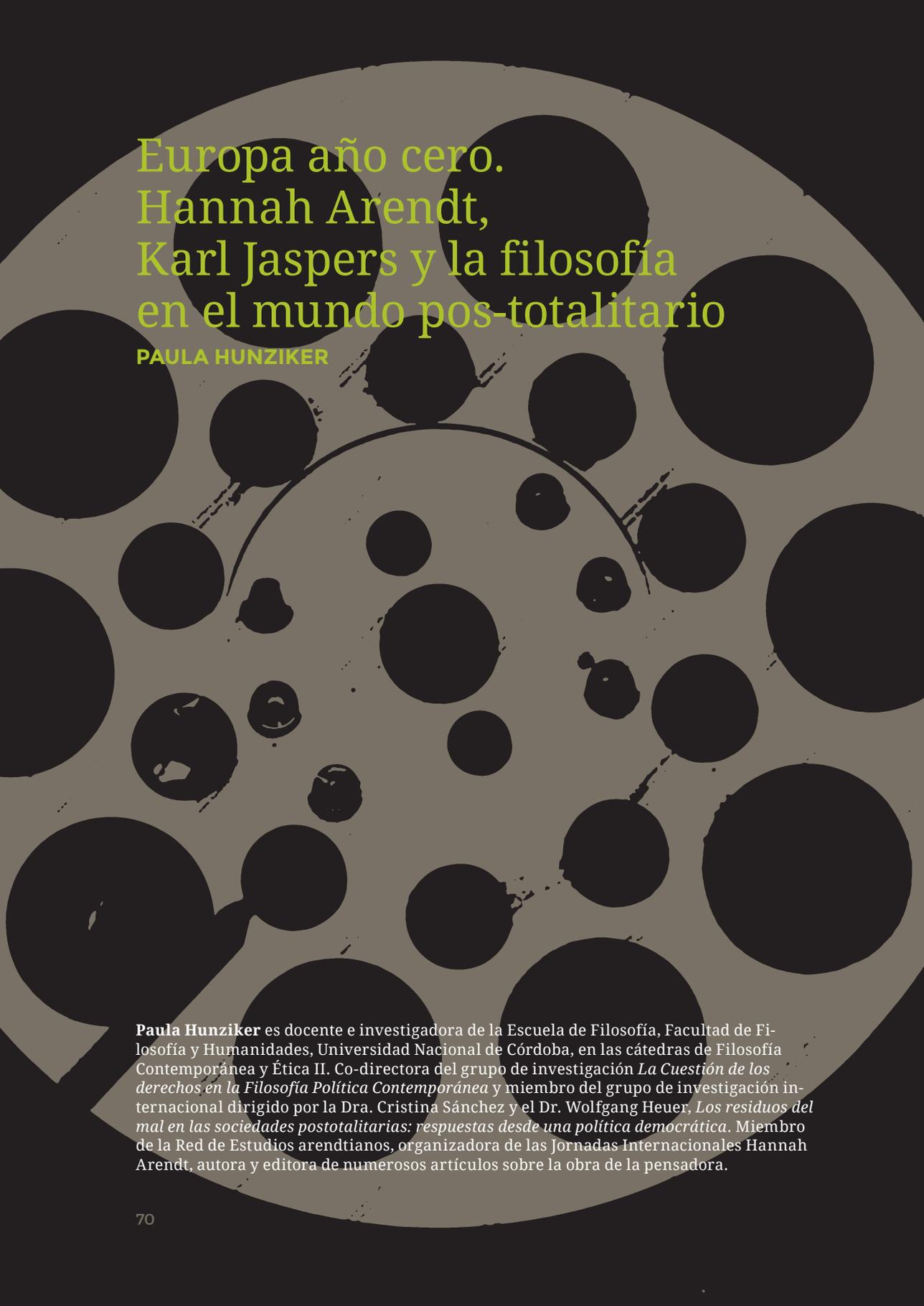
miento de amor. A pesar de que en nuestra presentación hemos dejado más interrogantes que respuestas, el camino que realizamos nos muestra que esto no implicó para él rechazar la racionalidad de la moralidad, sino repensar la dicotomía personal/irracional – universal/racional. Quizás los problemas surgen del intento de hacer coincidir dos perspectivas que, desde el comienzo, son asumidas como contrarias una a otra. Y es precisamente este comienzo, que ya tiñe al amor de un velo de sospecha desde el inicio, lo que nos enfrenta a problemas que parecen no tener respuesta. En este sentido, quizás sea fructífero para nuestra reflexión lo que señala David Velleman, en su estudio sobre el vínculo entre amor y moralidad: “Si el amor y la moralidad fueran contrarios uno a otro, entonces el amor tendría que ser una emoción inmoral o por lo menos a-moral. Pero el amor es una emoción moral. Entonces, si nos encontramos intentando separar amor y moralidad para mantener la paz entre ellos, ya hemos cometido un error”.⁵¹

⁵¹ Velleman, David, “Love as a moral emotion”, *op.cit.* p. 341

Bibliografía

- Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Manuel García Morente y José Gaos (trads.) Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- , *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XXVIII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- , *Einleitung in die Ethik 1920-1924, Husserliana XXXVII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie, Texte aus dem Nachlass (1908-1937) Husserliana XLII*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2013.
- , *Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Pag. 350 e a un valor absoluto
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928), Husserliana XIV*, Den Haag: M. Nijhoff, 1973.
- , *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, Ludwig (ed.), Praga, Academia Verlag, 1939.
- , *Briefwechsel Teil III: Die Göttinger Schule, Husserliana Dokumente 3/III*, Schuhmann, Karl (ed.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Iribarne, Julia (trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Iribarne, Julia, *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
- Jaegerschmid, Aedelgundis, “Conversations with Edmund Husserl (1931-1936)” en *Stimmen der Zeit*, 1981, pp. 48-56.
- Melle, Ullrich, “Edmund Husserl: From reason to love” en Drummond, John (ed.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- , „Einleitung des Herausgebers“ en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XXVIII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. XIII-XLIX.
- , “Husserls personalistische Ethik” en Centi, Beatrice (ed.), *Fenomenologia della ragion pratica, L’etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2004, pp. 329-355.

- Métraux, Alexandre, “Edmund Husserl und Moritz Geiger“ en Kuhn, Helmut; Avé-Lallemant, Eberhard & Reinhold, Gladiador (eds.), *Phaenomenologica 65: Die münchener Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- Nenon, Thomas, “Willing and acting in Husserl’s lectures on ethics and value theory” en *Man and World: An international philosophical review*, N° 24, 1990, pp. 301-309
- Loidolt, Sophie, “The Daimon that speaks through love: A phenomenological ethics of the absolute ought” en Sanders, Mark & Wisniewski, Jeremy (eds.), *Ethics and Phenomenology*, Lanham, Lexington Books, 2012, pp. 1-29
- , “Husserl and the fact of practical reason. Phenomenological claims toward a philosophical ethics”, en *Santalka. Filosofija*, N° 3, 2009, pp. 50-61.
- Rinofner-Kreidl, Sonja, “Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse” en *Metodo. International studies in phenomenology and philosophy*, Vol. 1, N° 2, 2013, pp. 59-82.
- Schuhmann, Karl. “Probleme der Husserlschen Wertlehre“, en *Philosophisches Jahrbuch*, N 98, 1991, pp. 106–113.
- Toulemont, René, *L’essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962
- Velleman, David, “Love as a moral emotion” en *Ethics*, N° 2, 1999, 338-374



Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario

PAULA HUNZIKER

Paula Hunziker es docente e investigadora de la Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Ética II. Co-directora del grupo de investigación *La Cuestión de los derechos en la Filosofía Política Contemporánea* y miembro del grupo de investigación internacional dirigido por la Dra. Cristina Sánchez y el Dr. Wolfgang Heuer, *Los residuos del mal en las sociedades posttotalitarias: respuestas desde una política democrática*. Miembro de la Red de Estudios arendtianos, organizadora de las Jornadas Internacionales Hannah Arendt, autora y editora de numerosos artículos sobre la obra de la pensadora.

RESUMEN: El presente trabajo explora el reinicio de la relación epistolar, en 1945, entre Hannah Arendt y Karl Jaspers como una clave de lectura de las inquietudes mayores de la pensadora judío-alemana, y, especialmente, del horizonte en el que se desarrollará su lectura de Kant durante los años cincuenta y sesenta.

PALABRAS CLAVES: Filosofía - Ética - Política - Totalitarismo.

ABSTRACT: This paper explores the epistolary relationship, in 1945, between Hannah Arendt and Karl Jaspers as a key to read the major concerns of the German Jewish thinker, and especially the horizon of understanding in which her reappropriation of Kant will develop over the fifties and sixties.

KEYWORDS: Philosophy - Ethics - Politics - Totalitarianism.

Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectarían filosóficamente como lo hacen, si yo estuviera seguro de mí mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo sólo existo en compañía del prójimo; solo no soy nada.

KARL JASPERS, *Einführung in die Philosophie*.

La figura del filósofo Karl Jaspers se recorta sobre el fondo crítico general que domina “What is Existential Philosophy?”, un texto de 1946 que ha sido sistemáticamente estudiado para explorar la difícil relación de Arendt con Heidegger (encontramos allí las páginas más ácidas de la antigua alumna), pero poco valorado para analizar su recuperación de la filosofía jaspersiana¹. Por una parte, esta temprana referencia a Jaspers es una clave fundamental para entender su lectura temprana de Kant, que, sin dudas, está atravesada por esta relación con el maestro de Heidelberg. Pero estas referencias, además, son importantes como clave de bóveda de los problemas que Arendt enfrenta con Jaspers –el problema de la fundación de las repúblicas pos-totalitarias y especialmente del lugar de la filosofía en esta tarea–, a través de un diálogo epistolar que es muy ilu-

¹ Si bien encontramos una enorme literatura crítica sobre el vínculo de Arendt con Heidegger, no sucede lo mismo con la relación de Arendt con Jaspers, o incluso con ambos. Este trabajo forma parte de mi investigación doctoral, en la que hemos intentado mostrar la importancia de la gigantomaquia entre Jaspers y Heidegger, para comprender aspectos fundamentales de la meditación arendtiana, la que se construye en un diálogo con –así como en distancia progresiva de– ambos pensadores.

minador de la relación de la pensadora con su antiguo y respetado maestro.

Arendt resume con enorme calidez el significado de su re-encuentro con el pensamiento y la persona de Jaspers, en el mundo de postguerra, de la siguiente forma:

[...] donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz; tiene una franqueza personal, una confianza en la palabra y una entrega tan incondicional al diálogo como nunca he conocido en nadie. Ya siendo yo muy joven, me impresionó. Él tiene, además, un concepto de la libertad ligada a la razón que me era completamente extraño cuando llegué a Heidelberg. No sabía nada de ello, a pesar de haber leído a Kant; yo vi esa razón *in praxi*, por así decir. Y si puedo decirlo así –pues yo crecí sin padre–, fui educada por él. ¡Dios me libre, desde luego, de hacerle responsable de mi persona! Pero si alguien ha conseguido hacerme entrar en razón, ha sido él. Por supuesto, que el diálogo entre nosotros es hoy muy diferente; para mí este diálogo fue la experiencia más poderosa de la postguerra. ¡Que hubiera tales conversaciones! ¡Que se pudiera hablar así!²

Melvin Lasky, corresponsal de la *Partisan Review* en la Alemania ocupada, es el primero en mencionar ante Jaspers, en 1945, el nombre de Hannah Arendt, su antigua alumna de Heidelberg, de quien no tiene noticias desde 1938.³ A partir de ese momento, se reinicia un diálogo epistolar de “sobrevivientes”, cuyo fin coincidirá con la muerte del profesor alemán, en 1969. Especialmente los primeros años, son el testimonio de un conjunto de inquietudes comunes –la pregunta por el futuro de Alemania y de Europa, así como por las tareas y los imperativos de la filosofía en un mundo pos-totalitario–, en cuyo horizonte Jaspers desarrolla el proyecto de “conversación” –*hablar de verdad unos con otros*, al decir del autor– que anima su producción desde la escritura del texto de 1945, *Die Schuldfrage*. A este proyecto, se refiere en el Prólogo de ese libro del siguiente modo:

² Arendt, H., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” (1964), en Arendt, H., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu leben und Werk*, München, Piper, 1996, p. 71 [Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en Arendt, H., *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 39; en adelante EC]. Para las obras citadas de Arendt y Jaspers, incorporamos entre paréntesis la edición y paginación en español disponible.

³ Jaspers a Arendt, Carta N° 30 (28 de octubre de 1945), *Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 21-22. En adelante, AJC. Para la reconstrucción de este encuentro, cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993, Cap. 6, “Los Europeos”, pp. 277- 290.

Los alemanes tenemos que encontrar juntos el camino en lo espiritual. Aún no disponemos de un suelo común. Lo que les presento se ha desarrollado en el diálogo que todos nosotros, cada uno en su círculo, realizamos. Cada cual tiene que vérselas a su modo con los pensamientos que expongo, no los tiene que aceptar sin más como válidos, sino tomarlos en consideración, pero tampoco contradecirlos sin más, más bien ponerlos a prueba, representárselos y verificarlos. Queremos aprender a hablar unos con otros. Eso significa que queremos no sólo repetir nuestra opinión, sino oír lo que el otro piensa. Queremos no sólo afirmar, sino reflexionar en conjunto, oír razones, estar preparados para alcanzar una nueva concepción. Queremos colocarnos interiormente y a modo de prueba en el punto de vista del otro. Sí, queremos buscar precisamente lo que nos contradice. La aprehensión de lo común en lo contradictorio es más importante que la apresurada fijación de puntos de vista excluyentes con los que la conversación se acaba por inútil.⁴

En este trabajo nos proponemos recorrer dos instancias y registros retóricos diferentes, que son testimonio de las tensiones que Arendt mantiene respecto de este proyecto (en otro trabajo, se debe mostrar cómo esta tensión es muy productiva para el pensamiento político arendtiano de los años cincuenta, el que recoge la articulación entre razón y comunicación, pero cuestiona su no querida pertenencia al paradigma filosófico político del “platonismo”).

Así, si bien la lectura arendtiana “pública” sobre Jaspers –tal como se realiza en el artículo de 1946, “What is Existential Philosophy?”, así como en 1947, en la *Laudatio* que se convierte en la introducción al primer texto arendtiano publicado en Alemania luego del exilio⁵ tiende a establecer una interpretación elogiosa de su

⁴ Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, München, Serie Piper, 1987, pp. 7-8 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 43-44].

⁵ El primer texto publicado en Alemania luego del exilio es: Arendt, H., *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Scheider, 1948. No es casual que Arendt “retorne” a Alemania con seis ensayos que hablan sobre la “cuestión judía”, la modernidad, y el totalitarismo. Tampoco es casual que el texto que abre estos ensayos sea un elogio a Jaspers, quien de alguna manera, al invitar a un diálogo de sobrevivientes, brinda el espacio filosófico para esta vuelta: “Ninguno de los ensayos que siguen se ha escrito –así lo espero– sin conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo y sin conciencia del destino judío en nuestro siglo. Pero creo y confío en que no me he situado en ninguno de ellos sobre el suelo de estos hechos; en ninguno he aceptado como necesario y como indestructible el mundo creado por estos hechos. Esta libertad de juicio querida como tal y este distanciamiento consciente de todos los fanatismos, por atractivos que puedan ser y por temible que sea también el aislamiento, en todos los sentidos, que me amenazaba como consecuencia de mi actitud, nunca me habrían sido posibles sin su filosofía y sin el hecho de su exis-

maestro, el epistolario da cuenta de algunas dudas que inquietan a la pensadora, especialmente dos: la pervivencia de cierto nacionalismo de cuño pre-bélico sobre el que ya han discutido en 1932,⁶ y las dificultades para pensar en el propio concepto de “comunicación” como categoría “política”. Es especialmente sobre este último aspecto que comienza a aparecer una inquietud más general que va desde la pregunta por el sentido, alcances y límites del proyecto filosófico jaspersiano –en cuyo centro se encuentra el individuo reflexivo en comunicación con otros individuos a cuya reflexividad moral apela– a la pregunta por el sentido, alcances y límites del “humanismo”, para concluir en la necesidad de una profunda revisión de la relación de la filosofía con la política, de la que el mismo Jaspers es aún deudor.

I. Filosofía y comunicación en el horizonte del “diluvio”

Aislado y sacudido aun por doce años de gobierno nazi (bajo el cual constituyó un ejemplo de independencia política e intelectual, primero al ser separado de la administración de la Universidad, después de su cátedra, y finalmente, en 1938, al prohibírsele publicar), Jaspers sostiene la necesidad de pensar en el significado del totalitarismo para la civilización occidental, si bien disiente respecto del énfasis en la fatalidad que suele acompañarlo. Así, para el autor, el presente de postguerra representa un espacio vacío entre un “ya no”

tencia; y ambas se me hicieron mucho más nítidas de lo que eran antes, en estos largos años en que las furiosas circunstancias me alejaron completamente de usted”. Arendt, H., “Dedication to Karl Jaspers” (1948), en Arendt, H., *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2005, p. 213, en adelante *EU* [Arendt, H., “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *EC*, *op. cit.*, p. 262]. Además de la dedicatoria, el libro contiene los siguientes artículos: “Über den Imperialismus”, “Organisierte Schuld”, “Was ist Existenz Philosophie?”, “Die Verborgene Tradition”, “Stefan Zweig; Juden in der Welt von gestern”, y “Franz Kafka”. Todos estos textos fueron publicados con anterioridad en revistas americanas, y constituyeron las contribuciones de la autora a la revista *Die Wandlung: Eine Monatsschrift*, que codirigen K. Jaspers, D. Sternberger, W. Krauss y A. Weber en Heidelberg entre 1945-49. Para la historia de esta revista, que nace y se desarrolla con la pretensión de no ser alemana, sino “europea” (en la que participarán, entre otros, B. Brecht, T. Mann, M. Buber, T. S. Eliot, J. P. Sartre y A. Camus), cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 281-283.

⁶ Cf. Arendt a Jaspers, Carta N° 22 (1° de enero de 1933), *AJC*, *op. cit.*, p. 16 y ss.

y un “todavía no”, al decir de Arendt,⁷ que encierra la posibilidad de un nuevo comienzo, tímidamente explicitado en una “opinión pública” diferente y todavía oculta que se desarrolla “bajo condiciones del diluvio”, esto es, en un espacio “más allá” del abismo abierto por los campos, según la interpretación realizada por Arendt en la *Laudatio* a Jaspers de 1947:

[...] el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse obstinadamente a sus propios pasados nacionales –pasados que no explican nada, pues Auschwitz es tan poco explicable a partir de la historia alemana como de la historia judía–; y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargar sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de

⁷ Arendt utiliza por primera vez esta distinción en su análisis de la obra de su amigo Hermann Broch, *Der Tod des Vergil* para describir la percepción del tiempo generada por la interrupción absoluta de la continuidad histórica y el silencio de la tradición –que se muestra impotente para brindar herramientas de comprensión para tender puentes entre el pasado y el futuro– a partir de la Primera Guerra. Lo que así se conforma es un “espacio vacío” (en el que también se mueve el Virgilio-Broch arendtiano) que se abre entre el “Ya no” y el “Todavía no” de la Historia. Cf. Arendt, H., “No Longer and Not Yet” (1946), *EU, op. cit.*, pp. 158-162 [Arendt, H., “Ya no, todavía no”, *EC, op. cit.*, pp. 197-202]. Ya desde esta referencia temprana, la distinción conserva el doble significado de ruptura en el tiempo, y de oportunidad para un nuevo inicio. Posteriormente, designará el horizonte fundamental de la temporalidad de lo político como tal: “entre” el pasado y el futuro. Efectivamente, en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro* el tiempo de lo político se piensa a partir de la figuración de una “brecha” en la que aparece “él”, quien define su espacialidad y su reflexión (su “diagonal”) por medio de su “lucha” con las fuerzas del pasado y del futuro, según la utilización del breve relato de Kafka “Él”, que se desarrolla en *La muralla China*. Cf. Arendt, H., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961, p. 7 y ss. [Arendt, H., *Entre El Pasado y El Futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 13 y ss.]. Como veremos, Arendt considera que la filosofía de Jaspers intenta moverse en ese espacio vacilante, y por ello es “verdaderamente contemporánea”. No es casual que la frase con la que comienza *The Origins* sea tomada de la *Philosophische Logik* (1932) de Jaspers: “No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”. Sobre este epigrafe Arendt le escribe a Jaspers: “Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella”, Arendt a Jaspers, Carta N° 103 (11 de julio de 1950), *AJC, op. cit.*, p. 153.

aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible. “Vivimos –tal como usted dijo en Ginebra– como si estuviéramos llamando a puertas que permanecen cerradas. Quizá hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”.⁸

Según esta doble referencia –a un diálogo entre individuos que conformarían un espacio público oculto, con la esperanza en un nuevo mundo–, debería entenderse el otro gran vector del proyecto jaspersiano, a partir de 1945: la idea de que es necesario “popularizar la filosofía”. Así, poco después de reiniciada su correspondencia, en 1945, Arendt y Jaspers se convierten en colaboradores editoriales, bajo la común creencia de que, en palabras del segundo, la filosofía “debería volverse concreta y práctica, sin olvidar por ello su origen”.⁹

Son los fundamentos filosóficos de este proyecto –que Arendt reconduce al origen del pensamiento filosófico de Jaspers en 1932–,¹⁰

⁸ Arendt, H., “Dedication to Karl Jaspers”, *EU, op. cit.*, p. 215-216 [Arendt, H., “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *EC, op. cit.*, p. 264-265]. Arendt se refiere a Ginebra pues allí se desarrolla un encuentro de gran impacto para el filósofo de Heidelberg, como testimonian sus cartas. Efectivamente, Jaspers queda impresionado por el “espíritu europeo” que reina en los primeros *Recontres Internationales* celebrados en Ginebra en septiembre de 1946, donde conoce a M. Merleau Ponty, Lucien Goldmann, Jean Wahl, Albert Camus. Como testimonia el epistolario, este encuentro le infunde la “esperanza en una nueva Europa”, que luego va desapareciendo. Cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946), *AJC, op. cit.*, pp. 56-59; y Arendt a Jaspers, Carta N° 47 (11 de noviembre de 1946), *AJC, op. cit.*, pp. 64-66. En el contexto de esta carta, Arendt valora especialmente a Camus, en el que ve la posibilidad del surgimiento de un “hombre europeo sin nacionalismo”, por contraposición a Sartre, en el que percibe un marcado chauvinismo francés.

⁹ Sobre la colaboración editorial, además de la participación de Arendt en *Die Wandlung*, la autora es una de las principales responsables de la difusión de la obra de Jaspers en Norteamérica. Además, ella misma se propone dar a conocer la filosofía continental, en textos como “What is Existential Philosophy?”. A pesar del primer entusiasmo de Jaspers, la *Correspondencia* también testimonia sus dudas sobre este proyecto de ampliación de la filosofía: “Me digo a mí mismo: así sea, lo que uno pueda hacer siempre será mejor que nada. Las masas tienen que resultarme menos perturbadoras; no obstante, todo lo que nos es esencial se origina solamente en individuos y en pequeños grupos. El caos aumenta”. Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 58. De cualquier manera Jaspers insistirá toda su vida con esta idea, como testimonian sus libros, escritos en un lenguaje en muchos casos poco especializado, que busca conquistar la atención del gran público.

¹⁰ Si bien Arendt no suele citar los textos específicos de Jaspers en los que se apoya, es posible afirmar que la base de sus comentarios es el gran texto en tres volúmenes de Jaspers, *Philosophie*, publicado en Alemania en 1932. Como señala su biógrafa, Arendt no sólo tiene el privilegio de asistir al período de formación de *Sein und Zeit*, sino también a aquel en el que Jaspers se desplaza de la Psicología a la Filosofía, período que abarca desde la publicación de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) hasta la obra

los que se propone descifrar y valorar, en un tono más bien abstracto en “What is Existencial Philosophy?”. No deja de ser significativo que el elogio de la figura y de la filosofía de Jaspers se realicen, desde el inicio, por medio de una contraposición irónica entre la “inactualidad” de la filosofía heideggeriana, y la contemporaneidad de la filosofía del pensador de Heidelberg, que Arendt asocia con la apertura y la disposición al diálogo de su método de reflexión:

“Contemporánea” no quiere decir aquí solamente que ofrezca puntos de apoyo inmediatos al pensar filosófico actual. Naturalmente que también en Heidegger se encuentran, en cierto sentido, tales puntos de apoyo; pero estos últimos tienen la peculiaridad de que o son sólo puntos de apoyo de orden polémico, o bien sólo pueden llevar a una radicalización del proyecto heideggeriano –como es el caso de la filosofía francesa actual. En otras palabras, o Heidegger ha dicho ya su última palabra acerca de la situación de la filosofía actual, o tendrá que romper con su propia filosofía. Jaspers, en cambio, participa de la filosofía actual sin necesidad de una tal ruptura, y contribuirá a su ulterior desarrollo y se implicará de manera decisiva en su discusión.¹¹

La reflexión de Jaspers ofrece un modo peculiar de participación en “las filosofías de la ruptura con la filosofía tradicional” –las filosofías del “fin de la tradición”–, cuya excepcionalidad estaría dada por la importancia del concepto de *comunicación*, tanto para la definición de la “existencia” –el ser del hombre en un sentido inequívoco–, como para la reflexión sobre la labor de la filosofía en tanto “clarificación existencial”.¹² Respecto de esta última, Jaspers entien-

del año 1932, cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 98-104. Efectivamente, en la famosa carta del año 1945 en la que se produce el reencuentro epistolar, la autora señala que ha releído su *Philosophie*, con ocasión de la lectura de algunos artículos de “intervención” de Jaspers publicados en revistas norteamericanas, en los que ha visto con alegría el trazo de esta obra, así como al antiguo maestro, Arendt a Jaspers, Carta N° 31 (18 de noviembre de 1945), *AJC, op. cit.*, p. 23. El otro libro de Jaspers que Arendt considera como representativo de su pensamiento es la *Einführung in die Philosophie*, que se publica en Alemania en 1949, y que es el producto de una serie de doce radio-conferencias. Este texto breve, escrito con la misma voluntad de claridad que lo caracteriza, es una buena indicación de las bases filosóficas que están especialmente en el texto *Die Schuldfrage*. Además, será muy importante para los primeros cursos que da H. Blücher en el Bard College, en 1952, en los que la figura socrática es fundamental, cf. H. Blücher a K. Jaspers, Carta N° 132 (5 de agosto de 1952), *AJC, op. cit.*, pp. 189-190.

¹¹ Arendt, H., “What is Existencial Philosophy?”, *EU, op. cit.*, p. 182 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC, op. cit.*, p. 225].

¹² Para las implicaciones existenciales del concepto de comunicación, y su relación con la

de su propia ruptura con la tradición a partir de un primer desplazamiento de herencia nietzscheana: es necesario considerar a todos los sistemas filosóficos –que pretenden haber captado el sentido del ser por medio de doctrinas articuladas acerca del todo–, como edificios mitologizantes que brindan “protección” ante las verdaderas preguntas de la existencia, logrando, por medio de una suspensión de las vivencias de las “situaciones límite”, una paz completamente a-filosófica.¹³

La “salida” de Jaspers no consiste en la “superación de la metafísica” así entendida, sino más bien en su relativización, con vistas a la “comunicación”:

[...] partiendo de las situaciones límite [...] este filosofar no quiere enseñar nada, sino que consiste en una “prolongada conmoción y un apelar a la propia fuerza vital de uno mismo y de los otros”. De este modo Jaspers se incluye en la revuelta contra la filosofía que está a la base de la filosofía más reciente. Trata de disolver la filosofía en filosofías y de encontrar los caminos en que los “resultados” filosóficos puedan comunicarse de un modo que los prive de su carácter de ser resultados.¹⁴

El problema de la comunicación, en este contexto, se convierte no sólo en el de los modos de “transmisión” de la filosofía, sino también en el de la pregunta por las condiciones de un “filosofar en común, en el cual no se trata de alcanzar resultados sino de iluminar la existencia”. Refiriéndose precisamente a estas condiciones, Hannah Arendt establece el filón socrático del pensamiento de Jaspers, filón que será tan determinante para su lectura de la tradición filosófi-

filosofía, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzerhellung*, Berlín, Springer Verlag, 1956, Cap. 3: “Kommunikation”, pp. 50-117 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, Cap. 3 “Comunicación”, pp. 449-521].

¹³ Sobre la diferencia entre filosofía y sistema, cf. Jaspers, K., *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlín, Springer Verlag, 1956, Cap. 6: “Philosophie und System”, pp. 271-280 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, Cap. 6 “Filosofía y Sistema”, pp. 310-319]. Para un desarrollo de la fundamental categoría jaspersiana de “situación límite”, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzerhellung*, op. cit., Sección III, “Existenz als Unbedingtheit in Situation, Bewußtsein und Handlung”, pp. 201-335 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, op. cit., Sección III “«Existencia» como incondicionalidad en la situación, la conciencia y la acción”, pp. 64-208].

¹⁴ Arendt, H., “What is Existential Philosophy?”, *EU*, op. cit., pp. 182-183 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*, op. cit., p. 226]. Cf. Jaspers, K., *Philosophie. I. Einleitung in die Philosophie*, op. cit., pp. 1-58 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Introducción en la Filosofía*, op. cit., pp. 1-71].

co-política platónica y de la anomalía de Sócrates, durante principios de los cincuenta:

La afinidad de este planteamiento metódico con la mayéutica socrática es evidente; la única variación es que lo que en Sócrates se llama *mayéutica* pasa en Jaspers a ser *apelación*. Tampoco este desplazamiento de énfasis es casual. Jaspers procede, en efecto, con el método socrático, pero de tal modo que lo priva de su carácter pedagógico. Como en Sócrates, tampoco en Jaspers existe *el* filósofo, el filósofo que lleva ante los demás hombres una existencia señalada (como es el caso desde Aristóteles). En él no queda siquiera la prioridad filosófica del que pregunta; pues en la comunicación el filósofo se mueve por principio entre iguales, a los que apela igual que ellos apelan a él. Con ello la filosofía sale por principio del dominio de las ciencias y los saberes especializados, y el filósofo se desposee por principio de toda prerrogativa de cualquier orden que sea.¹⁵

Si la igualdad radical, de indudable raigambre kantiana, es la condición trascendental de la apelación jaspersiana a la comunicación entre los hombres –la cual supone una “razón que nos es común a todos” que garantiza cierta universalidad–, tanto los modos de la comunicación como sus “contenidos” y “resultados” dependen de la articulación entre razón, comunicación y existencia como forma de la libertad *humana*.¹⁶ Efectivamente, la existencia no es *ninguna forma de ser, sino una forma de la libertad humana*, que se vivencia a partir de la experiencia común –nacida del propio diálogo con nosotros mismos y con los otros– sobre los límites de la razón respecto de la voluntad de “conocer y hacer al ser”, o sea, de “ser Dios”. Así, la filosofía de la existencia jaspersiana aparece como aquella que

¹⁵ La “metafísica”, en el horizonte de esta apelación, es trabajada a partir de una exposición “siempre experimental” –como juego serio– que tiene como objeto “poder atraer a los hombres a que colaboren, o sea, a que co-filosofen”. Arendt, H., “What is Existential Philosophy?”, *EU*, *op. cit.*, p. 183 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*, *op. cit.*, p. 226]. Cf. Jaspers, K., *Philosophie. Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, pp. 1-58 [Jaspers, K., *Filosofía. Introducción en la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 1-71]; Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzhellung*, *op. cit.*, Cap. 6, “Daseinsform der Philosophie”, pp. 263-291; Cap. 7 “Philosophie im Sichunterscheiden”, pp. 292-340 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, *op. cit.*, Cap. 6 “La forma de la existencia empírica de la filosofía”, pp. 299-331; Cap. 7 “La filosofía en sus diferenciaciones”, pp. 333-385].

¹⁶ Para un desarrollo del concepto de “libertad existencial”, y de su relación con la comunicación, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II*, *op. cit.*, Cap. 1 “Existenz. Weltsein und Existenz”, pp. 1-23 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, *op. cit.*, Cap. 1. “Existencia empírica en el mundo y «existencia»”, pp. 395-415]; y Sección II, “Selbstsein als Freiheit”, pp. 149-200 [*Ibid.*, Sección II, “Ser-sí-mismo como Libertad”, pp. 1-59].

es capaz de pensar a Kant hasta el final, sin ir por detrás de él, a través de la articulación entre la finitud constitutiva de una razón que “nos es común a todos” y la posibilidad de una libertad *humana* ligada a la comunicación sin término entre los hombres.

De acuerdo con esto, la necesaria y siempre paradójica realización de lo universal en el seno de lo individual, que según la autora, define el problema general de la Filosofía de la existencia –una filosofía que asume su “contemporaneidad” al moverse explícitamente en un terreno secular y “post-metafísico”–, conquista con Jaspers un horizonte de reflexión en el que se reconoce un valor existencial positivo al hecho de que “no el hombre sino los hombres habiten la tierra”, según palabras acuñadas por la autora a comienzos de la década de los cincuenta, entendiéndolo que la existencia no es posible sin comunicación, sin esa apelación.

La lectura arendtiana de Jaspers, concluye con un tema que también aparece frecuentemente en sus cartas, y que es central para entender el proyecto filosófico político jaspersiano, así como las razones de la distancia de Arendt. Nos referimos a la identificación entre la comunicación filosófica y el “verdadero estar juntos de los hombres”:

(...) en la filosofía de Jaspers la comunicación constituye el centro existencial y se identifica de hecho con la verdad. La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de “comunicación ilimitada”, lo que implica la fe en la comprensibilidad de todas las verdades, además de buena voluntad para revelar y para escuchar como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos los hombres.¹⁷

Así, como se revela en el epistolario, Jaspers parece confiar en que esta equiparación puede ser la base filosófica para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, generando determinados acuerdos básicos. En estos términos, “lo verdadero” podría representar, como indica en 1945 resumiendo a Arendt el objetivo principal de *Von der Wahrheit*, uno de sus textos más queridos, “algo de la cualidad que puede unir a la gente sin compromisos (compromisos que usted ve en todos lados, con el mismo horror que yo)”.¹⁸

¹⁷ Arendt, H., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*, *op. cit.*, p. 441 [Arendt, H., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*, *op. cit.*, pp. 532-533].

¹⁸ Jaspers a Arendt, Carta N° 32 (2 de diciembre de 1945), *AJC*, *op. cit.*, p. 25.

Lo que dibujará a partir de aquí, a través de las dudas de Arendt, no es el cuestionamiento sin más de la articulación entre “filosofía” y “comunicación”, sino la necesidad de realizar un rodeo fundamental, que haga visibles los problemas del humanismo jaspersiano. Si bien no encontramos utilizada en este texto, con fines analíticos, la categoría de “filosofía política” advertimos aquí un interesante hilo invisible, que conecta el debate sobre la fundación de las repúblicas pos-totalitarias, con la urgencia de revisar las condiciones mismas del discurso filosófico.

II. Fin de la Tradición, la filosofía política pos-totalitaria y las variantes del “humanismo”

El problema de identificar las bases para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, es el centro de una profunda conversación entre Jaspers y Arendt, y más generalmente, de todo el ámbito intelectual europeo de postguerra. Será con ocasión de este tema que la antigua alumna establecerá una amistosa distancia con Jaspers, en la que asoma un desacuerdo revelador respecto de las potencialidades teóricas y prácticas del “humanismo europeo”, en un sentido amplio, para hacer frente a lo sucedido.

Con el tono punzante de su prosa, se refiere a su malestar con aquél, en una serie de apuntes para la redacción de *Eichmann en Jerusalén*, muchos años después:

El humanismo europeo, lejos de ser la fuente del nazismo, estaba tan mal preparado para esta o cualquier otra forma de totalitarismo, que al tratar de entenderlo y situarlo, no podemos apoyarnos en su lenguaje conceptual o en sus metáforas tradicionales [...]; esta situación, sin embargo, contiene una amenaza para el humanismo en todas sus formas: corre el riesgo de convertirse en *irrelevante*.¹⁹

Así, por un lado, y esto es innegable, Arendt se preocupa –al igual que Jaspers– por la falta de lucidez de las tendencias filosóficas anti-liberales, antihumanistas, antiburguesas, de ciertas filosofías de la

¹⁹ H. Arendt, fotocopias de notas inéditas para una conferencia sobre *Eichmann en Jerusalén*, Library of Congress, citado por Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 289.

ruptura desarrollas en el caldo de cultivo de la primera postguerra, en la medida en que se trata en general de posturas estetizantes sin imaginación política respecto del “anti humanismo” implicado en el nazismo y el stalinismo (lo que también revelaría una mala lectura de determinadas tendencias del desarrollo político moderno).²⁰ Por otro lado, no obstante, la pensadora judío-alemana mostrará su inquietud frente a ciertos desarrollos pos-totalitarios del humanismo (tanto en su vertiente católica, clásica, y normativa-ilustrada *tout court*).²¹ Un primer movimiento consiste en mostrar su “impotencia” teórica ante la realidad política del nazismo; sin embargo, ello la conduce a establecer –progresivamente, entre fines de los años cuarenta y principios de los años cincuenta– las razones de esta impotencia en una interpretación filosófica fundamental centrada en “el hombre” –y no en “los hombres”– cuya “historia” intentará circunscribir en su alcance y sentidos en toda la década del cincuenta.

En este trabajo no avanzamos en este interesante desarrollo, sino que más bien nos concentramos en el modo en que esta necesidad de una revisión del “humanismo” se va configurando en sus trazos generales en el intercambio epistolar que mantiene Arendt con Jaspers, sobre el problema de la “culpa alemana”, sobre el rol de la filosofía en la Alemania pos-totalitaria, y sobre la herencia “humanista” para la política europea.

Publicado en 1945, en un presente marcado por la necesidad de pensar el “después” del nazismo, su significado para la filosofía y para la política Europea, *Die Schuldfrage* constituirá un texto de cabecera de la “reconstrucción alemana”. Efectivamente, su núcleo íntimo es aportar claridad, por medio un trabajo conceptual con los diversos significados del concepto de “culpa”, orientado al propósito de generar una “reconstitución interna”²² del “alma alemana”. El punto nodal de esta reconstitución “interna” no residiría en ninguna esencia colectiva, sino más bien en el “individuo”, al cual se realiza la única exigencia filosófica de un “trato interior consigo

²⁰ Cf. esp. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, III, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951, cap. 10.

²¹ En este horizonte es clave el texto ya mencionado, “La preocupación...” donde se aclara su perspectiva sobre el neotomismo de E. Gilson, así como sobre las diferentes propuestas de revisión de la Filosofía Política clásica, como las de E. Voegelin y L. Strauss.

²² Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, op. cit., p. 71 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, op. cit., p. 114].

mismo”. Es precisamente en referencia a un espacio interior que debería ser “reparado” –por medio de una asunción reflexiva e individual de la culpa que Jaspers llama la “conciencia de la culpa”–, que puede entenderse la tipología de la culpa ofrecida por el autor, así como el objetivo último de su texto: “el restablecimiento de la disposición a reflexionar” y la conciencia de la libertad a ella ligada.

Efectivamente, Jaspers distingue allí cuatro conceptos de culpa: criminal, moral, política, y una cuarta denominada “metafísica”.²³ Según nuestra perspectiva, el objetivo de Jaspers es reconducir el problema de la culpa al problema de la responsabilidad personal (especialmente en el caso de las tres últimas categorías), lo cual quiere decir, al tribunal de la conciencia individual. La idea de fondo, que discute con Arendt en numerosas cartas, es que el “problema alemán” no es el de la responsabilidad criminal de “unos pocos” –los verdaderos asesinos imputables penalmente, los líderes–,²⁴ sino de una mayoría de la ciudadanía, que es política y metafísicamente responsable por haber “tolerado” lo sucedido, y de un cuerpo de funcionarios políticos que es moralmente responsable por haber asesinado bajo la justificación del “cumplimiento de órdenes”. La tarea consiste en generar esa responsabilidad por medio de una asunción personal y reflexiva de la culpa –no acusatoria– tal como se ve en las relaciones entre estas categorías. Por responsabilidad política, Jaspers entiende aquella ligada a “la acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un Estado, por mor de las cuales tengo yo que sufrir las consecuencias de las acciones de ese Estado [...]; cada persona es co-responsable de cómo sea gobernada”.²⁵ Si bien esta categoría es la que más se acerca a la idea de “culpabilidad colectiva”, gran parte del esfuerzo jaspersiano reside en mostrar la corresponsabilidad individual en la vida política de un Estado,²⁶ creando las condicio-

²³ *Ibid.*, pp. 17-18 [*Ibid.*, pp. 53-54].

²⁴ Incluso Jaspers señala que no es factible esperar el arrepentimiento, ni necesario en términos del castigo penal.

²⁵ *Ibid.*, p. 17 [*Ibid.*, p. 53].

²⁶ Tal como indica Garzón Valdez en la excelente introducción a la obra de Jaspers: “Si la culpa moral y la culpa penal dan origen a responsabilidades individuales imputables directamente al autor de acciones u omisiones que violan reglas morales o jurídicas, la culpa política se basa en «contextos de situaciones políticas que, por así decirlo, tienen carácter moral porque co-determinan la moral del individuo». En la medida en que el individuo promueve o tolera una «atmósfera de sometimiento» colectivo a un dictador, incurre en la culpa política. Ella es de naturaleza especial pues hasta puede transmi-

nes subjetivas para aceptar las consecuencias del régimen de privaciones que debe sufrir Alemania con motivo de las “reparaciones” a que es condenada por los aliados –aceptar y elegir la impotencia como justa.

Por otra parte, es precisamente el problema de la responsabilidad personal de los miembros de la burocracia y del ejército alemán –el tristemente famoso tema de la “obediencia debida”–, lo que subyace a la tematización de la “culpa moral”. El corazón de la inquietud de Jaspers está en la dimensión personal –moral– de la obediencia política a órdenes criminales: “siempre que realizo acciones como individuo tengo, sin embargo, responsabilidad moral, la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de la «obediencia debida»”.²⁷

No obstante este énfasis en la necesidad de establecer una relación moral con nosotros mismos y con los otros en base a la igual disposición a reflexionar, la apuesta última del texto, que causará más problemas a Hannah Arendt, es que la fundamentación última de esta actitud hacia nosotros mismos y hacia los otros, reside en la conciencia de una demanda “incondicional”, ligada a la “culpa metafísica”. Esta última categoría, para Jaspers, es un concepto límite: aludiría a una “solidaridad entre los hombres” que va incluso más allá de la moral (la cual tiene aún como presupuesto la supervivencia de la propia vida). Según esta solidaridad, se monta la exigencia de que “cada uno es responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento”.²⁸ La reconducción al problema personal se hace visible en la “experiencia límite” que subyace al concepto de culpa metafísica: la experiencia de la validez absoluta de las normas morales, de su incondicionalidad, junto con la del fracaso de su cumplimiento en el individuo (fracaso ligado a la condición humana como tal), cuando la demanda de incondicionalidad respecto a la vida de los más cercanos no puede extenderse a la vida de *todos* los hombres.

tirse de generación en generación”, Garzón Valdez, E., “Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en Jaspers, K., *El problema de la culpa*; op. cit., pp. 37-38.

²⁷ *Ibíd.*, p. 17 [*Ibíd.*, p. 53].

²⁸ *Ibíd.*, pp. 17-18 [*Ibíd.*, p. 54].

Jaspers no sólo distingue los centros de imputación de la responsabilidad, sino también las instancias orientadas a establecer esa imputación, los “jueces”. Por un lado, reconoce la “validez” de los tribunales judiciales –tanto de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad criminal por medio de un proceso formal que “establece fielmente los hechos y aplica después las leyes que les corresponden”, como de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad política–, dado que si bien ambos son tribunales de los vencedores, su validez sólo puede sustentarse en el modo en que transforman la fuerza en derecho por medio del “reconocimiento de normas que se acomodan bajo las denominaciones de derecho natural y derecho internacional público”.²⁹ Por otro lado, sin embargo, Jaspers parece estar interesado en la validez de la “instancia de la propia conciencia”, en su radicación fundamental en la experiencia de la “incondicionalidad”. Así, el diálogo interno ante sí mismo o la comunicación con el amigo “que me quiere y está interesado en mi alma” –en el caso de la culpa moral–, adquiere su sentido último en el terreno de una experiencia radical y transformadora ante Dios –como en el caso de la culpa metafísica–, en la que la conciencia aparece como el lugar mismo de la restauración del alma de cada alemán, y de modo indirecto, como la base de la nueva república alemana:

Aquí reside la alternativa para nosotros alemanes: o bien la asunción de la culpa, que no interesa al resto del mundo, pero que habla desde nuestra conciencia, se convierte en un rasgo fundamental de nuestra autoconciencia alemana –con lo que nuestra alma se pone en el camino de la transformación–; o bien caemos en la mediocridad del mero vivir indiferentemente, con lo que ya no despertaría en nuestro medio ningún impulso originario, ya no se nos manifestaría nunca más lo que es propiamente ser, ya no escucharíamos el sentido trascendental de nuestros tan excelsos arte, música y filosofía. Sin seguir el camino de una purificación que tenga lugar a partir de la conciencia de culpa, los alemanes no pueden realizar verdad alguna.³⁰

Dos cuestiones más cabe señalar a partir de esta cita. La primera está vinculada con las relaciones entre filosofía y política. Si bien Jaspers reconoce que ha habido intelectuales comprometidos con el nazismo, ello no habla mal de la filosofía sino de determinados in-

²⁹ *Ibíd.*, p. 17 [*Ibíd.*, p. 53].

³⁰ *Ibíd.*, p. 80 [*Ibíd.*, p. 123].

dividuos y de muy particulares tradiciones, especialmente desarrolladas en la universidad alemana, en el ejército y en la burocracia. La filosofía como tal representa, para Jaspers, la razón en su sentido más elevado, esto es la razón liberada de toda “auto-culpable minoría de edad”, siendo por ello anti-autoritaria *a priori*. En este marco, la idea de una “extensión de la filosofía” debe entenderse como el paso necesario para una “reparación interna” de un pueblo con una tradición política ligada a la virtud de la “obediencia”, o a la obediencia como virtud.³¹ No es la filosofía, sino más bien esa tradición política alemana, la que se encuentra en el núcleo de la polémica de Jaspers, como se reconoce en la siguiente cita:

todos nosotros hemos sido educados en Alemania durante largo tiempo para la obediencia, para el respeto del orden dinástico, para la indiferencia y la irresponsabilidad ante la realidad política –y algo de ello hay en nuestro interior, aun cuando nos opongamos a esas actitudes.³²

La insistencia en la “comunicación”, como elemento central de este proyecto de extensión de la libertad filosófica, debe entenderse, según todo lo que hemos desarrollado, como una preparación indispensable para la libertad política. En este marco, más que una filosofía política lo que encontramos en Jaspers es la idea de la filosofía como tal, en tanto necesaria propedéutica para la re-fundación “espiritual” y “moral” –una ética racional– de una república pos-totalitaria.

La segunda de las cuestiones que queremos señalar está vinculada con la relación entre cultura y política, que puede pensarse a partir de la insistencia jaspersiana en desmarcar lo mejor de la tradición cultural alemana –su carácter creador, su “impulso originario”– del nazismo. En este marco, la filosofía no sólo aparece como una propedéutica para la política, sino también como una guía para

³¹ Cabe reconocer que Jaspers no aísla a Alemania de ciertas tendencias de la “modernidad”, pero señala su particular virulencia en este país: “En Alemania se desencadenó aquella crisis del espíritu, de la fe, que se encontraba en curso en todo el mundo occidental. Esto no aminora la culpa, pues fue aquí, en Alemania, y no en otro lugar donde se desencadenó la crisis. Pero libera de un aislamiento absoluto. Resulta instructivo para los demás. Interesa a todo el mundo [...]. En un proceso que ha afectado al mundo entero Alemania ha danzado dando vueltas en una excentricidad vertiginosa hasta caer en el abismo”, *Ibid.*, pp. 60-61 [*Ibid.*, p. 103]. En este texto el elemento diferencial alemán es una cultura política ligada al culto a la obediencia, a la identificación entre ejército y Estado, etc., que definen una “interna falta de libertad política”.

³² *Ibid.*, p. 52 [*Ibid.*, p. 93].

pensar el encuentro de la “cultura alemana”, con una cultura política democrática. Cabe recordar aquí la discusión que ambos mantienen casi veinte años antes, con motivo del libro de Jaspers sobre Weber, para pensar qué es lo que el pensador entiende como las fuerzas más poderosas de la cultura alemana.³³ Si durante los años treinta, preso de un compartido nacionalismo que prima en la República de Weimar, Jaspers cree que el destino político de Alemania es indisociable de aquel definido por un humanismo ilustrado de filiación kantiana –una “racionalidad y una humanidad originadas de la pasión” que serían partes de la identidad alemana–, el auge del totalitarismo no puede sino modificar esta lectura. No obstante, si bien acepta aquello que Arendt le señala alarmada desde 1932 –que no es posible identificar a “Alemania” con un proyecto político de libertad–, Jaspers seguirá considerando que existen en la cultura alemana ilustrada, aunque no exclusivamente en ella, elementos que pueden brindar herramientas para una democratización de la cultura política que ahora diagnostica como “autoritaria”.

Teniendo como trasfondo este breve *excursus*, es posible abordar las dudas arendtianas respecto del proyecto delineado en *El problema de la culpa*, como síntomas de la preeminencia *filosófica* que empieza a adquirir en su obra la dimensión política de la existencia humana –de la cual Jaspers no sería del todo consciente en su énfasis en la “conciencia de sí” lograda por la conciencia de culpa, como clave de bóveda de la fundación política–, así como de la necesidad de pensar en una redefinición del edificio categorial ético y político de la tradición humanista –de la cual el maestro alemán forma parte, aún en un marco modificado por su “crítica existencial de la metafísica”.

En primer lugar, la autora no termina de estar de acuerdo con la excesiva confianza que Jaspers deposita en la potencialidad política de la “conciencia de culpa”, esto es, en el camino sin fisuras desde una ética filosófica centrada en la reflexión, en la conciencia y en el diálogo –especialmente a partir de la asunción de una incondicionalidad ético-metafísica–, a una política democrática pos-totalitaria. En este marco, se inscribe su tibia protesta epistolar:

[...] asumir la responsabilidad tiene que consistir en algo más que la aceptación de la culpa y las consecuencias que se siguen

³³ Cf. nota N° 6.

de ello [...] deberá ser acompañada por una afirmación política positiva de intenciones dirigida a las víctimas, por ejemplo, con una renuncia constitucional al antisemitismo, estipulando que cualquier judío, no importa donde haya nacido, pueda convertirse en ciudadano de la república alemana, disfrutando de todos los derechos de ciudadanía, sólo sobre la base de su nacionalidad judía, sin cesar de ser un judío.³⁴

Junto con la demanda de “medidas positivas”, en este aspecto de las objeciones de la autora se puede vislumbrar la percepción de una excedencia de la esfera política de la existencia, respecto de las condiciones de la ética filosófica centrada modélicamente en la “relación consigo mismo”, que será tematizada de modo explícito a partir de 1953 con la recuperación de la categoría de “acción”, y con la pregunta por la relación entre el espacio de la filosofía y el mundo de la política así redefinido.

Es precisamente esta conciencia, que será tan fundamental para entender la lectura arendtiana de la ética kantiana, la que hace inteligible su objeción a la categoría más abstracta del texto de Jaspers, la idea de una “culpa metafísica”:

Lo que usted llama «culpa metafísica» envuelve no sólo lo «absoluto», donde en verdad ningún juez terrenal es reconocido en ningún sentido, sino también la solidaridad que es la base política de la República (Clemenceau: el asunto de uno es el asunto de todos).³⁵

³⁴ En esta carta Arendt resume las observaciones críticas de ella y de su marido. Como allí señala, esta primera objeción es prioritariamente de Blücher, pero ella la comparte, *cf.* Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 53. Para el intercambio del matrimonio sobre este texto, *cf.* Arendt a Blücher, 7 de noviembre de 1946, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, New York, Harcourt, 2000, pp. 84-87. *Cf.* Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 282.

³⁵ Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 54. Precisamente sobre esta cita, Arendt desarrolla en *Los Orígenes* una cierta defensa de la tradición política francesa –que sostiene una idea “política”, no “tribal”, de nación, que no obstante se resquebraja con el caso Dreyfus. Es interesante observar la discusión que Arendt mantiene con el teórico norteamericano liberal D. Riessman. Efectivamente, en una carta de 1949 éste le señala: “una cosa que me perturba un poco” es “la animosidad que parece mostrar siempre contra burgueses y liberales. ¿Acaso no fue Clemenceau un liberal?”, Riessman a Arendt, 26 de agosto de 1949, con las adiciones manuscritas de Arendt, Library of Congress, citado por Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 331. La respuesta de Arendt asocia este autor a la tradición de las aspiraciones político-revolucionarias del S. XVIII: “No”, anota en la misma carta de Riessman al lado del nombre de Clemenceau, “fue un radical”, *Ibid.* Este aspecto, además de ser central para el análisis del “republicanismo” en Arendt, es importante, pues apunta tanto a la búsqueda de una especificidad política de las categorías, como a una redefinición de los cánones tradicionales respecto de la historia de la “filosofía política” moderna.

Así, tras la defensa de la “solidaridad” como principio político, que no se deriva necesariamente de las condiciones de una ética fundada en la validez de la “instancia de la propia conciencia” cuyo arraigamiento en la experiencia de la “incondicionalidad”, genera una relación auténtica del yo consigo mismo y con todos los otros, se adelanta uno de los grandes problemas que atormentarán el pensamiento de Arendt durante toda su obra, y que estará en el corazón de su reflexión sobre Kant. ¿Cómo es posible pensar la excedencia de la política respecto de una ética fundada en la validez absoluta de la conciencia moral, sin sucumbir o dar herramientas al relativismo y al nihilismo presentes en el trasfondo y en el triunfo de la lógica totalitaria?

Sobre el modo en que haya de entenderse este triunfo de la lógica totalitaria se orienta el tercer comentario de Arendt, en el que sugiere al pensador alemán que la pregunta por la fundación de la república, así como por el lugar de la filosofía en ella, no pueden desconocer la radicalidad del colapso provocado por el totalitarismo, especialmente visible en las dificultades del entramado conceptual y normativo que sostiene a la tradición humanista occidental para “pensar” los “crímenes” del nazismo.

En este aspecto, el diálogo revela las vacilaciones de la autora respecto del problema del mal, que catalogará en *The Origins* como “radical” (*Das radikal Böse*), así como la importancia de la reflexión de Jaspers, que sólo será retomada de manera explícita cuando Arendt acuñe la idea de “banalidad del mal”, luego de su asistencia al juicio de Eichmann. Tales dudas se manifiestan en la afirmación, también presente en el libro sobre el totalitarismo, de que “nosotros no es-

Respecto del primer aspecto, cabe encontrar algunas entradas significativas en el año 1950, que son el testimonio del intento por conquistar un concepto político de “solidaridad” (muy previo a *Sobre la Revolución*, libro al que en general se apela para analizar este concepto en la obra de la autora): “En la política hay dos principios fundamentales, que sólo en una forma indirecta, muy mediada, tienen que ver con formas de Estado. Uno ha sido formulado por Clemenceau en estos términos: «el asunto de uno es el asunto de todos», o sea la injusticia que se inflige públicamente a uno sólo es asunto de todos los ciudadanos, es una injusticia pública [...] El segundo principio se formula así: donde se cepilla, caen virutas. Es exactamente el contrario del primero. Ve la vida política desde una perspectiva histórica y, por ello mismo, no es político. Introduce en política la idea del sacrificio, que es por esencia extraña a ella [...] y destruye la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc. Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana”, Arendt, H., *Denktagebuch I: 1950 Bis 1973*, München-Zürich, Piper, 2003, julio de 1950, [10], p. 12 [Arendt, H., *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol. I, Barcelona, Herder, 2006, pp. 11-12].

tamos equipados para tratar en un nivel humano, político, con una culpa que está más allá del crimen y con una inocencia que está más allá de la virtud y el vicio”.³⁶ Es el marco categorial del “humanismo” el que parece estar puesto en tela de juicio por los “crímenes” cometidos bajo el régimen nazi. Ante esto, Jaspers elabora una respuesta que adelanta en varios años algunos de los principales lineamientos y problemas que subyacen a la idea arendtiana de la “banalidad del mal”:

La culpa que está más allá de la culpabilidad criminal inevitablemente adopta un rasgo de “grandeza” –de grandeza satánica– que es, para mí, inapropiado para los nazis, como todos los discursos acerca del elemento demoníaco de Hitler y cosas así. Me parece que tenemos que ver estas cosas en su total banalidad, en su prosaica trivialidad, porque esto es realmente lo que los caracteriza. Una bacteria puede causar epidemias que se extiendan por todas las naciones, pero sigue siendo una bacteria. Yo evito cualquier invitación al mito o a la leyenda para describir el horror. Y cualquier cosa inespecífica es una invitación en ese sentido [...]. La manera en que usted lo expresa, frecuentemente adopta el *pathos* de la poesía. Y Shakespeare nunca podría haber sido capaz de dar una adecuada forma a este material –su sentido estético instintivo lo habría llevado a falsificarlo [...]. El crimen nazi es propiamente un tema para la psicología y la sociología, para la psicopatología y la jurisprudencia.³⁷

Arendt, quien comparte y compartirá su rechazo a mitologizar el horror, tal como expresa en su posterior carta, señala un punto que será motivo de numerosas reflexiones a partir de allí: si bien los crímenes del nazismo no son el producto de “demonios”, existe una diferencia esencial entre:

un hombre que decide matar a su vieja tía, y gente que sin considerar la inutilidad económica de sus acciones construye factorías para fabricar cadáveres [...] Quizás lo que está detrás de todo es sólo que los seres humanos individuales ya no matan a otros seres humanos individuales por razones humanas, y el intento organizado fue hecho para erradicar el concepto de ser humano.³⁸

³⁶ Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 54.

³⁷ Jaspers a Arendt, Carta N° 46 (19 de octubre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 62.

³⁸ Arendt a Jaspers, Carta N° 50 (17 de diciembre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 69.

La postulación de un “crimen contra el concepto de humanidad” como clave de bóveda de la política nazi, así como la incipiente idea sobre los límites de la “tradición” para hacerle frente, conduce a la autora al complejo desafío teórico de pensar su novedad. Dos líneas de reflexión, que Arendt no puede articular sino de modo aporético en *The Origins of Totalitarianism*, se abren a partir de aquí.

En primer lugar, se tratará de encontrar una perspectiva teórica que arroje alguna luz sobre la novedad del proceso de “deshumanización” acontecido bajo la lógica de los campos. En este horizonte, la autora intentará explicitar el alcance y los límites del marco filosófico-conceptual moderno, especialmente aquel provisto por la filosofía moral kantiana (tan importante para el proyecto jaspersiano), para pensar la articulación entre la “deshumanización” y el mal político totalitario, dando lugar al complejo último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo*.

En segundo lugar, se encuentra el problema de pensar esta reflexión crítica en el horizonte del problema de la fundación de las sociedades pos-totalitarias: cómo y bajo qué condiciones establecer un “principio”, sin negar el abismo de los campos, ni sucumbir “mansamente a su peso”. Por medio de esta segunda vía Arendt comienza una larga y silenciosa reflexión sobre los alcances y las limitaciones de la filosofía moral kantiana –en tanto parte de aquello que identificará con la lógica del “platonismo”– para pensar no ya la abyección, sino la dignidad de la esfera política.

Notas finales

Sólo luego de su lectura de la estética kantiana, así como de su asistencia a Jerusalén, Arendt puede hacer frente, de manera conjunta, a esta doble vía, estableciendo el alcance “político” de la ética kantiana como freno de mano de la abyección, en el horizonte filosófico más amplio de una ética política del juicio, que la recupera existencialmente del “platonismo”.

Lo que aquí aparece es la hipótesis crítica fundamental de los años cincuenta: que la filosofía no sólo ha priorizado, sino también ha absolutizado un “interés por el cuidado de sí”, cuya influencia

pervive en la filosofía moral de Kant, hipotecando la herencia socrática, que sin embargo, contiene.

Sólo a partir de esta compleja lectura la autora encontrará un registro para revisar y ampliar la filosofía moral kantiana, por medio de la estética, y así retomar su diálogo con Jaspers sobre la necesidad –que ella comparte– de restaurar la “disposición a reflexionar” como una condición necesaria, aunque no suficiente, de las repúblicas pos-totalitarias. Sin la necesaria identificación de estos límites, la propuesta jaspersiana de “reconstitución de la interioridad” por medio de la comunicación y la apelación al otro, sólo puede resultar en la afirmación de “viejas verdades”, que incluso si posibilitaron una resistencia “interior” frente al totalitarismo, no son suficientes para un nuevo inicio de la política y del pensamiento político.

Bibliografía

- Arendt, H., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu leben und Werk*, München, Piper, 1996.
- , *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961 [*Entre El Pasado y El Futuro*, Trad. A. Poljak, Barcelona, Península, 1996].
- , *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2005 [*Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Trad. A. Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005].
- , *The origins of Totalitarianism*, New York Harcourt, Brace & Co., 1951, Tomo III.
- , *Hannah Arendt - Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- , *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, New York, Harcourt, 2000.
- , *Denktagebuch I: 1950 Bis 1973*, München-Zürich, Piper, 2003 [*Diario Filosófico 1950-1973*, Trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, Vol. I].
- Garzón Valdez, E., “Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Trad. R. Gutiérrez Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998.
- Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, München, Serie Piper, 1987 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Trad. R. Gutiérrez Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998].
- , *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin, Springer Verlag, 1956 [*Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958].
- , *Philosophie. II. Existenzerhellung*, Berlin, Springer Verlag, 1956 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958].
- Young Bruehl, E. *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993.



Manuel Tizziani es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (2010) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2015), con una Tesis titulada *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Actualmente se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET con un proyecto en el que investiga la recepción de algunas de las ideas políticas y religiosas de Michel de Montaigne en la *Mémoire* de Jean Meslier, y se encuentra inscripto en el Programa Posdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es integrante de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento Ilustrado radicado en la UNL, miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual de la tolerancia¹

MANUEL TIZZIANI

RESUMEN: En un artículo al que podríamos considerar como un clásico, Filippo Mignini se preguntaba si no era posible situar a la doctrina de Spinoza más allá del horizonte histórico e intelectual delimitado por el concepto de tolerancia. Retomando esas reflexiones, el objetivo de este trabajo es el de reconsiderar los textos de Michel de Montaigne desde la perspectiva abierta por Mignini. Creemos que a partir de esa reconsideración estaremos en condiciones de señalar el carácter ambivalente de las reflexiones del ensayista sobre los conflictos teológico-políticos; carácter que lo sitúa, a la vez, *más acá y más allá del horizonte intelectual* de la tolerancia. En efecto, si bien parece posible afirmar que la posición política y pública asumida por Montaigne puede ubicarse un paso *más acá* de la abierta tolerancia, en tanto se muestra reticente a aceptar en el seno de una sociedad habituada al catolicismo las novedades de la Reforma; no obstante, la actitud privada que éste parece haber asumido, y la ética del ensayo de la alteridad que la caracteriza, tal vez puedan permitirnos ubicar al autor un paso *más allá*.

PALABRAS CLAVE: Spinoza - Montaigne - Horizonte intelectual - Tolerancia

ABSTRACT: In an article that we can consider a classic, Filippo Mignini wondered if it was possible to place the doctrine of Spinoza beyond the historical and intellectual horizon delimited by the concept of tolerance. Based on this idea, the aim of this paper is to reconsider the texts of Michel de Montaigne from the perspective opened by Mignini. We believe that from this point of view, we will be able to point out the ambivalent character of the essayist reflections on the theological-political conflicts; character that places him at the same time, *prior to* and *beyond* the intellectual horizon of tolerance. Indeed, it seems possible to say that the political and public position assumed by Montaigne can be placed one step *ahead* of the open tolerance, because he is reluctant to accept the news of Reformation in a society accustomed to Catholicism. However, the private attitude that he appears to have assumed, and the ethics of otherness that characterizes his thought, could provide enough ground to locate the author one step further of the concept of tolerance.

KEYWORDS: Spinoza - Montaigne - Intellectual horizon - Tolerance

¹ El presente trabajo es producto de la investigación que hemos llevado adelante, gracias a la financiación del CONICET, en nuestra reciente tesis doctoral en Filosofía: *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo 2015.

La tolérance se situe dans une zone frontitière et comme à la limite réciproque du sentiment et de l'attitude ou de comportement. On *se montre* tolérant; l'expression est ici bien significative; je ne sais pas si on est tolérant: je crois qu'on est en deçà ou au-delà.

GABRIEL MARCEL, *Du refus a l'invocation*.

1. Más acá y más allá de la tolerancia

En un artículo al que podríamos considerar ya como un clásico,² Filippo Mignini daba a entender –aunque bajo la prudencia del modo interrogativo– que las reflexiones de Baruch Spinoza (1632-1677) sobre los conflictos teológico-políticos ubicaban al autor *más allá* del horizonte histórico e intelectual delimitado por la noción de tolerancia, interpretada ésta como “una concesión [brindada] a otros para pensar y expresarse en materia religiosa de manera diferente y no compartida por nosotros”.³ En efecto, indica Mignini, tanto la intencionada ausencia del concepto (utilizado sólo una vez bajo la forma del sustantivo *tolerantia* en el último capítulo del *Tratado teológico-político*, y para indicar el daño que produce al Estado el que los hombres sean condenados por sus opiniones),⁴ como la clara distinción trazada entre el ámbito de la religión y aquel propio de la filosofía, sitúan a Spinoza un paso *más allá* de esa “paciente soportación” de las opiniones religiosas divergentes. Circunscrita la religión al ámbito propio de las acciones –e identificada con la caridad y la justicia–, la *libertas philosophandi* queda plenamente garantizada. De ahí que “parece posible concluir que la filosofía de Spinoza no puede ser incluida de derecho en la historia de la idea de tolerancia. Parece más bien señalar la conclusión teórica de dicha historia y, quizás, el inicio de una nueva”.⁵

² Mignini, Filippo, “Spinoza, oltre l’idea di tolleranza?” en Sina, M. (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.

³ Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?” en *NOMBRES. Revista de Filosofía*, Año IV, N° IV, 1994, p. 111.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

Un camino similar al de Mignini ha sido emprendido por otros intérpretes contemporáneos del pensamiento de Spinoza, como Alain Billecoq,⁶ Guillaume Simard Delisle⁷ o Diego Tatián, quien sostuvo que la interpretación que convierte al *Tratado teológico-político* en uno de los máximos estandartes de la tolerancia moderna es claramente discutible.⁸ En un sentido similar –aunque no idéntico– Jonathan Israel se ha esforzado por aplicar su clave exegética de la Ilustración al tópico particular de la tolerancia,⁹ distinguiendo entre una concepción *moderada* y otra *radical*. Mientras la primera estaría representada por la *Epistola de Tolerantia* de John Locke, y se reduciría a una “concepción esencialmente teológica”, en tanto que la libertad religiosa debe ser garantizada como condición de la salvación individual del alma, la segunda, representada por la figura de Spinoza, deberá ser entendida como una tolerancia “esencialmente filosófica, republicana y explícitamente antiteológica”, cuyas demandas principales consistirían en la libertad de pensamiento y expresión. A las cuales, hemos indicado antes, Spinoza denominará bajo el tópico de *libertas philosophandi*.

Retomando explícitamente esta serie de reflexiones, el objetivo general de nuestro trabajo es el de reconsiderar los escritos de Michel de Montaigne (1533-1592) desde la perspectiva de indagación abierta por Mignini. Pues creemos que a partir de dicha reconsideración estaremos en condiciones de señalar el carácter ambivalente de las reflexiones del ensayista sobre los conflictos teológico-políticos; carácter que lo sitúa, a la vez –y muy en consonancia con las palabras de Gabriel Marcel–, *más acá y más allá* de esa *zona fronteriza* delimitada por el horizonte intelectual de la tolerancia. En tal sentido, cabe señalar que partimos de una convicción divergente con la de Mignini, en tanto consideramos que los horizontes históricos e intelectuales no poseen los límites precisos de una frontera geográfica, y que la historia de las ideas tampoco puede ser reducida a una línea de dirección unívoca.

⁶ Cf. Billecoq, Alain, “Spinoza et l’idée de tolérance”, en *Philosophique*, 1. Spinoza, 1998, pp. 122-142. En línea. Consultado el 11 junio 2015. URL: <http://philosophique.revues.org/269>

⁷ Cf. Simard Delisle, Guillaume, *Spinoza et l’idée de tolérance*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Montréal, Université du Québec, 2010.

⁸ Cf. Tatián, Diego, *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires, Quadrata, 2009, pp. 76-77.

⁹ Cf. Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, FCE, 2012; en particular, “Spinoza, Locke y la lucha ilustrada por la tolerancia”, pp. 334-341.

Por el contrario, como corolario de dichas premisas, la intención de nuestro trabajo consiste en señalar que, al igual que filósofo del siglo XVII, el ensayista del siglo XVI quizás también pueda ser ubicado un paso *más allá* de la simple tolerancia. Siempre que definamos a ésta como la acción de soportar aquello que no se puede impedir.

Presentado el escenario general, y en vistas al objetivo postulado, el artículo estará dividido en tres apartados: en el primero haremos referencia a la posición *politique* que Montaigne parece haber asumido frente al conflicto confesional; en particular, a la severa crítica que lanzará contra las pretensiones reformistas de los dogmáticos protestantes, la que parece ubicarlo *más acá* de la tolerancia. En el segundo se abordará su particular ética del ensayo de la alteridad, la que será ilustrada a partir de la pedagogía postulada por el perigordino en el capítulo *De l'institution des enfants*. El análisis de esa posición -la que permitiría ubicar a Montaigne *más allá* de la tolerancia- será retomado a partir de las lecciones que el ensayista extrae de los ejemplos de Sócrates y Justo Lipsio. Finalmente, en la última sección, se realizarán algunas recapitulaciones generales a fin de dar cierre al trabajo.

2. Montaigne y “las novedades de Lutero”: un catolicismo sin dogma

En el inicio del más extenso y afamado de sus ensayos, Montaigne nos relata el modo como la *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sebonde* llegó hasta las manos de su padre, y cuáles fueron los motivos por los que Pierre Eyquem, a instancias del humanista Pierre Bunel, encomendó a su hijo que realizara una traducción francesa:

a| [Bunel] se lo recomendó como un libro muy útil y apropiado para el tiempo en que se lo dio. Era el momento en que las novedades de Lutero empezaban a adquirir crédito, y a socavar en muchos sitios nuestra antigua creencia. En esto su opinión era muy certera. Preveía bien, por la vía del razonamiento, que este inicio de enfermedad degeneraría fácilmente en un execrable ateísmo.¹⁰

¹⁰ Montaigne, Michel, *Los ensayos*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007 [1580], II, 12, pp. 629-630. Los *Ensayos* son citados de acuerdo a la traducción realizada por Jordi Bayod Brau. Las letras que preceden al texto (a, a², b, c) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: a|1580, a²|1582, b|1588 y c|1595. El número de libro

Los hombres son seres veleidosos e inconstantes, a los que les gusta “dejarse llevar por la fortuna y las apariencias”,¹¹ y quienes parecen encontrar cierta fascinación en despreciar aquellas opiniones que en algún tiempo pasado habían “tenido en extrema reverencia”, afirma Montaigne. Es por ese motivo –continúa– que, una vez que han comenzado a someter a duda algunos artículos accesorios de su religión, arrojarán “fácilmente en la misma incertidumbre los demás componentes de su creencia”,¹² pues todos ellos cuentan con la misma autoridad, con mismo frágil fundamento; el que no es otro que el que les ha otorgado “la reverencia del uso antiguo”.

Más allá de cuál haya sido la convicción íntima de nuestro ensayista, y sin mayores pretensiones de dar un cierre a esta polémica,¹³ nuestra intención es sumar una nueva mirada; una mirada que se encuentra muy en consonancia con las palabras que Montaigne profiere en relación con la peligrosidad implícita en las *nouvelletés de Luther*. Según nuestra interpretación, las críticas que el ensayista lanza contra quienes propician la Reforma religiosa poco tienen que ver con el deseo de resguardar intacta la ortodoxia del dogma católico. De hecho, creemos plausible postular la tesis de que la adhesión *social* al catolicismo practicada por Montaigne no parece haber implicado una devoción sin atenuantes por la religión que había heredado, sino que, por el contrario, parece haber significado sólo una toma de posición política en favor de aquel partido que se exhibía en mejores condiciones de garantizar el orden y la estabilidad del Estado.¹⁴ Con esto no sólo

ha sido consignado en numeración romana, mientras que cada uno de los capítulos en numeración arábiga, seguido del número de página correspondiente a la edición castellana antes mencionada. También hemos tenido a la vista la edición de los *Essais* establecida y anotada por Emmanuel Naya, Delphine Reguig y Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, 2012, 3 vols. En adelante, *Los ensayos*.

¹¹ *Los ensayos*, II, 12, p. 630.

¹² *Ibidem*.

¹³ Para un rápido repaso de algunas de las opiniones divergentes en relación con la “religión de Montaigne”, cf. Tizziani, Manuel, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2015, pp. 215-218.

¹⁴ “A su modo de ver [en la disputa religiosa] nadie tiene razón, no existe la Razón, sino el orden y el desorden... Montaigne considera que el protestantismo es peligroso en Francia, pero no desde el punto de vista religioso, sino desde el político; lo que él teme es la agitación”. Horkheimer, Max, “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 154.

pretendemos señalar la perspicacia de Montaigne para detectar los intereses políticos y las vanidades personales implícitas en las guerras de religión que asolaron a su siglo, lo que con toda claridad puede leerse en los *Ensayos*,¹⁵ sino también, y principalmente, su inquietud ante el carácter disgregador de la Reforma y ante la posibilidad inminente de la ruina del orden social establecido.¹⁶

En tal sentido, puede decirse que las más importantes críticas realizadas por Montaigne al partido hugonote¹⁷ –y, por extensión, al acontecimiento mismo de la Reforma francesa–,¹⁸ pueden encontrarse en los pasajes medulares del ensayo que lleva por título “La costumbre y el no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I, 22). Allí, luego de enumerar algunas de las determinantes consecuencias que la costumbre posee sobre la vida y las opiniones de los seres humanos, Montaigne destaca la importancia que esta *fuerza inercial*¹⁹ adquiere a la hora de instituir y mantener en pie a las sociedades, estableciendo mandatos casi inapelables de juicio y acción:

a| El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos. En verdad, puesto que los sorbemos con la leche de nuestro nacimiento, y puesto

¹⁵ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p. 638.

¹⁶ “b| A nuestro alrededor todo se viene abajo. Miremos en todos los grandes Estados de la Cristiandad que conocemos. Encontraremos una evidente amenaza de cambio y ruina”. *Los ensayos*, III, 9, p. 1432.

¹⁷ El término “hugonot” se convertirá en un vocablo corriente hacia 1560, y designará a los reformados franceses en tanto fuerza política. Según relatan los historiadores, el término ya había sido empleado en Suiza por Jean de Gacy durante la década de 1530, quien en su *Déploration de la cité de Genève* denunciaba las obras sediciosas de los “Anguenotz”, y su origen se hallaría en el concepto alemán *Eidgenossen*, que significa “confederados”. Algunos autores clásicos, sin embargo, lo explican de una manera un tanto más inquietante. Henri Estienne (*Apologie d’Herodote*, 1566), por ejemplo, señala a los hugonotes como súbditos del rey Hugo, antiguo fantasma que merodeaba las murallas de la ciudad de Tours. Y aunque esta historia pueda tener un sesgo fantástico, posee una dosis de verdad, pues, en la católica Francia, los reformados sólo podía oficiar sus asambleas en forma oculta, y fuera de los límites de las ciudades.

¹⁸ No obstante, aunque Montaigne parezca mostrar una reticencia general a aceptar las implicancias políticas de la Reforma, también es cierto que su actitud ante los reformados nos es unívoca. En tal sentido, las páginas del *Journal de voyage* nos muestran con mucha claridad la alta estima de nuestro autor por los reformados suizos, quienes, a diferencia de los hugonotes franceses, jamás habían incurrido en prácticas violentas como la devastación de iglesias o la destrucción de imágenes.

¹⁹ Tomamos el concepto de Jesús Navarro Reyes. Cf. Reyes, J. N., *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en los escritos de Michel de Montaigne*, Sevilla, Fénix Editora, 2005.

que la faz del mundo se presenta en tal estado a nuestra primera visión, parece que hubiésemos nacido con la condición de seguir este camino. Y las comunes figuraciones que encontramos revestidas de autoridad a nuestro alrededor, e infundidas en nuestra alma por la semilla de nuestros padres, parece que fuesen las naturales y generales... c| Los pueblos criados en la libertad y en el autogobierno consideran monstruosa y contranatural cualquier otra forma de gobernarse. Los que están habituados a la monarquía piensan igual. Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado.²⁰

Montaigne no sólo reconoce que la costumbre es uno de los pilares fundamentales de la sociedad humana,²¹ sino también que la historia enseña que los cambios políticos repentinos pocas veces han resultado favorables para la convivencia civil y la paz social.²² Resulta muy dudoso que pueda encontrarse un beneficio mayor en cambiar una ley aceptada durante largo tiempo, al perjuicio que dicho cambio puede ocasionar, afirma Montaigne. “a| Un Estado es como un edificio hecho de diferentes piezas ajustadas entre sí con una unión tal que es imposible mover una sin que el cuerpo entero se resienta”.²³ Son ésas las dos premisas básicas de su argumentación: la costumbre es necesaria para mantener en pie a la sociedad; los cambios en la legislación resultan peligrosos. Desde allí abrirá fuego contra el bando enemigo, contra esos protestantes que, disconformes con las leyes y mandatos que la tradición les ha legado, pretenden subvertir el orden de cosas a partir de las fantasías de su *raison privée*;²⁴ sin considerar los resultados que puedan derivarse de esa *revolutio*.

De acuerdo a lo expresado por Montaigne, es connatural al hombre el acatar como válidas –y hasta postular el alcance universal de–

²⁰ *Los ensayos*, I, 22, pp. 138-139.

²¹ Montaigne denota aquí una atenta lectura del *Discours* de su amigo La Boétie, para quien la costumbre cumplía un rol crucial en el establecimiento de la *servitude volontaire*. Cf. La Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010 [1574].

²² Para ahondar en estas reflexiones, Cf. Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997 [1576], IV, 3.

²³ *Los ensayos*, I, 22, p. 144.

²⁴ Para considerar en mayor detalle la fuerza destructiva de la *raison privée*, y de la oposición entre dichas “tendenze disgregatrici” y los endebles pilares de la autoridad soberana, cf. Taranto, Domenico, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del ‘600*, Milán, Franco Angeli, 1994, pp. 32 y ss.

las normas y los mandatos ingeridos con la leche materna, y satisfacerse con ello. Pero yendo un paso más allá, el ensayista no sólo indica el valor genérico de esa regla, sino que parece mostrar cierto entusiasmo al respecto. Dos son los motivos que -sumados a las premisas mencionadas antes- lo inducen a ello. En primer lugar, la conciencia respecto de la arbitrariedad y contingencia de todas las instituciones humanas. De allí que, aun cuando muchas veces él mismo osará contradecir esta prescripción en el ámbito *privado*,²⁵ Montaigne sostiene que la aceptación pasiva de las normas consuetudinarias es indispensable para evitar el derrumbe del orden social.²⁶ Toda institución, toda ley, no tiene otro sostén que el que brinda su pervivencia ininterrumpida en el tiempo, pues “a| muchas cosas admitidas con una resolución indudable no tienen otro apoyo que la barba cana y las arrugas del uso que las acompañan”.²⁷ Es por ese motivo que los hombres deben aceptar las leyes de su país natal, pues, si se remontaran hasta los principios que les han dado origen, terminarían por encontrarse con un acto de decisión -tan accidental como injustificado- que poco o nada tiene que ver con la justicia.²⁸ Y ello, al menos para el común de los seres humanos, lejos de presentarse como un acto liberador, no provocará otra sensación que el desasosiego.²⁹

Pero existe otro motivo, sin el cual el anterior ubicaría a Montaigne en el más acérrimo conservadurismo político: los humanos son seres inconstantes; su condición ontológica –al igual que la

²⁵ Como bien se ha señalado: “La convivencia en Montaigne de un conservadurismo político y jurídico, y de una feroz crítica de las leyes, de las costumbres, y del poder tiránico no deja de fascinar.” Langer, Ulrich, “Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne” en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Janvier-Juin 2001, n° 21-22, p. 223.

²⁶ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p.743. Bien lo ha entendido Michael Oakeshott: “La costumbre es soberana en la vida; es una segunda naturaleza, no menos poderosa. Y esto, lejos de ser deplorable, es indispensable, porque el hombre está compuesto de contrarios de tal modo que, para realizar de continuo sus actividades o para gozar de alguna tranquilidad entre sus semejantes, requiere el apoyo de una regla a obedecer. Pero la virtud de las reglas no es sólo que sean «justas», sino que estén establecidas”. Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998, p. 110.

²⁷ *Los ensayos*, I, 22, p. 141.

²⁸ Cf. *ibid.*, II, 12, p. 879.

²⁹ En efecto, de acuerdo con Montaigne, el único que sería capaz de afrontar con mesura y tranquilidad ese desafío es el *hombre de entendimiento*. Cf. *ibid.*, I, 22, pp. 141-144.

de la naturaleza toda—³⁰ es demasiado variable como para sostenerse por sí misma en la medida. “*b*| El mundo no es más que un perpetuo vaivén”³¹ en el que todo se tambalea sin descanso, y la costumbre, aunque en muchas ocasiones pueda presentarse como una “maestra violenta y traidora”, es, quizás, la única herramienta *real* de la que el ser humano dispone para ponerse a resguardo de un rodar incesante. Rehusar las invenciones y sostenerse en las costumbres, siendo a la vez prudentes y moderados en la obediencia que se les guarda, parece ser el único antídoto eficaz contra la fortuna, la que ahora se presenta como la verdadera “reina y emperatriz del mundo”.

Es desde esos presupuestos de donde Montaigne realiza la crítica a la novedad de la Reforma; no en virtud del celo religioso, ni a partir de las imprevisibles consecuencias teológicas que esa renovación podía implicar para el dogma, sino perturbado por los trágicos efectos políticos y sociales que ha engendrado y conlleva. Montaigne no denuncia a los hugonotes por los vicios que pueden fecundar con sus novedosas creencias, no se opone a ellos por considerarlos corruptos en términos morales o religiosos, sino porque entiende que las primicias que tienen para ofrecer al mundo no serán bien recibidas, ni traerán como consecuencia la paz y la concordia entre los franceses.³² En efecto, según lo que indican los pasajes aquí citados, Montaigne considera a la Reforma como una fuerza política peligrosa y destructiva: la guerra despedaza Francia ante sus ojos; es una “*b*| verdadera escuela de traición, de inhumanidad y de bandidaje”,³³ el “*a*| arte de destruirnos y matarnos mutuamente, de arruinar y echar a perder nuestra propia especie”,³⁴ una fatal calamidad que corroe internamente a su país natal. Es por tal motivo que le opone toda la elocuencia de su plu-

³⁰ *Cf. ibid.*, II, 12, p. 909.

³¹ *Ibid.*, III, 2, p.1201.

³² “Además de todo, no puede dudarse de que Montaigne creyera muy firmemente en la necesidad de mantener la uniformidad religiosa y tradicionales observancias religiosas, y ello pese a que permaneció opuesto a toda clase de persecución, sin denunciar nunca a los hugonotes por sus creencias, sino tan sólo por las consecuencias sociales de sus intentos de imponerlas a los demás”. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1993, p. 288.

³³ *Los ensayos*, II, 17, p. 999.

³⁴ *Ibid.*, 12, p. 689.

ma, y es ese el contexto en el que afirma lo que sigue:

b| La novedad me hastía, sea cual sea su rostro, y tengo razón, pues he visto algunas de efectos muy perniciosos. La que nos acosa desde hace tantos años no lo ha desencadenado todo, pero puede decirse con verosimilitud que lo ha producido y engendrado todo por accidente: incluso los males y estragos que se infringen después sin ella y en contra de ella... Una vez dislocada y disuelta por ella la ligazón y contextura de esta monarquía, y de este gran edificio, en especial en su vejez, deja paso y vía libre a tales daños.³⁵

A los hugonotes puede endilgárseles la responsabilidad inicial de haber dislocado y disuelto la ligazón social que brindaba la religión, provocando las guerras civiles que acosan a Francia. Ellos, en muy alta estima de sí mismos, han incurrido en el vicio de la presunción intentado trastocar el orden que se asentaba en cientos de años de tradición, y lo único que han logrado ha sido perturbar por completo la paz civil, introduciendo en el seno mismo de la comunidad un sinfín de controversias.³⁶ Prescribiendo un purgante equivocado, o de poca eficacia, no han logrado sino que el cuerpo del Estado se resienta por completo, no pudiendo evacuar los humores perniciosos que lo enferman.³⁷ En dicho contexto, concluye un Montaigne más bien cercano a *politiques* como Michel de L'Hôpital o Jean Bodin, la mayor *utilidad* política de la religión cristiana radica en recomendar a sus adeptos la obediencia al soberano y el acatamiento de las leyes del país en el que se habita.³⁸ Justo lo contrario de lo que han hecho los protestantes, quienes han transgredido las barreras del legítimo uso de la razón, intentando someter a sus fantasías privadas las leyes del Estado y las leyes de Dios.³⁹ Calvino, Lutero y los suyos no han logra-

³⁵ *Ibid.*, I, 22, p.145. Más allá de esta clara crítica a los iniciadores de la Reforma, cabe resaltar que Montaigne no presenta menos reparos para criticar a quienes, como los integrantes de la Liga Católica, han devuelto mal por mal, agudizando la crisis política. Cf. *ibid.*, p. 146.

³⁶ Cf. *ibid.*, pp. 146-147.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 149-150.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 147.

³⁹ “b| Me parece muy injusto querer someter las constituciones y costumbres públicas e inmóviles a la inestabilidad de una fantasía privada -la razón privada posee tan sólo jurisdicción privada-, e intentar con la leyes divinas lo que ningún Estado soportaría que se hiciera con las civiles” (*ibid.* pp. 148-149).

do otra cosa que sacrificar el modesto pero sumamente necesario orden civil en aras de una verdad superior, la cual difícilmente pueda encontrar en los hechos la misma legitimidad o el mismo provecho general.

A partir de aquí se puede comprender por qué razón Peter Burke afirma que “Montaigne no era un católico corriente”.⁴⁰ En efecto, más allá de la *profesión de fe* católica que añadirá a sus escritos luego de la censura realizada por los ministros del Sacro Palazzo a la primera edición de los *Essais*,⁴¹ tanto la posición *politique* que parece haber asumido frente a la Reforma como las críticas que esgrimirá contra las prácticas intolerantes de muchos de los representantes de la fe de Roma, pueden darnos una pista para entender esa *extrañeza*.⁴² Extrañeza que también pueda explicarse, quizás, a partir de las simpatías escépticas exhibidas por el propio Montaigne a lo largo de muchas páginas. Según nuestra mirada, en efecto, la actitud asumida por el ensayista ante la crisis política provocada por los hugonotes –y, como corolario general, su propia posición frente a las creencias religiosas– no puede ser comprendida en toda su dimensión sin tener presente la lectura y recepción de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico;⁴³ la que constituye un ingrediente insoslayable de cualquier interpreta-

⁴⁰ Burke, Peter, *Montaigne*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, p. 33.

⁴¹ Cf. *Los ensayos*, I, 56, pp. 457-458.

⁴² Edwin Curley ha indicado al menos seis razones que nos podrían ayudar a comprender de qué modo el perigordino rehusaba una sumisión total a los dogmas de la Iglesia Católica: en primer lugar, su desaprobación del castigo de las *brujas*, al no poder convenirse de la existencia de un ser humano que poseyera dotes sobrenaturales; en segundo lugar, su crítica -retomada más tarde por David Hume- a la existencia de los milagros; tercero, su dura reprensión a la conquista del nuevo continente y la evangelización forzada de sus habitantes nativos; cuarto, el espanto que le ocasiona la persecución, por parte del rey Manuel I, de los judíos portugueses (entre los que, posiblemente, se hallaban algunos de sus antepasados maternos); quinto, sus argumentos en contra de la tortura, ya sea utilizada como método de investigación judicial o como método de castigo; por último, su elogio a Juliano, emperador romano denostado como *apóstata* por la Iglesia de Roma. Cf. Curley, Edwin, “Skepticism and Toleration: the case of Montaigne” en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2, 2005, p. 25.

⁴³ Redactado -según las conjeturas más probables- en la segunda mitad del II d.C., este compendio de escepticismo será reeditado en el año 1562 por Henri Estienne, provocando un enorme impacto en la cultura y en la filosofía del Renacimiento. Para considerar la historia de dicha edición, Cf. Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Para tener un panorama general del influjo del escepticismo en la historia de la filosofía renacentista y moderna, Cf. Popkin, Richard, *The History of skepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

ción de la obra de Montaigne desde aquel clásico estudio de Pierre Villey.⁴⁴

Presuponiendo estas lecturas, entonces, puede indicarse que las convicciones religiosas puestas en jaque por los protestantes forman parte, según la mirada de Montaigne, de un cúmulo de creencias y leyes heredadas que no poseen otro objetivo que el sostener el orden y la cohesión de un sistema de organización social determinado; el cual no pertenece más que a un momento histórico particular y a un sitio específico. Según esta clave de abordaje, sugerimos un Montaigne que podría ser situado en las cercanías del Maquiavelo de los *Discursos*,⁴⁵ es decir, de un Montaigne que habría sentido simpatías por el pirronismo, no ya –o no tan sólo–⁴⁶ como un posible camino hacia la fe, sino principalmente por sus bondades civiles, políticas y sociales.

En tal sentido, apoyándonos en la interpretación esbozada hace ya algún tiempo por Craig Brush, podemos afirmar que los argumentos presentados hasta aquí resultan compatibles con este recurso de Montaigne a los elementos que el pirronismo le provee. Pues es ante estas circunstancias teológico-políticas particulares, y frente a la presunción de los protestantes, que el ensayista no sólo reconoce la falibilidad de la razón humana para alcanzar la verdad, o para establecer normas de conductas fiables o duraderas –y menos aún de carácter universal–, sino que también acata los sabios consejos *prácticos* que esta particular escuela antigua nos ha legado.⁴⁷ Conociendo muy bien las prescripciones de *orientación vital* que Sexto Empírico supo señalar en sus *Hipotiposis*,⁴⁸ y en particular aquel tercer precepto que indica a los pirrónicos

⁴⁴ Villey, Pierre, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, París, Hachette, 1908, 2 vols.

⁴⁵ Para quien la religión no es más que un *instrumentum regni*. Cf. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2008, I, 12-13.

⁴⁶ Matizamos con esta expresión la tesis de Popkin, para quien Montaigne es uno de los máximos representantes del “fideísmo”. Cf. Popkin, Richard, *op.cit.*, pp. 44-63.

⁴⁷ “El análisis de este breve ensayo [es decir, de I.22] muestra que incluso en sus primeros períodos Montaigne ya había abandonado el dogmatismo racionalista en materia de fe o acerca del orden sobrenatural, y había desarrollado una actitud pirrónica plenamente consciente y madura, asumiendo tanto sus consecuencias intelectuales como prácticas”. Brush, Craig, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, p. 47. La traducción es nuestra.

⁴⁸ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal/Clásica, 1996, I, 11, 23-24. En adelante, *HP*.

guiar sus acciones de acuerdo con las leyes y costumbres de la sociedad en la que les ha tocado vivir, absteniéndose de emitir juicios afirmativos o negativos acerca de su validez, Montaigne parece optar, sin dogmatismo, por esta posición filosófico-política, o político-religiosa.⁴⁹

Habiendo llegado a la conclusión de que el orbe terrestre es infinitamente diverso en materia de usos y costumbres, y que la religión forma parte de ese conjunto de principios que hacen a nuestra propia y particular herencia, Montaigne se dispone a seguir el consejo de Sexto: suspende el juicio y se atiene a lo dado.⁵⁰ Sabe que “b| somos cristianos por la misma razón que somos perigordinos o alemanes”,⁵¹ es decir, que la religión no nos ata sino con lazos humanos; por haber nacido en el país en el que tradicionalmente se le rendía culto.

a| Todo esto es signo muy evidente de que no acogemos nuestra religión sino a nuestra manera y con nuestras manos, y no de otro modo que como se acogen las demás religiones. Nos hemos encontrado en el país donde se practicaba, o nos fijamos en su antigüedad o en la autoridad de los hombres que la han defendido, o tememos la amenaza que dedica a los incrédulos, o seguimos sus promesas... Son lazos humanos. Otra región, otros testigos, similares promesas y amenazas podrían imprimirnos por la misma vía una creencia contraria.⁵²

“Todas las religiones funcionan de la misma manera; se imponen a partir de prácticas culturales específicas”.⁵³ La religión, al igual que las demás normas y disposiciones legales, y del mismo modo que nuestros hábitos y costumbres, forma parte de nuestra heren-

⁴⁹ Así lo señala Brush: “Montaigne, casi instintivamente, postula que lo mejor que puede hacer es seguir la tradición, ya sea en las costumbres, en la ley, o en la religión; y, como afirma más tarde, tanto las doctrinas filosóficas como las cristianas acuerdan en el apoyo a la obediencia de la tradición, no necesariamente porque la tradición sea mejor, sino simplemente porque no es peor que cualquier otra posibilidad, y porque el cambio, de cualquier forma, es probable que conlleve consecuencias imprevistas”. Brush, Craig, *op.cit.*, p. 47.

⁵⁰ *Cf. HP*, III, 24, 235.

⁵¹ *Los ensayos*, II, 12, p.640.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Desan, Philippe, “Le libertinage des *Essais*” en *Montaigne Studies*, Volume XIX, Number 1-2: “Les libertins et Montaigne”, Chicago, The University of Chicago, 2007, p. 25. La traducción es nuestra.

cia. Renunciar a ella, a ese único y endeble punto de sostén, implica el riesgo de caer nuevamente en las garras de la fortuna, o en el delirio de las elucubraciones que el entendimiento humano es capaz de elaborar cuando queda librado a sí mismo. Desde esa perspectiva, incapaz de encontrar un criterio racional para elegir entre los distintos argumentos religiosos, y desconfiando de las fuerzas humanas para alcanzar alguna certeza en este terreno, Montaigne sigue el consejo de los pirrónicos: decide mantenerse firme –al menos en el ámbito público– en el seno del catolicismo, es decir, en aquella religión que le ha sido asignada.⁵⁴

Las leyes no adquieren su legitimidad por su similitud con el ideal de la justicia: no deben su crédito al hecho de ser justas, sino al de haber sido establecidas.⁵⁵ Todo orden público, sea el que fuere, se sostiene sobre estas “ficciones legítimas”⁵⁶, pues son esas leyes y esas costumbres (entre ellas, las leyes y costumbres religiosas) las únicas herramientas de las que disponen los seres humanos para atenzar los desvaríos de su errante espíritu. Es en el marco de todas estas consideraciones, y dirigiéndose directamente a Margarita de Valois –quien probablemente había solicitado a Montaigne la redacción de una apología de Sibiuda–⁵⁷ que el ensayista realiza esta extensa afirmación:

⁵⁴ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p. 854.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, III, 13, pp.1601-1602

⁵⁶ *Ibid.*, II, 12, p. 799.

⁵⁷ Luego de haberse casado con Enrique de Navarra, y de que éste lograra escapar de la corte parisina en 1576 -donde se hallaba cautivo luego de la noche de san Bartolomé- para abrazar nuevamente la fe calvinista, Margarita logrará reunirse con su marido en septiembre de 1578, en la ciudad de Burdeos. Instalada en la zona de la Aquitania, la reina transformará su corte de Nérac en un notable centro cultural, y, en febrero de 1579, participará activamente de una conferencia política en la que enfrentarán católicos y protestantes. Ante esta particular situación, y habiendo leído la traducción de *La Théologie naturelle* de Sibiuda realizada por Montaigne en 1569, la princesa parece haber solicitado a nuestro ensayista -asiduo concurrente de la corte y gentilhombre de la cámara del rey de Navarra desde 1577-, que le proveyera de su socorro para enfrentar a los teólogos calvinistas; a lo que Montaigne responderá con su “Apología”. En efecto, los estudiosos contemporáneos han solido identificar al siguiente pasaje como una evidencia más en favor de esta historia: “a| Vos, por quien me he esforzado en extender un cuerpo tan largo en contra de mi costumbre, no rehusaréis defender a vuestro Sibiuda mediante la forma ordinaria de argumentar según la cual os instruyen todos los días, y ejercitaréis con ello vuestro ingenio y vuestro estudio. Este último recurso de esgrima [es decir, el del pirronismo] no debe ser empleado, en efecto, sino como un remedio extremo. Es un golpe desesperado, en el cual debéis abandonar vuestras armas para hacer que vuestro adversario pierda las suyas, y un recurso secreto, del que uno debe valerse rara y reservadamente”. *Los ensayos*, II, 12, pp. 834-835. Cabe señalar que la tradición que sostiene que la “Apología” está dirigida a Margarita es relativamente reciente en el campo de los estudios montaigneanos. Es Amaury Duval, encargado de

a| Os aconsejo, en vuestras opiniones y razonamientos, así como en vuestra conducta, y en todo lo demás, moderación y templanza, y que rehuyáis la novedad y la extrañeza. [...] Decía Epicuro de las leyes que las peores nos eran tan necesarias que, sin ellas, los hombres se devorarían entre sí. c| Y Platón prueba que sin leyes viviríamos como animales. a| Nuestro espíritu es un instrumento errabundo, peligroso y temerario; es difícil añadirle orden y medida. Y en estos tiempos vemos a los que poseen alguna singular excelencia por encima de los demás y alguna vivacidad extraordinaria, desbordados, casi todos, en la licencia de opiniones y comportamientos. Es un milagro encontrar a alguno sereno y sociable. Con razón se le ponen al espíritu humano las barreras más estrictas que se puede. En el estudio, como en lo demás, hay que contarle y ordenarle los pasos, hay que adjudicarle por medio del arte los límites de su caza. a²| Se le refrena y atenaza mediante religiones, leyes, costumbres, ciencia, preceptos, penas y recompensas mortales e inmortales; aun así, vemos que, por su volubilidad y disolución, escapa a todos esos lazos. Es un cuerpo vano, que no tiene por donde ser aferrado ni dirigido; un cuerpo vario y disforme, en el que no puede establecerse nudo ni asidero... b| El espíritu es una espada temible para su mismo poseedor si uno no sabe armarse con ella de manera recta y juiciosa. c| Y no hay animal al que con mayor justicia haya que poner anteojeras para mantenerle la vista sujeta y fija hacia adelante, y para evitar que se extravíe a un lado u otro fuera de los carriles que el uso y las leyes le trazan. a| Por tanto, será mejor que os ciñáis al camino acostumbrado, sea el que fuere, que emprender el vuelo a esta licencia desenfadada.⁵⁸

Es ese el motivo que aleja a Montaigne de la Reforma; es por eso mismo que siente *hastío* por las novedades, sugiriendo a la princesa actuar con medida y moderación. Es por eso que afirma, no sin cier-

una edición de los *Ensayos* realizada en 1827, quien afirma que el “Vos” del pasaje que hemos citado refiere a la princesa, basándose en un ejemplar de los *Essais* que contenía una anotación de Pierre-Charles Jamet, bibliófilo del siglo XVIII, quien dice haber conocido la identidad de la destinataria a través de Hilarion de Coste en persona, primer biógrafo y contemporáneo de los últimos años de Margarita, fallecida en 1615. Este hecho es relatado en por Joseph Coppin (*Montaigne traducteur de Raymond Sébond*, Lille, Morel, 1925), estudioso de Montaigne que identifica en las *Mémoires* de la princesa un pasaje en el que Margarita probablemente refiere, y con gran entusiasmo, al *Libro de las criaturas* de Sibiuda. Para profundizar en las razones políticas, religiosas y filosóficas de este posible encargo, Cf. Maia Neto, José Raimundo, “O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sébond»” en *Kriterion*, Belo Horizonte, 126, 2012, pp. 351-374.

⁵⁸ *Los ensayos*, II, 12, pp. 836-837.

to alivio, que las leyes le han hecho un gran favor al elegirle amo y partido,⁵⁹ y que sostiene que la mejor condición política para cada estado es aquella en la cual se ha sostenido sin turbaciones a lo largo del tiempo.⁶⁰ Es por eso mismo que Montaigne parece haber recurrido al pirronismo, a fin de utilizarlo como una herramienta política. Por todo ello, es decir, pese al horror que le provocan las feroces conductas de algunos de los miembros de su propio partido pero ante las inconvenientes consecuencias que ha visto en las innovaciones reformistas, Montaigne parece haberse mantenido un paso *más acá* de la abierta tolerancia, intentando sostener públicamente una tercera posición. Siguiendo el criterio de observación vital de los pirrónicos, vivirá sin dogmatizar, guiando su conducta por la tradición de leyes y costumbres heredadas. No será güelfo ni gibelino; ni hugonote ni papista. Será un católico escéptico; o, a mejor decir, un católico sin dogma.

Vista su posición *politique*, pasemos a considerar ahora la ética de Montaigne.

3. Lipsio, Sócrates y Montaigne: hacia una ética cosmopolita

En los capítulos 8 y 9 del libro I de su diálogo *De Constantia*, editado por primera vez en medio de los conflictos confesionales europeos,⁶¹ el estoico Justo Lipsio (1547-1606) retrata dos actitudes propias de los hombres vulgares: en primer lugar, la de llorar sus males privados como si fueran públicos; en segundo, la de despreocuparse de los males ajenos cuando se encuentran exentos de ellos. El primero de estos comportamientos es caracterizado por el autor como un “ambicioso fingimiento”, un fraude por medio del cual los hombres semejan sentir un mal público con el mismo sentimiento con el que lamentan un mal particular siendo que, en realidad, hacen exactamente lo contrario. “Lo que realmente te atormenta es lo que

⁵⁹ Cf. *ibid.* III, 1, p. 1187.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 9, p. 1426.

⁶¹ El título completo de la obra es el siguiente: *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium prae-cipue continent in Publicis malis* (Antwerp, Plantijn, 1584).

traes dentro del pecho”,⁶² señala Langio a Lipsio. Los males públicos movilizan el ánimo de estos hombres vulgares sólo en la medida en que pueden afectarlos en forma privada; de modo inverso, en tanto las preocupaciones y dificultades afectan a quienes presuntamente les son ajenos, ellas los traen sin cuidado, e incluso hasta parecen regocijarlos. Por tal motivo -indica el preceptor a su discípulo- si la guerra civil que por ese entonces afectaba a Flandes⁶³ hubiera tenido lugar en Etiopía o India, dicho suceso habría pasado inadvertido para la inmensa mayoría de estos hombres. ¿Por qué razón? Simplemente, “porque aquella no es nuestra patria”,⁶⁴ responderían ellos. Ahora bien, cuestiona nuevamente Langio, el director de conciencia de Lipsio:

¿Aquellos hombres y tú no tenéis un mismo origen y una misma naturaleza? ¿No estáis debajo de un mismo cielo, y en una misma redondez de la tierra? ¿Juzgáis por patria estos pocos montes que ciñen estos ríos? Yerras; todo el mundo es patria, donde quiera que los hombres nazcan de aquella celestial semilla. Pregunto uno a Sócrates de dónde era. Le respondió directamente: de todo el mundo. Porque el ánimo grande y elevado no se encierra en los límites puestos por la opinión, sino que todo el universo es suyo, por medio de la imaginación y el entendimiento.⁶⁵

A diferencia de los hombres vulgares, los hombres de entendimiento –siguiendo el ejemplo de Sócrates– son capaces de librarse interiormente de los grilletes que las opiniones comunes imponen a la libertad del juicio. Son estas almas fuertes quienes, además, son capaces de supeditar el lazo nacional al universal, contraponiendo su modo de ser a esa otro espíritu *municipal*⁶⁶ y siendo capaces de sentir que el mundo entero es su patria, y todos los hombres sus compatriotas. Es esa la lección principal que Lipsio toma del maestro de Platón: el chauvinismo no conduce sino a la ceguera del entendimiento, y

⁶² Lipsio, Justo, *De la constancia*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616, I, VIII, p. 24. En adelante, *DC*.

⁶³ El conflicto al que refiere Lipsio es la famosa Guerra de los Ochenta Años, la que enfrentó a las Diecisiete Provincias de Flandes contra su hasta entonces soberano, el rey de España. La rebelión contra el monarca hispánico comenzó en 1568 y finalizó en 1648, con la Paz de Westfalia. Su consecuencia más importante fue el reconocimiento de la independencia de las siete Provincias Unidas, hoy conocidas como Países Bajos.

⁶⁴ *DC*, I, IX, p. 27.

⁶⁵ *DC*, I, IX, p. 27

⁶⁶ La expresión pertenece a Pierre Charron, *cf. De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986 [1601], p. 392.

esta ceguera, a su vez, no provoca sino el fanatismo y la exaltación de lo propio, dando lugar a una despreocupación por -y un menosprecio de- lo ajeno. Es esa misma lección la que Michel de Montaigne aprenderá tanto de Sócrates como de su amigo Lipsio. En tal sentido, los *Essais* no sólo condensan en sus páginas una posición política y teológica de suma cautela, sino que también pueden ser comprendidos como un ejercicio filosófico de reconocimiento de la diversidad que caracteriza a la naturaleza; como un relato fascinante de la inmensa variedad y pluralidad de pareceres de la que los hombres son capaces. Y el *Journal de voyage* que redacta Montaigne a partir de sus paseos por Europa, bien podría ser entendido como la puesta en práctica (a la vez que como una confirmación) de algunas de las lecciones éticas aprendidas durante los primeros diez años de reflexión y escritura. En efecto, como pretendemos poner de manifiesto en lo que sigue, tanto en los *ensayos* de su juicio como en los *ensayos* de su acción privada, Montaigne parece haber tenido muy presente aquella lección aprendida de Sócrates: el sabio deberá poseer un espíritu cosmopolita, ser un ciudadano del mundo; ubicándose, de este modo, un paso *más allá* de la simple tolerancia de lo diverso.

Imposibilitados de hacer un recorrido pormenorizado por todas las reflexiones de Montaigne en torno a la *experiencia del viaje* –crucial para entender su particular temperamento escéptico–,⁶⁷ consideramos conveniente dirigir nuestra mirada a las lecciones pedagógicas que el ensayista prescribe para su discípulo ideal, pues creemos que a través de ellas podrá ilustrarse con claridad la ética que subyace a toda su reflexión. El objetivo final de nuestro recorrido es el de comprender de qué modo el cosmopolitismo defendido y practicado por el ensayista adquiere, en su particular contexto histórico e intelectual, un valor muy notable. En efecto, tanto el talante universal del sabio como el gozo desprejuiciado de la diversidad, principios a los que Montaigne parece adscribir, podrían ser ubicados en las antípodas de los rasgos chauvinistas y facciosos exhibidos por ese entonces en las opiniones y acciones de la inmensa mayoría de los hombres.

Como indicábamos hace un momento, la *experiencia del viaje* adquirirá un valor muy destacado en las reflexiones de nuestro ensa-

⁶⁷ Cf. Frame, Donald, *Montaigne's Discovery of Man. The humanization of a humanist*, New York, Columbia University Press, 1955, p. 7.

yista, en tanto que uno de los motivos y fines principales que reviste cualquier periplo radica en la posibilidad de que el sujeto alcance al menos a abrir un resquicio en las barricadas que insensiblemente le impone a diario la fuerza inercial de la costumbre,⁶⁸ despojándose del etnocentrismo moral, político y religioso, y alcanzando una comprensión mucho más acabada de todo aquello que le es –presuntamente– ajeno:⁶⁹ “a| En mis viajes, para aprender siempre alguna cosa de la comunicación con otros -que es la más bella escuela que existe-, observo la práctica de llevar siempre a mis interlocutores a hablar de aquello que mejor saben”,⁷⁰ afirma Montaigne. Y muchas de sus observaciones filosóficas sobre la cuestión se harán patentes en aquel capítulo de los *Essais* que lleva por título *De l'institution des enfants*.

Dedicado a Diana de Foix, condesa de Gurson, el ensayo sirve a Montaigne para reflexionar detenidamente sobre la *formación de los hijos*; posibilitándole, además, hacer explícitos muchos de los principios éticos y políticos a los que hemos referido con anterioridad. En tal sentido, cabe afirmar que el ensayista no sólo recomendará que su discípulo ideal sea objeto de una pedagogía escéptica y peregrina, sino que también pondrá un marcado énfasis en que los compromisos políticos del escolar se vean reducidos a un mero vínculo exterior, “el del deber público”, absteniéndose de afectar la libertad de su juicio y su entendimiento.⁷¹

⁶⁸ Cf. *Los ensayos*, I, 35, p. 306.

⁶⁹ Joan Lluís Llinàs ha destacado la posibilidad de hacer a un lado el etnocentrismo a partir de la experiencia del viaje, y asocia esta idea a dos postulados de Montaigne: la máxima de Terencio -inscrita en una de las vigas centrales de la biblioteca del ensayista- *Homo sum humani a me nihil alienum puto* y la idea de que cada hombre comporta la forma entera de la condición humana. Cf. Llinàs Begón, Joan Lluís, “Modernidad y actualidad de Montaigne” en *Revista Tópicos*, 13, 2005, pp. 129-143.

⁷⁰ *Los ensayos*, I, 16, p.71. Como se ha señalado: “El viaje será, incluso, la mejor educación”. Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991, p. 59.

⁷¹ “a| Si su tutor comparte mi inclinación, formará su voluntad [la del discípulo] para ser muy leal servidor de su príncipe, y muy afecto y muy valeroso; pero enfriará su deseo de adquirir con él otro compromiso que el del deber público. Aparte de muchos otros inconvenientes que vulneran nuestra libertad con tales obligaciones particulares, el juicio de un hombre a sueldo y comprado, o es menos íntegro y menos libre, o es tachado de imprudencia e ingratitud”. *Los ensayos*, I, 25, pp. 197-198. Es elocuente la similitud entre esta recomendación y la actitud que el mismo Montaigne dice haber asumido: “b| Por lo demás, no me apremia pasión alguna, ni de odio ni de amor, hacia los grandes; a mi voluntad no la atenaza ninguna ofensa ni obligación particular. c| Miro a nuestros reyes con un afecto simplemente legítimo y civil; ni movido ni alterado por interés privado alguno. De lo cual me alegro. b| La causa general y justa me obliga sólo con moderación y sin fervor. No estoy sometido a hipotecas ni compromisos penetrantes e

En ese marco, y luego de haber realizado una fuerte crítica a esos pedantes que no poseen otra capacidad que la libresca, Montaigne insistirá constantemente en que la educación debe tener como fin principal la *formación del juicio*. Todas las tareas del tutor que se brinde a su discípulo deben estar abocadas a dicha constitución. En tal sentido, retomando un par de metáforas extraídas de las *Epístolas morales a Lucilio*,⁷² el ensayista afirma que es necesario que el aprendiz sea capaz de *digerir* todos aquellos alimentos que ha ingerido su alma, pues “a| regurgitar la comida tal como se la ha tragado es prueba de mala asimilación e indigestión. El estómago no ha realizado su operación si no ha hecho cambiar la manera y la forma de aquello que se le había dado a digerir”.⁷³ Al igual que las abejas liban el polen de distintas flores a fin de engendrar un producto propio y completamente diferente, el discípulo de Montaigne deberá ser capaz de transformar y fundir “a| los elementos tomados de otros para hacer una obra enteramente suya, a saber, su juicio”.⁷⁴ Dado que “c| la verdad y la razón son elementos comunes a todos”,⁷⁵ cada cual debe esforzarse en lograr hacer propios los razonamientos ajenos, absteniéndose de aceptar ningún dogma por el simple hecho de que haya sido Aristóteles quien supo darle origen.

a| Que se lo haga pasar todo por el cedazo, y que no aloje nada en su cabeza por simple autoridad y obediencia; que los principios de Aristóteles no sean para él principios, como tampoco los de estoicos o epicúreos. Debe proponérsele esta variedad de juicios; que elija, si puede; si no, que permanezca en la duda. a²| *Che non men che saper dubbiar m'aggrada*.⁷⁶

Asimismo, teniendo en cuenta que la meta principal de la educación radica en el ejercicio del entendimiento, en aprender a juzgar libremente más allá de las ataduras que imponen la escuela y la

íntimos. La cólera y el odio van más allá del deber de justicia, y son pasiones que sólo sirven a quienes no se atienen lo bastante a su deber por la mera razón”. *Los ensayos*, III, 1, pp. 1182-1183.

⁷² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1994, Tomo II, 84, 5-6.

⁷³ *Los ensayos*, I, 25, pp. 190-191.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁶ *Ibidem*. La cita italiana pertenece a *La Divina Comedia* de Dante: “Dudar me gusta tanto como saber” (*Infierno*, XI, 93).

sociedad, el texto del que habrá de estudiar el discípulo de Montaigne no es otro que el del gran *libro del mundo*. En efecto, la sección central del capítulo está especialmente dedicada a la *escuela de las relaciones humanas*.

a| Las relaciones humanas le convienen extraordinariamente, y la visita de países extranjeros, no sólo para aprender, a la manera de los nobles franceses, cuántos pasos tiene la Santa Rotonda o la riqueza de las enaguas de la Signora Livia o, como otros, hasta qué punto el semblante de Nerón en alguna vieja ruina de allí es más largo o más ancho que el de cierta medalla similar, *sino para aprender sobre todo las tendencias y costumbres de esas naciones y para rozar y limar nuestro cerebro con el de otro.*⁷⁷

Y “a| yo quisiera que empezaran a pasearlo desde la primera infancia”⁷⁸, afirma a renglón seguido nuestro ensayista, pues sabe que el entendimiento resulta más blando y menos resistente durante la infancia,⁷⁹ y que, por el contrario, la costumbre no hace sino *naturalizar* los puntos de vista admitidos en la sociedad en la que se ha nacido, bloqueando con barricadas todos los caminos que se alejen del usual.

El objetivo de estos consejos pedagógicos es evidente: resulta muy provechoso abrirse al encuentro con el otro, aprender y aprehender sus costumbres, sus hábitos, sus tendencias, sus modos de ser, evitando, al mismo tiempo, ese vicio en el que incurre la mayoría de los hombres: la vanidosa tendencia de viajar tan sólo con la intención de esparcir por el mundo la propia visión de las cosas,⁸⁰ o protegidos, mediante las armaduras de la costumbre, contra el contagio de todo lo foráneo.⁸¹ Pues resulta “a| una impertinencia y una incivilidad oponerse a todo aquello que no se acomoda a nuestro gusto”,⁸² a todo aquello que nos resulta *extraño*.

⁷⁷ *Los ensayos*, I, 25, p. 194. El subrayado es nuestro.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Cf. ibid.*, 26, pp. 233-234.

⁸⁰ *Cf. ibid.*, 25, p. 196.

⁸¹ “Montaigne detesta al viajero que lleva como equipaje sus propios hábitos y costumbres; las que, como una inflexible coraza, lo mantienen a salvo de cualquier influencia externa”. Navarro Reyes, Jesús, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, FCE, 2007, p. 193.

⁸² *Los ensayos*, I, 25, p. 196.

Por tal motivo, la *experiencia del viaje* debe ser emprendida con una actitud del todo contraria: transitar por los senderos más diversos se convertirá en un ejercicio de notable beneficio para este discípulo ideal, en tanto le permitirá tomar real dimensión de la casi infinita variedad de formas de la que es capaz la naturaleza, al entrar en contacto con todo lo que es diferente de sí: observar costumbres desconocidas, oír ideas inauditas, interiorizarse de prácticas políticas y religiosas diferentes, experimentar en carne propia hábitos y formas de vida disímiles.

En una palabra, es posible afirmar que Montaigne propone para su escolar un *ensayo* de la alteridad, una experimentación y un reconocimiento de la diversidad, una práctica de ese ejercicio que él mismo ha intentado realizar durante gran parte de su vida a través del *ensayo* de su entendimiento, y subido a su montura.⁸³ He ahí el verdadero valor pedagógico del viaje; la razón por la cual el ensayista encuentra en estos paseos la mejor escuela para formar la vida. Como él mismo afirma, en un pasaje en donde la crítica y la indagación se muestran tan vinculadas como contrapuestas:

b| La diversidad de formas entre una nación y otra sólo me afecta por el placer de la variedad. Cada costumbre tiene su razón... *c*| Cuando he salido de Francia y, para ser corteses conmigo, me han preguntado si quería que me sirvieran a la francesa, me he reído y me he precipitado siempre a las mesas más llenas de extranjeros. *b*| Me avergüenza ver a nuestros hombres embriagados con ese necio humor de alejarse de las formas contrarias a las suyas. Les parece encontrarse fuera de su elemento cuando se encuentran fuera de su pueblo. Allí donde van, se atienen a sus costumbres y abominan las extranjeras. Si hallan a un compatriota en Hungría, celebran el azar. Ahí los tenemos: se reúnen y congregan, condenan todas las costumbres bárbaras que ven. ¿Por qué no bárbaras, puesto que no son francesas? Y todavía éstos son los más hábiles, que las han examinado, para denigrarlas. La mayoría no emprenden la ida sino la vuelta. Viajan protegidos y encerrados tras una prudencia taciturna e incommunicable, defendiéndose del contagio del aire desconocido... Por el contrario, yo viajo muy harto de nuestros usos, no para buscar gascones en Sicilia -he dejado bastantes en casa-; prefiero buscar griegos y persas. Los abordo, los examino; a eso me entrego y aplico. Y, lo que es

⁸³ Jean Lacouture ha intentado transmitirnos esta imagen del “ensayista viajero” a través de su *Montaigne a caballo*, México, FCE, 1999.

más, me parece que apenas he encontrado costumbres que no sean tan buenas como las nuestras.⁸⁴

Montaigne, que no se apasiona demasiado por la “dulzura del aire nativo”, no teme en absoluto el contagio del aire desconocido,⁸⁵ pues, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, no encuentra en ese *contagio* ningún perjuicio, sino todo lo contrario: la apertura es la expresión más acabada de una sana actitud mental, dado que, como “*b*” se dice con toda razón, un hombre honesto es un hombre mezclado”.⁸⁶ El ensayista expresa por todas partes una curiosidad casi sin límites; tanto sus *Essais* como su *Journal* nos revelan su deseo por abarcarlo *todo*, por ensayarlo *todo*, por experimentarlo *todo*. Y ese mismo afán escéptico –en el sentido etimológico del concepto de *sképsis*–⁸⁷ es el que desea promover en este potencial discípulo al que destina su ensayo:

a| Es preciso infundir en su fantasía una honesta curiosidad para indagarlo todo; verá cuanto haya de singular a su alrededor: un edificio, una fuente, un hombre, el sitio donde se libró una antigua batalla, el lugar por donde pasaron César o Carlomagno... Preguntará por las costumbres, los recursos y las alianzas de uno y otro príncipe. Son cosas cuyo aprendizaje es muy grato y cuyo conocimiento es muy útil.⁸⁸

El aprendiz habrá de viajar poniendo en suspenso la validez universal de sus creencias heredadas, y siendo igualmente atraído por todo: “un boyero, un albañil, un transeúnte”.⁸⁹ El viaje se convertirá de este modo en un nuevo *ensayo*, en un ejercicio de duda, de

⁸⁴ *Los ensayos*, III, 9, pp. 1469-1470.

⁸⁵ “El verdadero objetivo del viaje va más allá de la mera observación de lo diferente: el viajero ha de integrarse en la extrañeza del país vivido. Montaigne quiere confundirse con el otro, aceptar a modo de juego las costumbres del país como si fueran propias, vestirse con la máscara de una costumbre distinta”. Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo*, *op.cit.*, pp. 192-193.

⁸⁶ *Los ensayos*, III, 9, p. 1470. Como bien se ha señalado, no sólo el objetivo del viaje, sino el de toda la propuesta pedagógica de Montaigne consiste en producir “una mente abierta”. Brush, Craig, *op.cit.*, p. 134.

⁸⁷ Sentido etimológico que, según las palabras de Emmanuel Naya, puede ser definido como ese “proceso de despertar filosófico a la insuperable complejidad de lo real”. Naya, Emmanuel, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, p. 22.

⁸⁸ *Los ensayos*, I, 25, pp. 198-199.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 198.

aprendizaje, de indagación; en un ejercicio de *mestizaje*,⁹⁰ en el cual hasta los presupuestos –políticos, morales, religiosos– más arraigados habrán de ser puestos en juego y cuya recompensa más preciada no será otra que la clarificación del juicio. En efecto, luego de haber desandado múltiples y diversos caminos, luego de haber visto y frecuentado aquello que le es *ajeno*, el ser humano logrará clarificar su entendimiento; comprender el valor relativo y circunstancial de todo aquello que en otro tiempo consideró como incommovible y necesario. Sólo quien ha realizado la experiencia del periplo por la *alteridad* y, por tanto, alcanzado una verdadera comprensión de la *diversidad* que caracteriza a la naturaleza, es quien puede juzgar en perspectiva, con una mirada más amplia. Tal ser humano, más cerca de Sócrates que de un párroco de aldea, puede representarse “las cosas según su justa medida”.

a| El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. Preguntaron a Sócrates de dónde era. No respondió “de Atenas”, sino “del mundo”. Él, que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo. Cuando las viñas se hielan en mi pueblo, mi párroco deduce la ira de Dios sobre la raza humana, y piensa que la sed debe adueñarse ya de los caníbales. Al ver nuestras guerras civiles, ¿quién no exclama que esta máquina se trastorna y que el día del juicio nos agarra por el pescuezo, sin reparar en que se han visto muchas cosas peores, y en que, mientras tanto, las diez mil partes del mundo no dejan de darse la buena vida?... c| Todos padecemos insensiblemente de este error -error de gran consecuencia y perjuicio-. a| Pero si alguien se representa, como en un cuadro, esta gran imagen de nuestra madre naturaleza en su entera majestad, si alguien lee en su rostro una variedad tan general y constante, si alguien se observa ahí dentro, y no a sí mismo, sino a todo un reino, como el trazo de una punta delgadísima, ése es el único que considera las cosas según su justa medida.⁹¹

El ensayista, ciudadano del mundo desde su adquisición de la ciudadanía de Roma en 1581, rescata una vez más esta vieja imagen del

⁹⁰ Cf. Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo*, op.cit., pp. 193-194.

⁹¹ *Los ensayos*, I, 25, pp. 201-202.

Sócrates cosmopolita; de este particular hombre de entendimiento que supo ser capaz de posponer y subordinar cualquier vínculo nacional, político o religioso al vínculo común y universal. Despojado de las ataduras de la costumbre, desprovisto de las obligaciones civiles que lo obligan a sostenerse públicamente dentro de los márgenes de la religión heredada de Pierre Eyquem, Montaigne logra abrazar a un polaco como a un francés, pues entiende que, más allá de las máscaras culturales, existe entre los seres humanos un vínculo anterior. Pues “*b*| cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”.⁹²

A diferencia de René Descartes, quien cincuenta años más tarde parece considerar de un modo negativo el que la experiencia del viaje pueda hacer a los hombres “extranjeros en su propio país”,⁹³ Montaigne entenderá que el periplo por la alteridad, lejos de alejar al aprendiz de un espacio geográfico, histórico y político específico, lo convertirá en un ciudadano del mundo, en un cosmopolita. Todo el orbe, con su natural diversidad, es el espejo en el que cada ser humano puede y debe mirarse para juzgarse en la perspectiva correcta. Y es gracias al viaje, en definitiva, que el discípulo será capaz de realizar ese extraordinario movimiento, arrancándose las anteojeras que la costumbre impone con sigilosa tiranía, y comprendiendo, finalmente, el mensaje de ese gran libro del mundo.

a| Este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene. En suma, quiero que éste sea el libro de mi escolar. Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres nos enseñan a juzgar sanamente los nuestros, y le enseñan a nuestro juicio a reconocer su imperfección y su flaqueza natural; cosa que no es pequeño aprendizaje.⁹⁴

⁹² *Ibid.*, III, 2, p. 1202.

⁹³ Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 11.

⁹⁴ *Los ensayos*, I, 25, p. 202.

4. Entre el llanto y la risa: Montaigne, Heráclito y Demócrito

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado hacer explícita la particular actitud asumida frente al conflicto confesional por Michel de Montaigne, resaltado su cariz ambivalente. A partir de allí, hemos buscado mostrar que aun cuando Montaigne haya asumido una actitud *pública* de suma cautela, oponiéndose a las innovaciones políticas propiciadas por la Reforma, también parece haber sido capaz de abrirse a una infinidad de experiencias *privadas*; experiencias en las cuales el ensayo de la alteridad –moral, política, religiosa– será una de sus premisas cardinales.

En primer lugar, atendiendo a la *faz pública*, hemos intentado explicitar que la reticencia del ensayista a aceptar las novedades ofrecidas por la Reforma, lejos de hallarse cimentadas en consideraciones teológicas, o de asentarse en un juicio respecto del valor de verdad implicado en dichas novedades, se cimenta sobre motivos filosóficos y políticos. Montaigne posee plena consciencia de las perniciosas consecuencias prácticas que puede ocasionar una mutación en las leyes y las creencias heredadas, sobre todo a causa de la particular volubilidad del entendimiento humano, herramienta doble y maleable que puede adoptar las formas más diversas, siendo incapaz de dejar de “rodar incesantemente” una vez que ha abandonado su primera posición. Por tales motivos, el ensayista rehúye de las primicias que ofrecen al mundo los hugonotes –aunque también censure el fanatismo y dogmatismo de los miembros de la Liga católica–, echando mano de las herramientas que le brinda el escepticismo pirrónico, y decide mantenerse firme, sin dogmatizar, allí donde lo han depositado la herencia y la fortuna. Será católico, ciertamente, pero por los mismos motivos que es perigordino.

En segundo lugar, atendiendo al ámbito *privado*, hemos buscado resaltar el esfuerzo de Montaigne por mantener su entendimiento y su voluntad libre de aquellos grilletes a los que se sometía puertas afuera de su biblioteca y de su castillo, poniendo el énfasis en esa ética en la cual el ensayo de la alteridad se convertirá en un principio cardinal, y a partir de la que el reconocimiento de la diversidad, como rasgo propio y esencial que caracteriza al mundo natural –en el que se incluyen, claro, los hombres y su condición– devendrá su corolario. En este sentido, hemos intentado mostrar de qué modo la

experiencia del viaje –tanto intelectual como físico– adquiere una importancia notable a la hora de realizar ese ejercicio de desarraigo; ejercicio que no tiene otro fin que el de convertir a cada hombre en un ciudadano del mundo, y que se hace patente en el particular modo de enseñanza sugerido por el ensayista.

Indicado todo esto, digamos sólo una palabra más sobre la actitud intelectual de Montaigne. Parece posible afirmar que la posición política y pública asumida por el perigordino frente al conflicto confesional puede ubicarse un paso *más acá* de la abierta tolerancia, en tanto que el autor se muestra reticente a aceptar en el seno de una sociedad habituada al catolicismo las novedades de la Reforma. No obstante, y he ahí, quizás, el principal aporte del ensayista para pensar la cuestión, la actitud privada que éste parece haber asumido, y la ética del ensayo de la alteridad que la caracteriza, tal vez puedan permitirnos ubicar a nuestro autor un paso *más allá*. En efecto, si hemos de definir a la tolerancia como aquella actitud que nos permite soportar, incluso a regañadientes, aquellas opiniones y formas de ser que no podemos impedir, es claro que Montaigne no puede ser incluido entre sus partidarios. Por el contrario, lejos de experimentar la diferencia y la diversidad con un gesto adusto y turbado, a la manera en que parecen hacerlo muchos de sus contemporáneos, las experiencias y reflexiones que él mismo nos ofrece, tanto en sus *Essais* como en sus *Journal de voyage*, se encuentran animadas por un espíritu de jovialidad y alegría; son el reflejo de una escéptica y “honesta curiosidad por indagarlo todo”. El reflejo de un hombre que busca comprender la condición propia del mundo y de sí mismo, y se aleja, lo más que es posible, de aquel huraño semblante revelado por uno de los más ilustres filósofos presocráticos.

a| Demócrito y Heráclito fueron dos filósofos. El primero, encontrando vana y ridícula la condición humana, no aparecía en público sino con un semblante irónico y risueño; Heráclito, apiadado y compadecido de esa misma condición nuestra, tenía el semblante siempre triste, y los ojos llenos de lágrimas. Prefiero el primer humor.⁹⁵

Alejado de la actitud encarnada por Heráclito, Montaigne parece haberse lanzado a los caminos revelando un talante expresivamente

⁹⁵ *Los ensayos*, I, 50, p. 439.

democríteo. Y en tal sentido, quizás podríamos referir a nuestro ensayista un juicio similar al que Filippo Mignini dedica a Spinoza: el horizonte de la tolerancia práctica parece para él un ideal superado, en tanto y en cuanto “el amor al prójimo, realmente vivido, está más orientado a la gozosa edificación que a la melancólica soportación”.⁹⁶

⁹⁶ Mignini, Filippo, *op.cit.*, p. 126.

Bibliografía

- Billecoq, Alain, “Spinoza et l'idée de tolérance”, *Philosophique*, 1. Spinoza, 1998, pp. 122-142. En línea. Consultado el 11 junio 2015. URL: <http://philosophique.revues.org/269>
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997 [1576].
- Brush, Craig, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- Burke, Peter, *Montaigne*, Madrid, Editorial Alianza, 1985.
- Charron, Pierre, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986 [1601].
- Curley, Edwin, “Skepticism and Toleration: the case of Montaigne” en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2, 2005, pp. 1-33.
- Desan, Philippe, “Le libertinage des *Essais*” en *Montaigne Studies*, Volume XIX, Number 1-2: “Les libertins et Montaigne”, Chicago, The University of Chicago, 2007, pp. 17-28.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Frame, Donald, *Montaigne's Discovery of Man. The humanization of a humanist*, New York, Columbia University Press, 1955.
- Horkheimer, Max, “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, FCE, 2012.
- La Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010 [1574].
- Lacouture, Jean, *Montaigne a caballo*, México, FCE, 1999.
- Langer, Ulrich, “Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne” en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Janvier-Juin 2001, n° 21-22, pp. 223-232.
- Lipsio, Justo, *De la constancia*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616 [1584].
- Llinàs Begón, Joan Lluís, “Modernidad y actualidad de Montaigne” en *Revista Tópicos*, 13, 2005, pp. 129-143.
- Maia Neto, José Raimundo, “O contexto religioso-político da contraposição

- entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sebond» en *Kriterion*, Belo Horizonte, 126, 2012, pp. 351-374.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2008.
- Mignini, Filippo, “Spinoza, oltre l’idea di tolleranza?” en Sina, M. (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.
- Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?” en *NOMBRES. Revista de Filosofía*, Año IV, N° IV, 1994, pp. 111-143.
- Montaigne, Michel, *Los ensayos*, Barcelona, Editorial Acanalado, 2007 [1580].
- Montaigne, Michel, *Essais*, Paris, Éditions Gallimard, 2012 [1580], 3 vols.
- Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en los escritos de Michel de Montaigne*, Sevilla, Fénix Editora, 2005.
- Navarro Reyes, Jesús, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, FCE, 2007.
- Naya, Emanuel, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.
- Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998.
- Popkin, Richard, *The History of skepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1994, 2 vols.
- Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, Madrid, Akal/Clásica, 1996.
- Simard Delisle, Guillaume, *Spinoza et l’idée de tolérance*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Montréal, Université du Québec, 2010.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1993.
- Tatián, Diego, *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires, Quadrata, 2009.
- Taranto, Domenico, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del ‘600*, Milán, Franco Angeli, 1994.
- Tizziani, Manuel, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.
- Villey, Pierre, *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, 2 vols.

reseñas

En el presente artículo se analiza el impacto de la crisis económica en el sector de la construcción en España, así como las medidas adoptadas por el gobierno para paliar sus efectos.

El sector de la construcción ha experimentado un fuerte descenso de actividad durante los últimos meses, lo que ha generado un alto nivel de desempleo y ha afectado gravemente a la economía española.

El gobierno ha adoptado diversas medidas para paliar los efectos de la crisis, como la reducción de impuestos y el aumento de los subsidios de desempleo.

Sin embargo, estas medidas no han sido suficientes para evitar el deterioro del sector, por lo que se espera que el gobierno adopte nuevas medidas en el futuro.

En conclusión, la crisis económica ha tenido un impacto negativo en el sector de la construcción en España, lo que ha generado un alto nivel de desempleo y ha afectado gravemente a la economía española.

Se espera que el gobierno adopte nuevas medidas para paliar los efectos de la crisis y evitar un mayor deterioro del sector.

El sector de la construcción sigue siendo un sector clave para la economía española, por lo que es importante que se tomen medidas para evitar su deterioro.

En definitiva, la crisis económica ha sido un desafío para el sector de la construcción en España, pero se espera que se superen los efectos negativos de la crisis.

El sector de la construcción sigue siendo un sector clave para la economía española, por lo que es importante que se tomen medidas para evitar su deterioro.

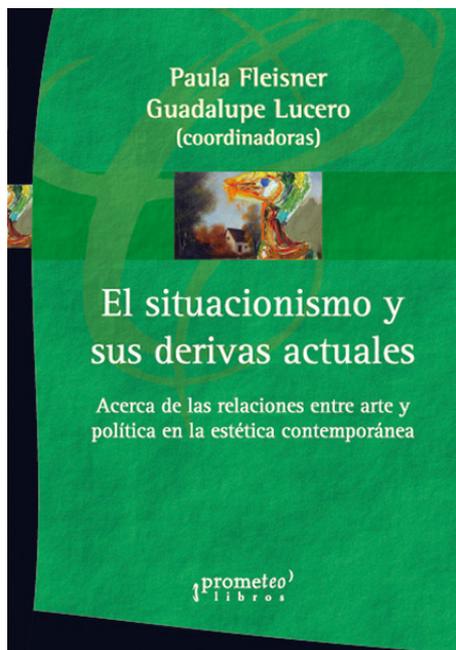
En definitiva, la crisis económica ha sido un desafío para el sector de la construcción en España, pero se espera que se superen los efectos negativos de la crisis.

El sector de la construcción sigue siendo un sector clave para la economía española, por lo que es importante que se tomen medidas para evitar su deterioro.

En definitiva, la crisis económica ha sido un desafío para el sector de la construcción en España, pero se espera que se superen los efectos negativos de la crisis.

Reverberancias situacionistas

MARIANO VELIZ



Fleisner, Paula y Lucero, Guadalupe (coordinadoras), *El situacionismo y sus derivas actuales*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, 170 páginas.

La voluntad de explorar la ligazón entre arte y política está presente tanto en los orígenes de la filosofía como en los comienzos de la práctica artística. A partir de allí, el análisis de este vínculo atraviesa profusamente las historias de la filosofía y el arte. A lo largo del siglo XX esta preocupación adquirió una nueva potencia y asedió la producción de un abanico notable de teóricos y de una cantidad ingente de artistas. En estos repertorios, la emergencia del grupo situacionista en la segunda mitad del siglo XX supuso una ruptura y una continuidad en relación con esas aproximaciones previas. Al respecto, *El situacionismo y sus derivas actuales*, compilado por Paula Fleisner y Guadalupe Lucero, no se aboca sólo al estudio exhaustivo de la producción situacionista, sino también al desentrañamiento de las ligazones que pueden establecerse entre ésta y diversos fenómenos políticos y estéticos anteriores, simultáneos y, fundamentalmente, posteriores.

En este sentido, los ensayos que lo conforman asumen que la producción situacionista inaugura un abordaje genuinamente contemporáneo de la imbricación del arte y la política. Por este motivo, la indagación de sus prácticas estéticas, sus posicionamientos teóricos y su capacidad de intervención política supone una apertura hacia la problemática más amplia acerca de cuáles son las herramientas teóricas, los modelos analíticos y las categorías estéticas que permiten pensar en la contemporaneidad el nexo arte-política.

La recurrencia de estos interrogantes remite a la genealogía del libro, surgido de un proyecto de investigación dedicado a analizar el vínculo arte-política en las filosofías francesa e italiana contemporáneas. Esta genealogía se percibe en la voluntad presente en los artículos compilados de dar cuenta de la inscripción del situacionismo

en el marco extendido de la reflexión teórica contemporánea. Así, diversos ensayos problematizan los enlaces que pueden trazarse entre el situacionismo y diferentes proyectos filosóficos (Jacques Rancière, Nicolas Bourriaud, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Walter Benjamin) y artístico-políticos (desde Tucumán arde a Claire Fontaine).

Los artículos recuperan un programa clave del situacionismo, la construcción de su propio linaje, y propician su puesta al día al abordarlo desde la contemporaneidad. Así, se trata de fomentar el estallido de cualquier forma de inmanencia en la aproximación al situacionismo y, a su vez, se intenta develar la complejidad temporal de un fenómeno abierto a sus múltiples pasados, presentes y futuros.

En este contexto, se incluyen los capítulos dedicados al vínculo de los situacionistas con las vanguardias históricas. En particular, con los movimientos dadaísta y surrealista. El establecimiento de este enlace conduce a los autores a proponer una evaluación del éxito o el fracaso del programa estético-político de los movimientos de vanguardia. Este paso previo resulta clave para comprender el gesto disruptivo de la apropiación parcial llevada a cabo por los situacionistas.

En contraposición a lo sostenido por un sociólogo conservador como Daniel Bell, quien en *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976) sostiene que el proyecto de las vanguardias se impuso y que este triunfo se evidencia en el espacio privilegiado detentado por los representantes de los movimientos vanguardistas tanto en el mercado del arte como en los ámbitos más legitimados de la circulación y la distribución artística, los capítulos de Pablo Pachilla, Rafael Mc Namara y Natalia Taccetta recuperan la perspectiva crítica defendida

por los situacionistas en relación con el programa de las vanguardias históricas. Su triunfo o su fracaso solo tiene sentido en relación con los objetivos previstos. Si el programa de las vanguardias se dirigía a la disolución de la frontera que aislaba al arte de la praxis vital, entonces resulta evidente que ese resultado no fue obtenido. O fue obtenido en la formulación cínica de la incorporación de la estética en el mundo del consumo mediante el diseño y la publicidad. En ese territorio conflictivo asume sentido la experiencia situacionista y su intervención radical sobre el legado de las vanguardias históricas.

En esta indagación de la herencia de los movimientos vanguardistas que resulta apropiable para los situacionistas, Pablo Pachilla ("Guy Debord y la ciudad: deriva y psicogeografía") propone un análisis de la "política del espacio" llevada adelante por los situacionistas en relación con prácticas cercanas experimentadas por los dadaístas y los surrealistas. La concepción del deambular urbano como una experiencia estética, articuladora de los posicionamientos artísticos de ambos movimientos, resulta radicalizada por los situacionistas al asignar a estas prácticas una potencia de subversión del sistema capitalista en expansión en la segunda posguerra. Este gesto de torsión ejercido sobre la tradición de las vanguardias históricas se erige en una de las claves para pensar no sólo la relación de los situacionistas con sus profusos y variables antecedentes, sino para especificar sus propios programas estético-políticos.

Rafael Mc Namara ("El anti-cine de Guy Debord") puntualiza que la relación problemática de los situacionistas con los movimientos de las vanguardias históricas halla en el cine uno de sus eslabones privilegiados. Al respecto, resulta imprescindible recuperar

la fluidez del contacto establecido por las vanguardias con un arte que, en el contexto de su apropiación, aún no estaba completamente deglutido por la industria cultural ni cristalizado en fórmulas inamovibles. En este sentido, como sostiene François Albeira en *La vanguardia en el cine*, las vanguardias podían encontrar allí tierra fértil para llevar adelante sus experimentaciones.

En esta dirección, Mc Namara retoma el diálogo de los situacionistas con las vanguardias históricas a través de la vinculación del cine producido por Guy Debord con las experiencias cinematográficas dadaístas y surrealistas. Por una parte, su artículo es sensible a las coincidencias generales que pueden establecerse entre ambas aproximaciones al fenómeno cinematográfico, percibidas en especial en la voluntad de fundir el arte y la política. Por otra, despliega el recorrido atravesado por el cine de vanguardia, desde las primeras experiencias dadaístas, para analizar las discrepancias y las transformaciones operadas por cada nueva manifestación sobre las previas. De este modo, el autor desarrolla un aspecto clave de la práctica cinematográfico-política de Debord: la transformación permanente que dificulta el encuentro de una esencia o una identidad inmutable. La genealogía ofrecida visibiliza no sólo las deudas y las rupturas en relación con las vanguardias históricas, sino también con el esporádico cine letrista y aún en el interior mismo del proyecto cinematográfico de Debord.

La complejidad de la práctica situacionista no sólo promueve sino que requiere la variabilidad de los puntos de vista analíticos. En este sentido, cada uno de los artículos que conforman *El situacionismo y sus derivas actuales* procede a implosionar los lugares comunes en torno al movimiento estudiado y propone intercambios mu-

chas veces inesperados. Uno de ellos es el arriesgado por Natalia Taccetta ("Guy Debord y Walter Benjamin: del anti-espectáculo a la deriva de la historia") entre dos autores en apariencia heterogéneos. En su abordaje, Taccetta no sólo destaca la voluntad de ambos pensadores de quebrar con los posicionamientos convencionales en torno a la idea de un arte o un cine políticos, sino que se centra en el concepto de "montaje" para elaborar, a partir de allí, un diálogo entre las concepciones benjaminianas del montaje como un mecanismo de reescritura de la historia, capaz de hacer estallar sus interpretaciones hegemónicas, y el célebre "détournement" situacionista, procedimiento clave que le permite a Debord construir sus complejos artístico-políticos que instauran en el capitalismo un proyecto anti-utópico o post-utópico. En ambos casos, se trata de pensar la politización del arte en términos que excedan la concepción del arte como mera plataforma política o como ilustración de posiciones político-ideológicas previas.

Una parte considerable de los artículos reunidos apela a escrutar las particularidades de la práctica situacionista mediante su contraposición con movimientos en apariencia afines surgidos en el mismo contexto de la segunda posguerra. En esta dirección, Guadalupe Lucero ("Neovanguardia, situacionismo y otros fantasmas") aventura una comparación con las neovanguardias europeas y norteamericanas de los años cincuenta y sesenta. Su trabajo comparatista subraya las cercanías de los diferentes proyectos, pero también las diferencias notorias; en particular, debido al abandono programático de las neovanguardias de la continuidad entre la vanguardia artística y la vanguardia política. Lucero recupera allí la célebre interpretación propuesta por Peter Bürger en *Teoría de la*

vanguardia para señalar la hendidura que se abre entre ambos proyectos. En este sentido, la estrategia implementada en este artículo, y recurrente en otros (como los de Mariana Santángelo y Hernán López Piñeyro), supone que cualquier posible especificidad de las prácticas situacionistas sólo puede emerger a través de un ejercicio de confrontación sistemática con otros programas estéticos y políticos. En esta confianza comparatista se instala uno de los aspectos más notables y productivos de los presentes artículos. A su vez, en el artículo de Lucero aparece la posibilidad de pensar una deriva latinoamericana para el situacionismo. Así, se atreve a explorar desde la práctica política de los Tupamaros hasta un episodio estético-político como Tucumán arde, pasando por el Siluetazo, las intervenciones del GAC y los escraches de H.I.J.O.S., para preguntar finalmente si estas derivas latinoamericanas pudieron haber realizado, de algún modo, aquello que en los movimientos europeos se mantuvo como el fracaso de la utopía por venir.

Un aspecto notable en torno al fenómeno situacionista reside en que en el repertorio de sus lecturas críticas sobresale una tendencia a la mistificación. El carácter rupturista que supuso su emergencia conduce con frecuencia a la idealización irrestricta de sus propuestas y posicionamientos artísticos y políticos. La paradoja de emplear el modelo de la hagiografía para dar cuenta de una práctica político-estética iconoclasta y subversiva subraya los equívocos de estas lecturas y la complejidad de cualquier acercamiento a las prácticas situacionistas. Por el contrario, los presentes artículos no sólo evaden el riesgo de la mistificación y la museificación, sino que explicitan la contradicción flagrante que implicaría este gesto y sugieren una reflexión ampliada del vínculo del situa-

cionismo y el museo como institución. Al respecto, Candela Potente (“El revés del museo”) interroga esta ligazón remitiéndose a los antecedentes de algunos de los miembros más emblemáticos del situacionismo. Recurre a Asger Jorn y Giuseppe Pinot-Gallizio para evaluar el funcionamiento respectivo de la pintura *détournée*, centrada en la intervención sobre cuadros *kitsch* comprados en el Mercado de pulgas de París, y la pintura industrial. En ambos casos, la práctica artística dialoga con los posicionamientos teóricos, críticos de la institución museo, esgrimidos por Guy Debord en su obra clave, *La sociedad del espectáculo* (1967). Si el museo es percibido como un mero espacio de conservación del pasado, desprendido de cualquier rol histórico y político en relación con su presente, se instala la pregunta acerca de su posible superación. En este sentido, este interrogante se inscribe en el marco de un proyecto general de superación del arte. Como señala Potente, allí se percibe una recuperación de la filosofía hegeliana, dado que la idea de superación incluye tanto la crítica como la realización, la negación y el alcance de un nivel superior. La búsqueda de un restablecimiento del vínculo arte-sociedad debe comprenderse en el contexto de este gesto superador. Por este motivo, Potente puntualiza que “El lugar de las obras del situacionismo fue tal vez el reverso del museo: una versión invertida de él, que lo conserva al utilizarlo como espacio de exposición y lo niega con las obras que expone, para así, entonces, superarlo” (p. 81).

Este interés en proponer una superación del arte marca tanto el objetivo de los situacionistas como algunos de los límites con los que se encuentran en su camino. Por este motivo, resulta valiosa la atención prestada por los artículos a explicitar algu-

nas de las limitaciones con las que se encuentra el proyecto situacionista así como sus contradicciones y sus alcances. Al respecto, Mariana Santángelo (“¿Una arquitectura situacionista?”) elabora un lúcido escrutinio de estas limitaciones a través de la exploración de la arquitectura situacionista. En particular, se aboca al estudio de la adhesión inicial de los situacionistas a la New Babylon imaginada y proyectada por Constant Nieuwenhuys. Sin embargo, a ese entusiasmo inaugural siguió un repudio sistemático al considerar que ni el urbanismo ni la arquitectura podían escapar a la lógica capitalista. Sólo la emergencia de una praxis revolucionaria podía liberar a ambos. En este sentido, resulta iluminadora la inversión del principio causal inicial: no se parte de la intervención sobre la arquitectura para abrir, desde esa desalienación espacial, una brecha revolucionaria, sino que es a través de la puesta en acción de la praxis revolucionaria que será posible la irrupción de una configuración urbana no atada a la hegemonía de la mercancía. Por este motivo, los situacionistas coincidieron finalmente en que “solo era factible una crítica al urbanismo, pues ninguna doctrina positiva que llevase a cabo la planificación efectiva de nuevas ciudades podía escapar a la espacialización propia del capital” (p. 65).

Mientras que Santángelo elige mostrar las complejidades y contradicciones del programa situacionista, Hernán López Piñeyro (“El encuentro imposible. Continuidades y rupturas entre el situacionismo y la estética relacional”) se atreve a repudiar la conversión del situacionismo en mito y a incluir la crítica a ciertos posicionamientos sostenidos por Debord esgrimida por Jacques Rancière en *El espectador emancipado*. Allí, Rancière percibe cierto resabio platónico en la concepción debordiana del

rol del espectador en la sociedad del espectáculo. En la argumentación de Debord, el espectador parece reproducir la figura pasiva e inmóvil del prisionero de la célebre alegoría de la caverna. Para Rancière, en esa concepción se manifiesta el prejuicio de una intelectualidad que se solaza en la visión de unas masas acríticas y dóciles ante el avance incontenible de la sociedad espectacularizada. Sin embargo, si bien la crítica lanzada por Rancière resulta perspicaz, López Piñeyro alude a la necesidad de contextualizar esa concepción del espectador en el marco de un proyecto orientado a favorecer la apropiación activa del arte y la multiplicación de los “usos del arte”.

Si la preocupación prioritaria que organiza el funcionamiento del libro se centra en las derivas actuales del situacionismo, ese interrogante postula respuestas variadas. López Piñeyro plantea un intercambio entre el situacionismo y la estética relacional teorizada y defendida por Nicolas Bourriaud. La semejanza entre ambas concepciones estéticas se basa en la proposición de una “facultad de encuentro”. La diferencia, notable, es que en la estética relacional, expandida desde la década de 1990, estas situaciones se encuentran desprendidas de cualquier anhelo revolucionario. En el diagnóstico del autor, puede percibirse que una de las herencias autoproclamadas del situacionismo propicia la sustitución del alcance revolucionario por el reformismo moderado. Así, una de las claves del programa situacionista resulta desactivada por sus apropiaciones contemporáneas.

Por el contrario, Paula Fleisner (“El situacionismo que viene. Tiqqun entre el «terrorismo» y el arte”) apela a una experiencia radical de las prácticas estético-políticas actuales, la publicación *Tiqqun* y el panfleto *La insurrección que viene*. Atribuidos a un Comité Invisible, en ambos proyectos se

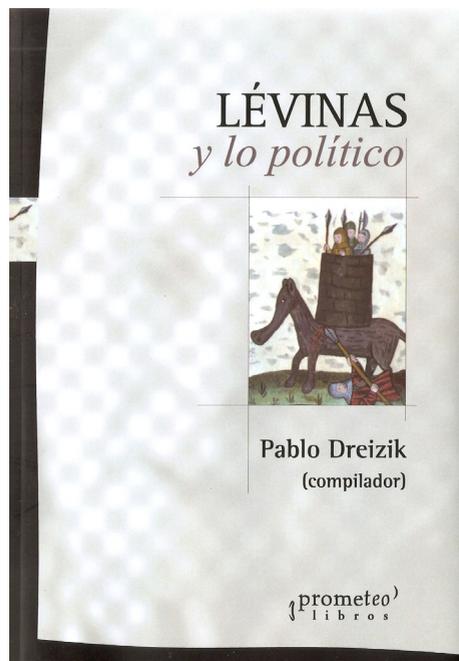
manifiesta no sólo una filiación directa con la herencia situacionista, sino una recuperación de su voluntad de promover una revolución social y cultural “a través de un llamado a una revuelta no agotable en demandas puntuales” (150). Fleisner convoca a Giorgio Agamben para pensar las intervenciones de este grupo. Más allá de las referencias cruzadas entre Agamben, el situacionismo y este colectivo contemporáneo, el intercambio coincide en la valoración de la “inoperosidad” como un gesto político subversivo. La reivindicación situacionista del ocio, la promoción de una “huelga humana” por parte del Comité Invisible y la proposición de la inoperosidad agambeniana abren un frente de combate contra la hiperproductividad capitalista, a la vez que invitan a la multiplicación de las revoluciones moleculares.

La oscilación entre las diversas apropiaciones parciales de la herencia situacionista conduce a la emergencia de interrogantes recurrentes en torno a la potencia política del arte. En un contexto en el que ya no parece posible concebir el arte en el marco de un modelo de eficacia política mensurable, como señala Jacques Ranciere en *El espectador emancipado*, se abre la posibilidad de indagar las grietas abiertas por el proyecto situacionista. Si en su programa estético-político radical se promueve la urgencia de una práctica revolucionaria, Paula Fleisner y Gualalupe Lucero señalan que esa llamada se produce en el campo de una “sociedad llena”. Esa sociedad llena de la segunda posguerra europea, pero también de la actualidad de una Europa en crisis, produce pensamiento crítico y arte revulsivo, pero ya no un germen revolucionario. Ante esa encrucijada señalada por la imposibilidad de percibir una gesta revolucionaria en las sociedades llenas y saturadas por el consumo y el espectácu-

lo, se instala la relevancia de pensar estas problemáticas desde América Latina. Así, en la asunción final planteada por Fleisner, “Acaso sea cierto aquello de que solo allí donde ya no queda nada que perder es posible arriesgarlo todo, y solo allí donde se arriesga todo es posible comenzar a pensar algo así como una revolución” (163), se inscribe en filigrana una llamada urgente a recuperar la potencia revolucionaria de las prácticas político-estéticas contemporáneas.

Algunas reflexiones sobre la filosofía de Lévinas: perspectivas en torno a lo político

ALAN KREMENCHUTZKY



Dreizik, Pablo (compilador), *Lévinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, 380 páginas.

El presente libro surge de un largo proceso de investigación en torno a la obra del joven Lévinas. Sus orígenes -relatados en la nota preliminar y en el prólogo a cargo del compilador, Pablo Dreizik -se remontan al año 2007 y se enmarcan en sucesivos Programas de Reconocimiento Institucional (PRI) de la Universidad de Buenos Aires; el último de ellos aún en curso y vigencia. Como bien relata el compilador -la nota preliminar extiende la coordinación de la obra a Pablo Ríos Flores y Alejandro Lumerman- el proyecto se orientó en el año 2010 hacia las consideraciones sobre el liberalismo en los escritos de juventud del filósofo lituano-francés. Como hilo conductor de estas investigaciones se seleccionó un breve texto de 1934 titulado "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", justificando su elección en la contemporaneidad de su publicación con el surgimiento del nazismo, la polémica alineación en un mismo frente del ya mencionado liberalismo, marxismo, judaísmo, cristianismo y el pensamiento clásico -purgado de su mitificación-, y la riqueza y diversidad de categorías filosóficas que lo atraviesan: corporeidad, afectividad, temporalidad, entre otras.

Esta compilación pone al alcance del lector de lengua castellana una variedad de artículos de diversos estilos, orígenes y temáticas, reflejando la multiplicidad de interpretaciones que suscita hablar de política en Lévinas. Para su exposición se la ha dividido en cuatro secciones, a las que debe sumarse el ya mencionado prólogo. En éste se describe la historia detrás del libro junto a un breve recorrido por las problemáticas que atraviesan la literatura académica en torno al pensamiento político de Lévinas; explica el ordenamiento de la obra y releva algunos artículos de cada sección -sin omitir referencias a otros que no se incluyen, pero con los cuales los presentes podrían dialogar-.

La primera sección, titulada "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo: lecturas en contraste", es el corazón del libro e incluye más de media docena de trabajos que reflexionan sobre este rico y prolífico texto. Sin embargo, no se limita a ser un conjunto de comentarios. Efectivamente ofrece una cuantiosa y potente bibliografía crítica que permitirá, sin duda, un enriquecimiento de su lectura. Pero los artículos seleccionados se extienden más allá del pensamiento político del joven Lévinas, hacia múltiples problemáticas de una época tan convulsionada como fuera la Europa de entreguerras. Precisamente, lo que ha justificado la selección de este texto, la reflexión en torno a la concepción del liberalismo en su obra de juventud, es un tema que atraviesa los trabajos compilados y permite ubicar el pensamiento del autor en un contexto histórico signado por su crisis.

Analizar "Algunas reflexiones..." es un trabajo que nos excede, pero intentaremos exponer las tesis más básicas para ilustrar qué es lo que los artículos ponen en discusión; pues no deja de sorprender que un texto tan breve -menos de quince páginas en su traducción al español- pueda suscitar tantos debates. Comienza con la inquietante afirmación de que el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales y que esta filosofía es conflictiva con los principios del liberalismo y el cristianismo. Lo que entra en pugna es el sentimiento de libertad, que permite al hombre renovarse eternamente, superando la irreversibilidad del tiempo, oponiéndose al destino y al determinismo. Lévinas remonta esta posibilidad de modificar el pasado desde el presente hasta el *remordimiento* judío que repara lo irreparable, culminando en la noción de alma cristiana como poder concreto de desligarse de toda atadura.

Qué es lo que se entienda por liberalismo como corriente filosófica, política o económica deberá estar atravesado por esta idea de libertad como *distanciamiento*. El marxismo aparece como primera impugnación a dicha libertad absoluta, pero parece volver a ser inscripto en la misma tradición cuando se presenta la toma de consciencia de la situación social como ruptura con el fatalismo. Delineados los dos frentes -por un lado el hitlerismo, y por otro el liberalismo, el cristianismo, el judaísmo y el marxismo- aparece en el centro del debate la corporalidad y su vínculo con el yo. La tradición occidental ha relegado el cuerpo a un nivel inferior, visto como una carga y un elemento extraño. No obstante, Lévinas reconoce el sentimiento de identidad con el cuerpo como el de una adherencia al yo que vale por sí misma, no accidental. Pero allí, precisamente, pueden aparecer las ataduras biológicas que establecen una comunidad racial o de sangre, propias de la filosofía del hitlerismo.

Se contraponen entonces dos modelos: aquel que ve lo esencial del hombre en su libertad y aquel que lo ve en su encadenamiento al cuerpo. Una lectura rápida pareciera indicar que Lévinas suscribe al liberalismo, y que, a pesar de considerar el vínculo con el cuerpo como un hecho indiscutible, la esencia del hombre es la libertad que le permite tomar distancia de los determinismos del cuerpo, del mundo y de la historia. La presente compilación viene a mostrar que no es tan sencillo adscribirle una posición a Lévinas como parece a primera vista, por simple oposición con el hitlerismo. ¿Qué entiende por liberalismo? ¿Cuáles son los peligros a los que hace referencia y cuán inherentes le son? ¿Cuál es su verdadera opinión sobre el marxismo? ¿Son tan claros los lazos que vinculan al liberalismo, el judaísmo y el cristianismo?

¿Hitlerismo, racismo y antisemitismo son términos asimilables? ¿Cuál es nuestro vínculo con el cuerpo y cómo determina esto el posicionamiento respecto al hitlerismo? Éstas son sólo algunas preguntas entre muchas otras a las cuales los trabajos compilados tratarán de dar respuesta. Más aún, todas estas problemáticas pueden extenderse a la obra posterior de Lévinas; mudando la tarea desde la interpretación de un texto a todo su pensamiento político-filosófico, y para ello, incorporando su ética tan emblemática.

"Lévinas ve en el 'hitlerismo' la respuesta equivocada a la pregunta correcta" (p.56) nos dice Micha Brumlik en su artículo; reconstruirla podríamos decir que es su objetivo. El autor, luego de una apropiada descripción del trasfondo histórico, político e intelectual en que debe ser leído el ensayo de Lévinas, nos lo presenta para ser entendido en dos partes: una primera, condenatoria desde una perspectiva moral al pensamiento hitleriano, para luego pasar a una crítica al liberalismo por su desconocimiento de nuestro vínculo con la corporalidad. La conclusión a la que Brumlik arriba es que una reflexión libre de prejuicios no puede más que afirmar que la esencia del hombre no es la libertad, sino lo que él llama el *encadenamiento*; las formas de pensamiento que lo desconozcan traerán aparejados los peligros que el filósofo lituano temía y que el autor subsume bajo lo que hoy llamaríamos *relativismo*. Por lo tanto, frente a este rechazo del liberalismo, ha de encontrarse una forma de socialización que reconozca el vínculo corporal, sin por ello caer en el hitlerismo. Brumlik está convencido de que el Lévinas de 1934 se opone al liberalismo, rompiendo con lo que mencionábamos como posible primera impresión de lectura. Sin embargo, nos dice que en ese entonces aún no disponía

del aparato teórico para erigir su respuesta frente a aquella pregunta que el hitlerismo supo responder erróneamente. Nos ofrece por ello una salida *ad hoc* y poco convincente para el autor: "Lévinas no se ve en este punto aún en la posición de fundar positivamente tal suposición [una teoría no racista de la sujeción al cuerpo, que afirme a su vez la universalidad del género humano y la responsabilidad moral de cada uno de sus miembros], que para él es necesario pensar, y, en lugar de ello, elige el camino más débil: criticar la solución nacionalsocialista del problema de la conexión entre racismo y universalismo"(p.59).

En una línea similar, Ascher y Gad Horowitz, en su artículo "¿Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo", reconocen, por supuesto, la crítica al hitlerismo y el expansionismo racista a la cual responde el ensayo, pero piden también leerlo "como una crítica al liberalismo en el contexto de la propia crítica a éste de la revolución conservadora alemana. [...] En este ensayo, Lévinas, aunque rechaza la noción de derecha de una ilimitada obligación al *Volk*, está dando un primer paso hacia la idea de una infinita obligación hacia el Otro sin retornar a la idea tradicional de libertad heredada del liberalismo" (p.102). Pareciera que la lectura que asimila a Lévinas a la tradición liberal es lo bastante ingenua y descuidada como para no percatarse de que bajo la condena al hitlerismo se efectúa una crítica al liberalismo que le permitirá encontrar la dirección hacia su pensamiento maduro. Apoyándose en escritos posteriores, como *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* (1972) y el *Post scriptum* de 1990 para la reedición en inglés de "Algunas reflexiones...", se preguntan con Lévinas si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano. Mediante un análisis histórico de qué es lo

que significaba el judaísmo en el contexto del antisemitismo y el culto a la guerra, afirman que para Lévinas éste no era ni un universalismo ni un particularismo, y, provocativamente, afirman que "Lévinas es incluso más antiliberal que los fascistas, porque tanto el liberalismo como el fascismo son, en realidad, universalismos. Para el liberalismo la universalidad corresponde al Hombre; para el fascismo la universalidad pertenece al pueblo" (p. 112). Así es como los Horowitz resuelven la dicotomía planteada entre hitlerismo y liberalismo: el judaísmo; que no es el origen ni un elemento más asimilable a la tradición liberal, sino la fuente de su proyecto filosófico particular.

Pero inmediatamente nos encontramos con el trabajo de Darío Livchits, "¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Lévinas", que sostiene, por el contrario, que no hay razones suficientes en el escrito de 1934 para sostener que Lévinas efectúa una crítica al liberalismo ni una asimilación con el hitlerismo. Sólo en textos posteriores será posible siquiera delinear estos pensamientos. En el escrito de 1953 "Libertad y mandato" Livchits rastrea la continuación de esta vieja oposición bajo otros nombres, pero con la incorporación de un nuevo actor: el Estado. No significa que desconozca los reparos que Lévinas tiene explícitamente respecto del liberalismo en 1934, pero sostiene que "Bien entendida la crítica debe comprenderse como una advertencia a la libertad del pensamiento, a lo que constituye su dignidad pero *puede* engendrar un peligro [...] para Lévinas sólo es un peligro *posible* que, en todo caso, deberá ser determinado por cuestiones históricas, contingentes y coyunturales. Que la libertad de pensamiento devenga en un no-compromiso y,

por ende, en una sociedad utilitaria, individualista y regida por la moda -que reciba el ideal germánico -es, precisamente, una posibilidad; tanto como lo es que se creen valores comunitarios por medio de diálogo entre las voluntades libres" (p. 123). Su crítica permite establecer un primer debate con los otros dos artículos mencionados, siendo probablemente más susceptible a ésta el de los Horowitz que el de Brumlik. Sólo es uno de los muchos vínculos que se pueden establecer entre los trabajos, que la estructura de la compilación favorece, pero que queda como tarea para el lector interesado.

No debe uno confundirse y pensar que lo que dice Livchits es que no debemos ir más allá de 1934, sino sencillamente que en ese texto no encontramos elementos suficientes para sostener las críticas que se precipitan. La estrategia de poner en diálogo el trabajo temprano con el maduro de Lévinas es especialmente fructífera por la evolución tan singular que ha atravesado su pensamiento. Es objeto de debate si la filosofía madura de Lévinas es compatible con la de su juventud; si ésta ya estaba latente en los primeros trabajos; si es coherente en todo su desarrollo o hay rupturas; o, ya aceptando que hay cambios -un hecho casi indiscutible-, qué es lo que los motiva. Para mostrar esto podemos tomar en consideración los trabajos de Michel Delhez y el del propio Dreizik.

"La posibilidad del liberalismo en Lévinas. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*' entre dos lecturas de Husserl", a cargo del compilador, considera también que existe una valoración positiva por parte de Lévinas hacia el liberalismo aunque no exenta de vacilaciones. Para ilustrarlas analizará dos trabajos sobre Husserl, uno anterior y otro posterior a la obra de 1934. El primero de estos, "La teoría de la

intuición en la fenomenología de Husserl” de 1930, fuertemente influenciado por el pensamiento heideggeriano, reconoce los méritos de la filosofía husserliana pero la ve superada por la del autor de *El ser y el tiempo*. Dreizik nos dice que no se trata de una cuestión meramente académica sino que se extiende hacia la política: “Para el joven Lévinas el problema no se mantiene únicamente en la esfera gnoseológica, la actitud suprahistórica redundante en Husserl en una idea de la libertad que la reduce a ser ‘libertad de la teoría’ y, en este sentido, ‘análoga a la duda’: una crítica en la que resuenan las objeciones tradicionales a la ‘libertad negativa’ del liberalismo” (p. 91). De “Algunas reflexiones...” extrae que “el texto parece circunscribir el campo semántico de noción de ‘liberalismo’ a la posibilidad de una distancia reflexiva en relación con el mundo, con la Historia y con la corporeidad” (p. 93). Esto se relaciona con el giro que da desde las primeras consideraciones sobre la fenomenología husserliana a las del ensayo de 1940 “La obra de Husserl”, donde se presenta una revalorización de la misma, siendo la intencionalidad el cumplimiento de la libertad que habilita la *distancia*. Dice el autor: “Es importante observar ahora, que aquello que la nueva lectura de Husserl aspiraba a rescatar se identifica con aquello que en “Algunas reflexiones...” adjudicaba a las tradiciones de pensamiento judías, cristianas y al pensamiento liberal clásico: la presuposición de una distancia del hombre respecto del mundo cumpliéndose como ‘poder de abstención” (p. 95). El recorrido de diez años que nos propone Dreizik permite entender un poco más la evolución del pensamiento lévinasiano; donde la tensión entre la adherencia al yo y la toma de distancia se ve reflejada en otra tensión: entre la fenomenología husserliana y la heideggeriana, y como estas influenciaron su propia filosofía. Por último,

llama la atención sobre el peligro que el liberalismo puede suscitar, mencionado en “Algunas reflexiones...”. Nos propone reflexionar sobre la cercanía de la postura lévinasiana con otras similares propias de la época y de la crisis de liberalismo, como la que Leo Strauss —entre otros— dirigió a la República de Weimar: “En lugar de formular una crítica *tout court* a la modernidad liberal, el peso de la impugnación cae sobre la *debilidad* del orden liberal para sostener los mismos principios sobre los que éste reposa” (p. 99).

El artículo de Michel Delhez propone otro recorrido, que va desde 1934 hasta la publicación de “Être Juif” de 1947. Desde el título “La ‘Kehré’ lévinasiana” plantea que la obra de Lévinas no es homogénea, sino que precisamente ha efectuado un viraje. Comienza discutiendo con Miguel Abensour - un comentarista cuyo ensayo acompaña la reedición de “Algunas reflexiones...” - quien reduce toda la obra de Lévinas a la oposición entre paganismo y judaísmo. Según Delhez, Abensour descuida la ulterior asimilación del paganismo al liberalismo hecha en “Être Juif”; pero la disputa se extiende a toda la interpretación de la producción del lituano-francés: “La diferencia entre Abensour y nosotros reside en el hecho de que lejos de ver allí el germen de un pensamiento que se confirmará a continuación, nosotros por el contrario vemos allí un tipo de reflexión que la obra ulterior de Lévinas discutirá” (p. 64, nota al pie 6). El giro pasaría de una intención de retorno al liberalismo, expresado en 1934, a un retorno a un judaísmo auténtico no asimilado en 1947; lectura que dialoga con la conclusión respecto al judaísmo por parte de los Horowitz. En 1947 el judaísmo se aparta del liberalismo y se encuentra como la única oposición frente a lo que llama el *modo de existencia no judío*, que engloba

tanto al mencionado liberalismo, como el cristianismo y el paganismo.

Cabe una mención al trabajo que da comienzo al libro, a cargo de Bettina Bergo, que presenta una intención conciliadora entre el encadenamiento al cuerpo y la libertad que habilita la distancia, que reaparecerá de diferentes formas en la compilación. Bergo reconoce las críticas al liberalismo presentes en el temprano ensayo de Lévinas al tiempo que sostiene que éste efectúa una crítica a las filosofías vitalistas, las cuales intenta acercar a la filosofía del hitlerismo. Lo que quiere remarcar es que más allá de la capacidad de tomar distancia, en tanto somos encarnados estamos determinados por nuestra sensibilidad. La autora tratará de reconocer la posibilidad de la interacción intersubjetiva a un nivel físico, no del universalismo de la razón, pero tampoco de la comunidad racial. “Una de las fuentes primarias de la sensibilidad, aquella sensibilidad específica en que sentimos que somos ‘únicos’ en cuanto incapaces de escabullirnos, podemos encontrarla en el encuentro *cara-a-cara* en el que estoy señalado por una mirada” (p. 34).

Pero no toda la sección está dedicada a discutir la relación entre Lévinas y el liberalismo. Cada artículo adquiere su propio color y personalidad por las diversas temáticas que incorpora. Podemos mencionar, por ejemplo, la recepción que hace Lévinas del protestantismo o de la filosofía de Nietzsche presentes en el trabajo de Brumlik, o el vínculo que se establece entre la posición liberal y los Derechos Humanos en el artículo de Delhez. El escrito de Bojanić se caracteriza justamente por abrir más problemas de los que cierra, delineando posibles vías de investigación y reflexión. Éste se pregunta por qué si Lévinas escribió este ensayo contemporáneamente al ascenso del nazismo y denunció sus peligros

para todo el mundo occidental, no despertó una reacción y un llamado a la resistencia. Su tesis precisamente es que no era esa la intención: “[...] no está el sentido de oponerse al nazismo en Lévinas, sencillamente porque en este momento él está defendiendo exclusivamente la existencia del judaísmo. En la medida que Lévinas espiritualiza el hitlerismo, también mistifica el judaísmo. En ese sentido, hitlerismo y judaísmo son complementarios y mutuamente se otorgan legitimidad. En otras palabras, el propósito de la filosofía del hitlerismo es el de constituir el judaísmo” (p. 42). En esta dirección -aunque no siempre es claro el vínculo entre este dilema y los problemas siguientes -abre una serie de interrogantes, donde se destaca el uso que hace de los conceptos *concreto* y *real*, sobre la *espiritualidad*, la *evasión* y su vínculo con el judaísmo. La noción de *espiritual* nos remite a un escrito de 1933, “La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana”, publicado en lituano, donde realiza una comparación entre ambas, siendo el hitlerismo una continuación de la última. Bojanić quiere advertirnos sobre la tensión alemana que se remonta al romanticismo, entre la urgencia de querer abandonar el mundo y el encadenamiento al cuerpo: “El elemento místico y el *elan* libertario de lo espiritual, definitivamente una de las características más importantes de ideal ‘alemán’, es de este modo, y sin suficientes motivos, ‘concretado’ exclusivamente en el cuerpo y lo corpóreo, y luego en el paganismo” (p. 45).

La asimilación del marxismo a la corriente encabezada por el liberalismo debe llamar la atención de los lectores y no pasa desapercibido en los debates académicos. Podemos encontrarlo en algunas páginas del escrito de Delhez, donde analiza al comunismo en relación con la democracia y

el antifascismo: "Hitler se vanagloriaba de destruir la democracia y la ofrecía por lo tanto como una bandera a sus adversarios. Fue la habilidad de Stalin haberla tomado. Por su negatividad abstracta, privada de contenido, el 'antifascismo', nuevo rostro de la democracia, permitió unir demócratas y comunistas" (p. 68). Pero será en el último artículo de la sección, a cargo de Alejandro Lumerman, donde nos encontraremos con un elaborado trabajo que hace dialogar a Althusser y a Lévinas en torno al marxismo y el humanismo. "Lévinas y el marxismo: reflexiones sobre la crisis del humanismo" enfoca su lectura de "Algunas reflexiones..." en una nueva dirección: Lumerman pone el acento en el cuestionamiento de la humanidad misma del hombre, por parte del hitle-rismo, para remarcar el interés del filósofo franco-lituano sobre la crisis de los humanismos y la necesidad de repensar lo humano. El autor tratará de encontrar ciertos puntos en común, pese al antihumanismo althusseriano y la reivindicación humanista lévinasiana, en tanto la crítica del primero reserva un lugar para el humanismo siempre que sea en un sentido práctico y no teórico, y en tanto el segundo no implica un retorno a un humanismo pre-crítico. "Según Althusser, que Marx haya abandonado la idea de Hombre como principio teórico de su concepción del mundo y de su práctica política significa conservarlo «como una exclamación que denuncia la miseria y la servidumbre». Lévinas recoge este sentido del hombre pero no lo conserva como tal [...] sino que encuentra en él una dimensión del sentido anterior a la libertad como poder de yo, pero que no la limita sino que la llama a la responsabilidad no sólo instaurándola, sino justificándola" (p. 141).

Ideas en contexto, la segunda sección de la obra, se aparta de la letra del ensayo de 1934 pero se mantiene en el contexto de

época. De los tres ensayos, el más extenso -de la sección y de la compilación-, a cargo de Pablo Ríos Flores, podría perfectamente ser un estudio preliminar al libro. Con inspiración literaria en *La montaña mágica* de Thomas Mann, Ríos Flores nos relata, con excusa del encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer, el contexto político e intelectual de la República de Weimar; y el joven Lévinas, quien estuvo presente en este encuentro, se ve atravesado por dichas circunstancias y filosóficamente tensionado entre ambos. Este artículo enriquecerá considerablemente toda la primera sección para aquellos lectores que no estén familiarizados con el periodo histórico, pero también es un trabajo más que interesante para quienes sí lo están. Ilumina el periodo de formación de Lévinas al tiempo que aborda algunos temas que no se habían hecho presentes hasta ahora, como por ejemplo la descripción del liberalismo como *conservadurismo inquieto* en "De la evasión" (1936), o el antisemitismo, la constitución del espacio sagrado nacional alemán, la sospecha del judío como autor del *desgarramiento* y consideraciones en torno a su asimilación en "L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain" (1938) y en "L'inspiration religieuse de l'Alliance" (1935). Y más allá de Lévinas, "el pensamiento lévinasiano nos ayuda a tender un puente entre Cassirer y Heidegger, con el objetivo de desterrar las rígidas fronteras que algunos intérpretes pretenden levantar entre el humanismo liberal y el fascismo alemán" (p. 220).

El ensayo de Jeffrey Andrew Barash "Los dioses sin rostro: Lévinas y la cuestión del mito" es para nosotros uno de los más originales de la compilación. También trata de vincular a Lévinas con Heidegger pero por medio de Rosenzweig -a quien Lévinas reconoce su fuerte influencia en

el prefacio de *Totalidad e infinito*. Barash propone pensar lo mítico en esta obra de madurez, donde se lo asimila al *elemento* de donde surgen los dioses míticos impersonales, contrapuestos al rostro, que "no son figuras inevitables y permanentes de la existencia humana, dado que estos seres sin rostro pueden morir y dejar espacio para la verdadera trascendencia: la epifanía de lo infinito, donde el rostro, el rostro del otro, se presenta en persona" (p. 146). Remontándose hacia comienzos del siglo XX, vuelve sobre Rosenzweig para comparar su concepción de lo mítico con la lévinasiana, y a su vez comparar su *nuevo pensamiento* con la filosofía heideggeriana a la cual se sentía afín. Mediante esta triangulación entre autores logrará una novedosa crítica a Heidegger, retornando a *Totalidad e infinito*, donde "Lévinas, mientras relaciona directamente la filosofía de Heidegger con el paganismo, al mismo tiempo especifica que el concepto heideggeriano de *Geworfenheit* es irrelevante para la comprensión del futuro como inseguridad elemental, la que nutre el mito. [...] Y si es así, es porque la filosofía de Heidegger no se aplica a la existencia mítica, sino a la que Lévinas calificó como existencia *absurda*." (P. 152-3)

Por último, "«El ser es» y el «hay»: autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Emmanuel Lévinas" de Joëlle Hansel, parte del artículo "De la evasión" de 1935, que ha sido tradicionalmente leído como preludeo a *De la existencia al existente* de 1947, y propone hacerlo mejor en el contexto de la producción de entreguerras y no de las posteriores -a pesar de las recurrentes y, por cierto muy necesarias, referencias a la obra de 1947-. Nos ofrece un recorrido por los trabajos del joven Lévinas, incluido "Algunas reflexiones...", donde indaga sobre el sentido del término *ser* en las expresiones "el ser es", "más allá del ser" o

"salir del ser", y del enigmático, abstracto y despersonalizado *hay*. Lamentablemente el trayecto no es tan extenso como uno esperaría, pero le adiciona un elaborado análisis de "De la evasión" y una contraposición con *De la existencia al existente*, buscando elementos que doten de cierta homogeneidad a la obra del lituano, que terminará por volverlo, de todas formas, un trabajo más que interesante.

La tercera sección, *Entre la ética y la política*, podría considerarse la más tradicional en cuanto a temática se refiere: los ensayos que la componen se ocupan del vínculo en el pensamiento maduro de Lévinas entre su particular concepción de la ética y la política, por medio de la aparición de la tercera persona -o como advierte Dreizik en el prólogo, "el «tercero» no abre el espacio de la política sino que es su tensión con la ética la que cumple esta apertura" (p. 15)-. Nada de esto conspira, no obstante, contra la calidad de los artículos. Por ejemplo, el trabajo de Silvana Rabinovich, "Dos éticas en el laberinto político levantino: Buber y Lévinas" es, dentro de la compilación, uno de los lugares donde el pensamiento lévinasiano se enfrenta con la realidad política por fuera de la Segunda Guerra Mundial; el conflicto palestino-israelí, de larga data pero tan vivo hoy como cuando estos pensadores vivieron, es el escenario para poner a prueba los proyectos éticos de ambos. Rabinovich recoge material polémico que parece ir contra la concepción que nos hemos formado de Lévinas: la noción del Otro no es aplicable a los palestinos, lo que muestra un lado oscuro del filósofo que traiciona su propio pensamiento; "[...] de una moral heterónoma sin condiciones como la lévinasiana se espera un abordaje político sin concesiones. Que el hombre Lévinas haya decidido no hacerlo no afecta el alcance de su pensamiento" (p. 304). Las

conclusiones son paradójicas y reflejan las dificultades de aplicar la ética a la política: "Si bien el dialoguismo buberiano no alcanza la infinita exigencia de la heteronomía lévinasiana, en la traducción al plano político se muestra más fiel a la ética heterónoma que su impulsor" (p. 308).

Gérard Bensussan será quien se ocupe de resaltar las diferencias estructurales entre la ética y la política. La asimetría de la relación ética, lo que impide el intercambio entre yo y el otro en el *cara-a-cara*, se encuentra reemplazado por la simetría, necesaria en la relación política para establecer derechos iguales para todos, donde nos volvemos intercambiables. La propuesta del autor es no buscar una deducción de la política a partir de la ética -que Rabinovich mostro como deficiente- sino *inspirarse* por la ética. Esta política antipolítica que trata de delinear, "[...] no puede ser entendida en el sentido de un ideal regulador [...] requiere, más bien, ser imperiosamente practicada, exige que sea interrumpido lo que ya no es más soportable, lo que no es justo" (p. 234).

El artículo de Alain David fue originalmente una conferencia pronunciada en el año 2000, antes de acontecimientos de peso internacional —menciona el atentado a las Torres Gemelas y la Segunda Intifada—. El problema que lo atraviesa tiene que ver con la responsabilidad, relativa a los intelectuales pero más allá también, y sobre la necesidad o legitimidad de intervención en un conflicto —supuestamente— ajeno. "Suspendiendo la referencia temporal la imprescriptibilidad da al crimen la dimensión de lo sin límite, allí mismo donde está en juego lo humano, y ella autoriza efectivamente la injerencia, por la intervención de ejércitos o un tribunal penal internacional, sin tener en cuenta los marcos políticos habituales que son el límite de los Estados y de las

convenciones internacionales" (p. 252). El problema del ensayo, titulado "Sociedad de responsabilidad ilimitada (Unlimited inc.)", es precisamente el límite, o mejor dicho los límites que se erigen a la responsabilidad y a la política, analizado en la tensión entre la ética ilimitada de Lévinas y la política simétrica real. Los quince años que nos separan desde su lectura original no le hacen perder actualidad.

El aparato teórico derridiano es introducido por Annabel Herzog para comprender mejor la relación entre ética y política. A partir de la noción de *doble vínculo* explica que "Necesitamos de la ética para contrarrestar la violencia de la política; pero, no menos, necesitamos de la justicia para moderar la ética" (p. 263). La autora vuelve a poner en discusión la alineación política de Lévinas con el liberalismo, dudando de que ésta sea la respuesta a la pregunta filosófica que vincula la ética y la política: "Debería ser posible escapar a la reducción de la relación entre ética y política al Estado liberal y conceptualizar algunas relaciones humanas con el Otro y el tercero." (p. 265). Retoma el concepto derridiano de *democracia por venir*, cuyo problema -entendida la democracia en sentido lévinasiano como la política interrumpida por la ética- es precisamente la representación; la ausencia de las personas no-representadas: "La legitimidad de la política no debería consistir en la relación con sus participantes sino, al contrario, en su responsabilidad por su *interrupción*, sus baches, sus *ausentes*" (p. 284). Herzog distinguirá dos niveles de práctica política: el político y el utópico, siendo ambos *políticos*. "Como ciudadano, tengo una responsabilidad infinita pero práctica por los pobres. No sólo debo alimentarlos, sino proveerles del excedente del alimento. Este es un deber utópico pero político. [...] Contra el hegelianismo que aún

subyace en nuestro entendimiento de la democracia, Lévinas afirma que aunque la idea no pueda completarse, la realización debe ser alcanzada" (p. 292).

Hemos llegado al último apartado, *Perspectivas sobre la vida*, la sección más breve del libro. Como tal no cierra, sino que abre; es el indicio para una vía de investigación, un proyecto futuro para quien desee tomar la posta. Recupera una temática, que aunque ajena a la reflexión consciente de Lévinas, se haya presente y puede rastrearse a lo largo de su obra. Nos referimos a lo que hoy en día se llama biopolítica, que ya Darío Livchits anticipaba en una nota al pie de su ensayo: "No es de extrañar que, dada esta perspectiva de análisis, contemporáneamente la biopolítica abrevie en AFH ["Algunas reflexiones..."]. Bástenos con una cita de *Tercera Persona: políticas de la vida y filosofía de lo impersonal* de Roberto Espósito: «Vimos cómo el nazismo, llevando a cabo y a la vez invirtiendo la crítica biopolítica a la tradición moderna, aplastó a la persona sobre el cuerpo individual y colectivo que era su portador. Como lo demostró a edad temprana Lévinas (RE llama a Cf. Con AFH), en el núcleo de su proyecto mortífero está, en efecto, la eliminación de todo elemento de trascendencia de la vida humana respecto de su inmediato hecho biológico»" (p. 119, nota al pie 5).

Irene Kajon traza en el comienzo de su artículo "Hacia un nuevo concepto de política. La crítica de la melancolía y la justificación de la vida en Lévinas" una divisoria de aguas entre las posturas políticas: una realista, orientada a la satisfacción de las necesidades humanas, la protección de la vida y la propiedad, y la otra idealista, divina, racional, que permite elegir entre el bien y el mal. Un análisis de la filosofía de Lévinas, según la autora, daría origen a un nuevo concepto de política: "[...] el campo

donde la humanidad revela sus dos lados diversos, el vitalista y el espiritual" (p. 318). Orientada por la noción de *melancolía*, rastreará en los textos tempranos este nuevo concepto de política que adquirirá su forma acabada en los textos maduros: "Los dos libros más dificultosos de Lévinas [*Totalidad e infinito* y *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*] tienen dos temas. El primero es el énfasis que ocupa el vivir humano como una crítica de cualquier melancolía -sea que el ascético desapego de la vida ocurra en el sentido de idealismo, o en el sentido de la ontología-. El segundo es el énfasis que ocupa lo ético como camino -más allá de la vida, pero totalmente en la vida- confiriendo a la vida un sentido y un fin. Ambos fueron elaborados, como intenté mostrar, en los escritos tempranos, pero ahora son considerados más profundamente" (p. 327).

El único autor que tiene el honor de aparecer dos veces en la compilación es Petar Bojanić. En este segundo artículo "Imaginario político: el filósofo enfermo y el Otro como veneno. Sobre violencia e hipocondría" trabajará el tema de la *alergia* y las *inmunologías*; cómo se vinculan la distancia, la separación, la violencia y la protección del Otro. Un texto complejo y diverso; en su entramado aparecerán Rosenzweig, Derrida, y principalmente Hegel, tejiéndose con problemáticas médicas, fisiológicas, políticas y filosóficas: "Solamente en este contexto en que la filosofía rompe necesariamente con el Estado y la medicina, puede ser comprendido el compromiso repentino de Lévinas y su alternativa alergológica" (p.353). No se trata de sostener que el posicionamiento de Lévinas sencillamente -como dice en el prólogo a *Totalidad e infinito*- busca percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad; lo que Bojanić quiere mostrar es que detrás de

esto puede esconderse un compromiso con la violencia, una multiplicación de alergias -alergia de alergia-, la constitución del sujeto y más.

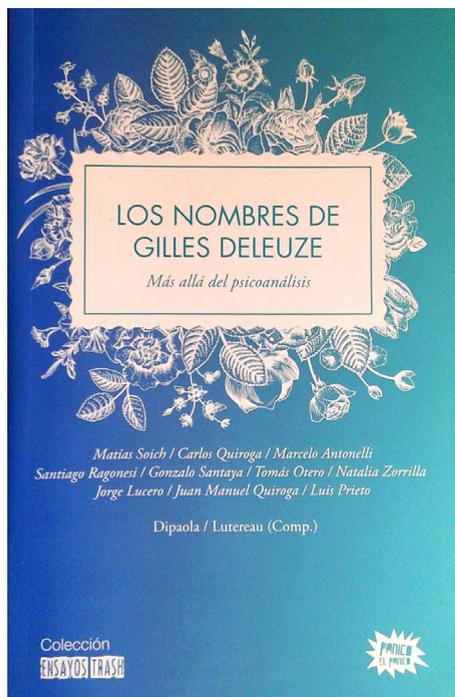
Cuál es la *justificación* de la humanidad del hombre es el tema que cierra la compilación. A cargo de Wolfgang Nikolaus Krewani, el autor parte de que los pueblos -llamados- no civilizados dividían entre hombres verdaderos y los que lo son menos; abolido en los tiempos modernos con la Declaración de los Derechos Humanos. "¿Con qué derecho Lévinas reintroduce una noción cuya abolición nos parece ser un progreso para la humanidad?" (p. 367).

Después de este largo recorrido, creemos que ha quedado claro que si algo caracteriza la compilación es la diversidad de autores y perspectivas. Desde sus procedencias -vienen de universidades canadienses, italianas, israelíes, serbias, francesas, mexicanas, alemanas y por supuesto argentinas, entre otras-, sus temáticas -desde el conflicto israelí-palestino, la *alergología*, el compromiso de los intelectuales o el vínculo entre marxismo y humanismo-, sus interpretaciones -creemos que el debate en torno al liberalismo es la muestra más cabal de esta disparidad de opiniones- y sus variados estilos literarios, que dan a cada trabajo una personalidad particular. Algunos podrán sentirse decepcionados al no encontrar en el libro una única interpretación que explique detallada y conclusivamente cuál es la filosofía política de Lévinas. Consideramos por el contrario que el principal mérito del libro es presentar, no sólo la multiplicidad de lecturas que habilita la obra lévinasiana, sino las diferentes perspectivas o problemáticas desde las cuales puede abordarse. La otra virtud consiste en ofrecer líneas que trasciendan al texto; la cuarta sección es paradigmática en este sentido pero no se circunscribe a ella.

Dialogar con los autores que componen el libro debería ser la tarea de producciones académicas futuras, convirtiéndolo a éste en una obra de debate y referencia para los interesados en la filosofía de Emmanuel Lévinas.

Deleuze y el psicoanálisis: los nombres de una tensión

JULIÁN FERREYRA



Reseña de Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano (comps.), *Los nombres de Gilles Deleuze. Más allá del psicoanálisis*, Buenos Aires, Pánico el Pánico, 2014, 116 pp.

Los nombres de Gilles Deleuze es una colección de 12 ensayos breves sobre la relación entre el filósofo francés y el psicoanálisis, resultado de unas Jornadas realizadas en mayo de 2014 y auspiciadas por la UCES. La brevedad de los trabajos hace que muchas de las ideas y perspectivas propuestas queden esbozadas, sin desarrollar y a veces sin apoyo textual o argumentación que sostenga tesis sorprendentes. Lo cual no impide que logren provocar y estimular el pensamiento. La mayor virtud del libro es, en este contexto, poner de manifiesto las tensiones que existen entre Deleuze y el psicoanálisis, como caso de una serie de tensiones más abarcadoras: entre la filosofía y el psicoanálisis, y entre la "academia" y la práctica.

Los ensayos de los compiladores, Dipaola y Lutereau, abren y cierran respectivamente el libro. Y es en el artículo con el que el libro concluye donde encontramos su clave de bóveda. La contribución de Lutereau se titula como el libro "Los nombres de Deleuze" y propone una dualidad entre el concepto y el nombre. La agresividad inicial hacia Deleuze (partiendo de la antipatía manifiesta de Masotta respecto al *Anti-Edipo*) se transforma a lo largo del texto en una simpatía entre Deleuze y el psicoanálisis en tanto ambos resisten al concepto. En efecto, si en las primeras páginas Deleuze es "un pecado de juventud" (110) y no se puede ser deleuziano después de los treinta porque "la de Deleuze es una filosofía pop" a la que "la demostración y la argumentación le resultan ajenas" (110), más adelante descubrimos que *no se puede* ser deleuziano en tanto se persiste en buscar en él demostración, argumentación, concepto. La solución es renunciar a buscar en sus palabras conceptos, ya que no existe una "ontología deleuziana" (115). En suma, no se debe leer a Deleuze desde la filosofía

sino desde el psicoanálisis. La alianza con el psicoanálisis pone al autor del *Anti-Edipo* en su verdadera dignidad. Y esto porque en el psicoanálisis no hay conceptos sino “la puesta en acto de una experiencia” (113). Para ese pasaje a la praxis es necesario abandonar los conceptos y volcarse a los “nombres” (115). Estos “nombres” son los que dan título al libro, y de allí que cada texto tenga como título una sola palabra, un “nombre” (salvo, curiosamente, el texto de Lutereau que se llama “los nombres de Deleuze”). Deleuze habrá fracasado como filósofo, como “creador de conceptos”, pero habrá encontrado su éxito al proponer “nombres”. Los nombres son singularidades, síntomas, que no deben quedar atrapados en marcos conceptuales sino fluir en cadenas rizomáticas. Y así es como deberían, propiamente, ser leídos los textos del libro. Es necesario, como indica Dipaola, “atascarse y enredarse en los laberintos de infinitos sentidos” (10). Por lo tanto, cuantas más cadenas rizomáticas de términos deleuzianos presenten, cuanto más hagan recurso a la jerga sin intentar efectos de sentido o realizar *conceptualizaciones* estériles, más logrados estarán los textos. Se inserta así en la corriente mayoritaria del deleuzianismo.

Las páginas de Lutereau son provocadoras, vitales, pasionales. No sólo aguijonean al lector, sino también a gran parte de los textos que las anteceden, en tanto muchos de ellos –en mayor o menor medida– intentan encontrar puntos de reparo y vacilan en abrazar la fluidez irrestricta. En un caso particular el ataque es directo: “Un lugar común. Lacan definiría su concepción de deseo a partir de la falta (...) Esto no es leer. Esta idea se desprende de la lectura fácil de *El Anti-Edipo*, pero no es leer. Esto puede calentar a algunos adolescentes, pero la filosofía no es para pro-

ducir un reaseguro narcisista” (114), dice. Y antes en el libro, Marcelo Antonelli había dicho “si para Lacan el deseo no tiene objeto, ello obedece a que el deseo no es, en rigor, una relación con un objeto, sino con una *falta*” (43). Y Matías Soich había afirmado que Deleuze y Guattari estiman que una de las peores faltas del psicoanálisis es concebir “el deseo como derivado de la carencia” (103). Curioso trabajo de tábano dirigido a los filósofos convocados a participar de este libro quienes, como no podría ser de otra manera, abordan la relación de Deleuze y el psicoanálisis desde la filosofía, precisamente el gesto impugnado enfáticamente por el texto que tiene la última palabra del libro. Los jóvenes filósofos hacen sin embargo la tarea que los convoca y se esmeran por trabajar la relación propuesta. Lucero trabaja con fineza la problemática del instinto de muerte entre *Diferencia y repetición* y Freud, diferenciando con cuidado muerte material e inmaterial, y las diferentes formas de la repetición de acuerdo a las diversas síntesis del tiempo en Deleuze. Zorrilla encara la *Presentación de Sacher-Masoch*, de la cual también se ocupa Tomás Otero. Antonelli desgaja en diez tesis la concepción anti-edípica del deseo. Santaya explicita con rigor la, inexistente según Lutereau, ontología deleuziana. Soich trabaja la relación entre el deseo y el odio.

Pero todo este trabajo, académico, insertado en el seno del CONICET, es visto con desconfianza por la mayoría de los psicólogos que colaboran en el libro. C. Quiroga señala que “el maestro es un maestro neutro, ya sea en la universidad o donde sea, en el maestro no hay implicación y el sujeto es sin división” (24) y Ragonesi intenta desde su estilo alejarse de todo acartonamiento. Lutereau, por su parte, descrea de la docencia (“un filósofo no es un profesor.

De acuerdo con Lacan, un profesor es el que enseña acerca de enseñanzas; es decir, un idiota útil" [114]) y de la escritura académica (no se puede escribir una tesis sobre la obra de Deleuze ni explicar a Lacan, porque sería "una contradicción performativa" [110] y llama más adelante a "que la disciplina del comentario no agote la potencia de pensar" [115]).

Estas reservas no provienen de la materia misma de la obra de Deleuze. J. M. Quiroga, por ejemplo, reivindica su figura y lamenta que dentro del círculo del psicoanálisis *El Anti-Edipo* haya sido desestimado: "a nuestro modo de ver eso ha sido una gran pérdida" (84). La interferencia la genera, creo yo, la anomalía que Deleuze representa en la visión que Lutereau, Ragonesi y C. Quiroga ofrecen de la academia, la universidad, el rol del profesor, etc. Y en tanto la academia, tanto si se la piensa desde la universidad (y particularmente desde la FFyL-UBA) como desde el CONICET, ha alojado a Deleuze en su seno, habría que pensar si este alojamiento significa una subversión de la academia o de los prejuicios en torno al academismo. Anomalía presente en la elección de los tópicos por fuera de las fronteras de la filosofía, como las obras literarias, matemáticas, físicas, antropológicas, históricas y *psicoanalíticas*. Pero está ya presente en su noción de concepto. Y de hecho, Deleuze hace un uso filosófico de las obras que toma por fuera del campo de la filosofía, transformando sus nociones específicas en conceptos. En efecto, cuando Deleuze define la filosofía como la "creación de conceptos", no entiende "concepto" en ninguno de los complejos y sutiles sentidos en los cuales lo ha trabajado la tradición filosófica, y definitivamente no como "las condiciones necesarias (y suficientes) de aplicación de un término",

como lo define Lutereau (113). Se trata de conceptos inherentemente prácticos, para una filosofía necesariamente volcada a la experiencia y el acto.

Esto se esboza en el texto de Prieto que, bajo el nombre "Capitalismo", ofrece pistas de trabajo bien interesantes sobre uno de los tópicos clave de Deleuze: su concepción de capitalismo. En efecto, si las matemáticas apuntalan el intento *fundamental para los desafíos de nuestra contemporaneidad* del pensar la fórmula de la plusvalía a partir del cálculo diferencial, Prieto ofrece otro ángulo en la tarea imprescindible de plantear una nueva teoría del valor: la asimilación de la plus-valía al objeto *a*. Se trata, en efecto, de uno de los conceptos lacanianos que más han seducido a Deleuze. Sin embargo, Prieto parece aliarse con las teorías filo-liberales del deleuzianismo: "con Deleuze podemos alejarnos de una teoría deficitaria de la actualidad, cargada de prejuicios (de que todo tiempo por pasado fue mejor, diría Spinetta)" (96). El capitalismo se presentaría así como un movimiento de fluidez que no es *ni bueno ni malo sino un dato de la realidad*. Frente a la fijeza de la *ciencia* y la teoría (que nos llevaría a adormecernos en el sentido [95]), el discurso capitalista lleva a copular a la ciencia con el discurso del amo produciendo un trastrocamiento de ambos (93): los productos de la tecnociencia que en sí mismos nos esclavizan y piensan por nosotros ("celulares, tablets y ultabooks") (93), tomados en el contexto de la sociedad capitalista se *transforman en síntomas* cuya cura puede articularse en el grafo del discurso capitalista (96). En esas nuevas coordenadas debe llevarse a cabo la clínica. La actitud realista de Prieto (no se puede curar patologías producidas por el capitalismo negando el capitalismo que las produce)

deja sin embargo abierto el interrogante de si acaso es posible una *cura* en algún sentido en el marco de un *socius* que produce sufrimiento como botellas de Coca-Cola.

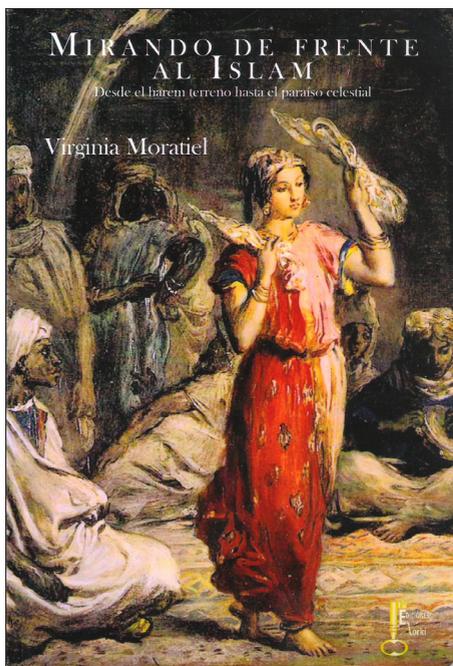
Intentando marcar un contrapunto entre la teoría y la clínica, Ragonesi afirma que "lo que llegaría a ofertarse en el trabajo analítico es la posibilidad de ubicar las condiciones bajo las cuales se desea" y no de reencauzar el deseo hacia las sendas en las que puede avanzar en su realización como pretenderían Deleuze y Guattari (36-37, 39). Pero si seguimos a Santaya justamente de eso se trata el trabajo de Deleuze: de establecer las *condiciones* genéticas de la experiencia (81). Y eso es la ontología cuya pertinencia (madura) para la lectura de Deleuze descartaba de plano Luteraeu. No es deseo de algo, ni siquiera de su propia liberación ("dejar de pensar el deseo como «deseo de» algo exterior que lo trasciende" Antonelli [43], es radical y se aplica a todo estado al que se pudiera alcanzar, incluso lo múltiple, incluso el devenir), sino las condiciones a través de las cuales se produce la experiencia –y que por eso debe ser acto, producción, génesis. No génesis consciente, subjetiva, sino génesis del deseo, inconsciente. Condiciones genéticas de un afecto, dice Santaya (77), lo cual nos lleva a preguntarnos acerca de la alianza entre afecto y síntoma – y por lo tanto acto. Lo cual derribaría la supuesta contraposición entre los conceptos y los nombres de Deleuze. En efecto, si "el síntoma es un modo particular de desear" (Ragonesi, 37), y el nombre es un síntoma, entonces los nombres de Deleuze son modos particulares de desear.

El carácter eminentemente práctico de la ontología deleuziana se ve con mucha claridad en el ensayo de Soich, donde el

concepto de devenir-mujer es puesto en acto para dar sentido al deseo involucrado en el odio en torno a la figura de Conchita Wurst. El texto de Soich muestra que el problema no es el concepto, sino intentar pensar un concepto sin partir de una problemática específica. Los conceptos, sin un problema, son vacíos. Con un problema, en cambio, son acto, interpelación, pasión, *experiencia*. Soich muestra en torno a Conchita cómo lejos de marcar la fijeza de "las condiciones necesarias (y suficientes)" los conceptos deleuzianos sirven para pensar "el borramiento entre fronteras tradicionalmente rígidas (lo humano y lo animal/vegetal/tecnológico, lo masculino y lo femenino, lo celestial y lo demoníaco, etc.)" (102). Y, fundamentalmente, Soich muestra que el trabajo académico sobre el pensamiento filosófico de Deleuze no es una cuestión "abstracta", desligada de la práctica, sino por el contrario urgente: "No es un juego. Del contagio social de esa apertura depende la vida de muchas personas que, día tras día, son arrinconadas contra la muerte por la violencia de los que odian los cuerpos cambiantes" (108).

El ver, lo visto y el lugar de la mirada

MARIANO GAUDIO (UBA)



Reseña: Virginia Moratiel, *Mirando de frente al Islam. Desde el harem terreno hasta el paraíso celestial*, Madrid, Ediciones Xorki, 2013, 176 pp.

Desde la primera hasta la última línea, *Mirando de frente al Islam* desafía al lector a internarse y debatir los presupuestos religiosos, antropológicos y políticos de una cultura que, en principio, resulta extraña, y que en los tiempos contemporáneos ha cobrado gran notoriedad, aunque este interés responda a una motivación genérica y aunque el rasgo de otredad quede trabado en los ojos y con los presupuestos mismos de una cultura occidental, especialmente europea, que muchas veces no está dispuesta a debatirse a sí misma. Bajo el nombre artístico de Virginia Moratiel, con el cual se lanzó a la ficción y publicó *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos* (2012), la prestigiosa académica Virginia López-Domínguez propone en este ensayo centrar y acercar al máximo la mirada sobre el Islam, y desde una prosa amena, seductora y envolvente, logra con sobrada maestría colocarnos *de frente* a los presupuestos y problemas implicados en la tarea. Casi de modo imperceptible el lector se encuentra rodeado e imbuido de una constelación que se le acerca a la mano. Pero este juego que consiste en mirar de frente al otro, en colocarlo a la misma altura y en desvestirlo hasta captar su médula, sitúa la propia mirada en el centro y contrapone lo visto, lo tensiona y analiza, de modo tal que, si se reflexiona sobre la relación misma, ésta dice mucho más del que mira que de lo visto. Así, el juego implosiona en el lector, remueve intrínsecamente el lugar de la mirada y todo esto sucede no sin la habilidosa complicidad de la autora, a la que debemos presentar con mayor detenimiento.

Con una notable trayectoria académica, iniciada en la Universidad de Buenos Aires y continuada en la Universidad Complutense de Madrid, Virginia López-Domínguez muestra, desde su premiado ensayo *La*

concepción fichteana del amor (1982), un constante interés por la filosofía de Fichte, al que dedica numerosos artículos especializados y libros como *Fichte (1762-1814)* (1993) y *Fichte: acción y libertad* (1995), junto con la organización y compilación de contribuciones en *Fichte: 200 años después* (1996). A su vez tradujo, junto con otro notable especialista en el idealismo y en la filosofía trascendental: Jacinto Rivera de Rosales, la *Reseña de «Enesidemo»* (1982) de Fichte y el *Sistema del idealismo trascendental* (1988) de Schelling, filósofo al que López-Domínguez también dedica varios trabajos, un libro con introducción y selección de textos: *Schelling (1775-1854)* (1995) y la traducción de *Filosofía del arte* (1999) que incluye un estudio preliminar. En el primer número de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* contamos con un interesantísimo artículo, “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling”, que recoge y expresa este último decurso. Además, Virginia López-Domínguez se ha dedicado a la fenomenología (principalmente, Husserl y Sartre) y a la antropología filosófica (Herder, Kant).

Todo este abanico de influencias resuena en *Mirando de frente al Islam*, obra que combina equilibrada y logradamente el género ensayístico con referencias a Fichte, Descartes, Kant, Honneth, Schelling, Hegel, Freud, Kierkegaard, Herder, Weber, Sartre, Schopenhauer, Schiller, Marx, Marcuse, Horkheimer, Feuerbach y Aristóteles. Desde luego, estas fuentes filosóficas se conjugan con los textos religiosos, en especial el *Corán*, los *Hadices*, el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. En relación con ambos grupos, López-Domínguez exhibe un minucioso trabajo de análisis y articulación de referencias que ofrecen un sólido terreno académico desde el cual sustentar sus ideas. El tercer racimo de fuentes corresponde al

fragor de lo actual: blogs, notas periodísticas, eventos televisivos, etc.; sobre ellos nos expresaremos más abajo.

El libro se compone de once capítulos –lamentablemente, no numerados– que están precedidos por las “Palabras previas” y se coronan con un “Epi Lógos”. En función de la prolijidad, el reseñador elige reconstruir sucesivamente el contenido de cada uno de los capítulos y entresacar en ellos el problema inicial, la triplicidad del ver, de lo visto y del lugar de la mirada. Dado que se trata de un ensayo cargado de tensiones y polémicas, el reseñador también se toma la atribución de ingresar en los vericuetos y debatir frontalmente los presupuestos y puntos de vista implicados.

En las “Palabras previas” (pp. 9-13) López-Domínguez nos pone –valga la redundancia con el título– *de frente* al problema. Basándose en la teoría del reconocimiento del *Fundamento del derecho natural* de Fichte, sostiene que la mirada coloca a lo mirado a la misma altura del que mira, es decir, iguala necesariamente a las partes en reciprocidad, porque para Fichte no hay reconocimiento sino en condiciones de paridad, y –agregamos nosotros– el estatus del otro afecta directamente al estatus del sí-mismo, dado que ambos se constituyen en un solo acto. A esta relación igualitaria entre las partes López-Domínguez la denomina “*mirada amorosa*” y coloca junto con Fichte al pensamiento dialógico que recibe contribuciones de Novalis, F. Schlegel, Schelling, Feuerbach, Husserl y Buber. Luego contrapone la mirada amorosa con la “*mirada cosificadora*” que busca someter, dominar, y ejercer su poder sobre el otro, y que se inspira en Hobbes, en Hegel y en el Sartre de entreguerras. En este caso los individuos egoístas luchan entre sí, se apropian y consumen el mundo, y entonces el Estado aparece como el mediador necesari-

rio e insuperable para evitar la destrucción mutua. Más allá de cierta artificialidad, López-Domínguez aprovecha la distinción para historizar el devenir contemporáneo de una filosofía política que, desde la Revolución Francesa, tuvo en el regazo el concepto de reconocimiento –en el sentido de la mirada amorosa– y sin embargo lo desplazó a un segundo plano –primando, suponemos, la mirada cosificadora– hasta que fue rehabilitado hacia fines del siglo XX con la temática del multiculturalismo. Sin ulteriores precisiones, esta distinción permite legitimar su posicionamiento: “La visión que este ensayo ofrece sobre el Islam [...] pretende ser una mirada frontal, sin ambages ni ocultaciones, construida con la sinceridad de quien interroga ante las circunstancias actuales asumiendo su posición particular. En mi caso, la de ser mujer, extranjera en mi tierra, amante de la filosofía, la naturaleza, la religión, el arte y todo aquello que sirva para ampliar o perfilar la comprensión del mundo desde el criterio universal de la ética, o sea, desde el respecto a la dignidad humana por encima de cualquier otro interés” (p. 11). Se cuela aquí un aditamento nada menor: *la universalidad*. Resulta difícil, en tiempos de opacidad del lenguaje y de explosión de significantes y significados, la confianza con que se vuelcan conceptos como ética, dignidad o respeto. Concediendo que entendemos a qué se refieren, vale subrayar la honestidad y la asunción de una mirada como gestos que, en vez de arrojarse y disfrazarse en gruesas máscaras de pretensión científica o racional, posibilitan y ensanchan el arco de debate. Al respecto, las subsiguientes confesiones de López-Domínguez –a saber, que comenzó a escribir este ensayo a raíz de los sucesos de 2010, que fue cambiando el propio punto de vista inicial, que el estudio le permitió remover sus prejuicios y descubrir, detrás de la letra, el espíritu de la

religión mahometana, que a su vez otorga una gran relevancia a la figura femenina– estimulan la expectativa del lector sobre un tema muy vigente.

En el primer capítulo, “Discrepancias entre los europeos y los inmigrantes musulmanes: la vestimenta como bandera” (pp. 15-22), la cuestión del objeto a observar pasa a un segundo plano y prevalece la mirada del que mira. En efecto, la anécdota con que López-Domínguez abre el juego de acercamiento al Islam –los recuerdos de un reciente viaje a Marruecos– se inscribe en un plano de negatividad que se repetirá en otras referencias biográficas que aparecen más abajo, en el capítulo 8. Conceptualmente, este capítulo alude a Descartes y al sentido de la identidad como mimetización del extranjero con el lugar de residencia, y a Kant y al derecho de hospitalidad como obligación recíproca. Ambos filósofos sirven para reclamar un asimilacionismo que los residentes y descendientes musulmanes en Europa parecieran no comprender. “Lo que dificulta la integración social de muchos musulmanes es la sacralización de toda su existencia en un fanatismo ciego que no admite la compasión, especialmente con aquellos que no comparten sus creencias. Eso hace que el Islam, tal y como se entiende oficialmente, sobre todo en su versión fundamentalista, sólo pueda desarrollarse a través de una tiranía teocrática” (p. 17). La escritura de López-Domínguez arde con total intensidad. Uno quisiera pensar que se trata de esa mirada inicial que iría modificándose, tal como insinuó al comienzo; o que en este pasaje estaría ensayando la mirada cosificadora que degrada, sojuzga y bate al otro desde sus propios conceptos; o, al menos, que manifiesta la incomodidad de una cultura que inventa el multiculturalismo como marco simulador de la (in)tolerancia

y de la (in)comprensión recíproca (aunque, como es evidente, el reclamo viene de un solo lado). Pero la querella sigue y se desliza hasta los regímenes autoritarios de los países musulmanes, la maldición del petróleo y la estrechez y encubrimiento del feminismo islámico (pp. 18-19). La simple incomodidad se multiplica en el examen de los elementos de la cultura extraña.

Ahora bien, cuando se suman los dos aspectos, la otredad en su otredad y la cercanía en un espacio-tiempo que incomoda, el cóctel está listo: "el uso del velo en sus diferentes versiones ya no es considerado por las inmigrantes un símbolo de sumisión sino una forma de protección contra el machismo, tal y como lo afirman expresamente. Y supongo que se tratará del machismo de los musulmanes [...]. Para las jóvenes generaciones representa una señal de rebeldía contra la cultura occidental [...]. Esto significa que ahora las mujeres musulmanas admiten públicamente que el empecinamiento en mantener las diferencias en el vestir constituía la cresta de la ola de una guerra entre culturas o, más concretamente, entre religiones, de una *Yihad*" (p. 20). Aquí se arriesga a un paso vertiginoso e imprudente; por eso, poco más abajo intenta una rectificación: "más que de una guerra, se ha tratado de una lenta invasión cultural en la que también parecen haberse implicado organismos oficiales" y, luego de pretender probar esta aseveración, López-Domínguez reclama la reciprocidad, pues los musulmanes claramente repugnan de cualquier invasión cultural en sus tierras. Este tipo de observaciones, ¿acaso no dicen más de la mirada del que mira que de lo visto? ¿No cabe preguntarse por el machismo ni por las múltiples formas de violencia de la cultura occidental, ni por los motivos de la rebeldía o de la resistencia, ni por el sentido de la invasión? ¿Por qué

desde un continente históricamente invasor y que se coloca en el centro del universo en la modernidad ahora surge, se siente, irrumpe una invasión incomprensible, y se reclama reciprocidad? Para debatir estos conceptos habría que hacer tabla rasa y vaciar completamente la historia, incluso la más reciente, la del siglo XXI.

Prosigue: "Es esta intemperancia, la cerrazón sobre las propias costumbres y el convencimiento de que no existe nada mejor que lo propio, lo que impide el mestizaje físico y espiritual, convirtiendo en ejércitos enemigos al pueblo que emigra y al que lo recibe. No es de extrañar que a finales de 2010 Ángela Merkel haya reconocido el fracaso de la multiculturalidad..." (p. 21) –en referencia, claro está, a los turcos–. De nuevo, el efecto espejo o la transferencia en el otro de lo propio: la idea de cierre, de identidad orgullosa de sí misma, de articulación belicosa y sin mestizaje, bien se podría invertir y colocar en la situación del inmigrante, cuyos motivos en este análisis no importan o no vienen al caso, y al que se le exige primordialmente amoldarse y metamorfosearse con la sociedad "que lo recibe" y que aun así mantiene un sesgo de desconfianza, porque haga lo que haga, dócil y sumisamente, se le podrá cuestionar su capacidad de resistencia en la asimilación y descargar sobre él o ella las múltiples variantes de violencia simbólica. En relación con Merkel, y dejando de lado cualquier comentario actual, "reconocer" el fracaso de la multiculturalidad sería reconocer que el reconocimiento no se desenvuelve en el multiculturalismo sino sólo de modo aparente y superficial, como encubrimiento del resentimiento y de la desigualdad insuperables; debajo de la mirada amorosa, la cosificadora se ríe mientras mueve los hilos representacionales. Por último, el capítulo se cierra con una exhortación a

indagar las raíces metafísicas de las religiones (p. 22), lo cual desplaza el foco y lleva a presumir un plano de justificación que descomprimiría, matizaría o reafirmaría (según el peso de la estela iniciática) lo vertido hasta este punto.

En el segundo capítulo, "El Islam ante las otras dos grandes religiones del Libro" (pp. 23-40), se inicia una saga donde la mirada del que mira paulatinamente cede espacio hacia lo visto. El registro se manifiesta absolutamente diferente al anterior: se abre paso *la mirada que explora*, interroga y quiere conocer su objeto de estudio. Con esta perspectiva, López-Domínguez enfatiza la unicidad de las tres religiones monoteístas, la figura de Mahoma y la similitud entre Fátima y la Virgen María como instancias mediadoras. De la lúcida y minuciosa comparación llega a la siguiente consecuencia: "la doctrina musulmana se decantó por el sincretismo y unió las tres grandes religiones monoteístas concibiendo al Islam como una síntesis, purificación y, por tanto, superación del cristianismo y judaísmo" (p. 27). Las tres religiones del Libro se basan en una revelación transmitida por profetas, en la figura de un Mesías y en la responsabilidad humana ante las buenas o malas acciones. Además, surgieron en la misma zona geográfica, donde la naturaleza desértica induciría a forjar un solo dios, mientras que en la naturaleza generosa la religión se inclinaría hacia el politeísmo; no obstante, el politeísmo subsiste en los márgenes y en la heterodoxia, o como lúcidamente afirma López-Domínguez, en el "subsuelo esotérico" (p. 30). De acuerdo con el paradigma moderno según el cual el sistema político, el carácter, la nacionalidad, etc., se explican desde el entorno natural, el subsuelo politeísta ofrece una reminiscencia americanista y, quizás, la señal de flexibilidad o habilidad católicas para mestizarse

con el fervor de los conquistados en estas tierras. Pero precisamente aquello que el Cristianismo intentó soslayar a través del amor –continúa López-Domínguez–, el miedo o temor a Dios propios del Antiguo Testamento, se mantiene incluso en la palabra "islam", que significa *sumisión*. Y en vez de asemejarse a la parafernalia católica, los musulmanes eligieron la abstracción, la máxima economía de representaciones y el contacto directo con Dios a través de la oración, todo lo cual los acercaría al protestantismo. Sin embargo, para la autora esta libertad es ficticia (se sobreentiende: sólo en el caso musulmán), porque se combina con el determinismo (no importa si esto sucede también en algunas ramas del protestantismo) y la abstracción no conduce necesariamente a la racionalidad, sino al fanatismo, tal como muestra Hegel (¿una autoridad confiable al momento de mirar de frente al Islam?) y tal como se observa en la práctica de los principios de la doctrina musulmana: la profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno, la peregrinación a la Meca y la *Yihad*. El entusiasmo (¿el de los románticos, la exaltación rayana a lo irracional pero profundamente creativa y reveladora?) aniquila el amor y la compasión, y entonces López-Domínguez retrocede al registro anterior: "De esta manera, la crueldad aparece como nota definitoria del Islam, un Islam que comenzó ejecutando a los infieles, quizás como otros tantos pueblos, y terminó realizando los atentados monstruosos e injustos para miles de inocentes como el de las Torres Gemelas (11-S), el de Atocha (11-M) [...], el mismo Islam que somete sin piedad a los débiles, especialmente a la mujer, un Islam que reforzó la idea de dominio de otras culturas desde el momento en que, a diferencia de las demás religiones del Libro, no toleró la traducción del Corán a otras lenguas orientales hasta 1920" (pp. 33-34).

La cadena de asociaciones deja desconcertado a un lector que avivaba la curiosidad arqueológico-deconstructiva y que de pronto se encuentra envuelto en las tensiones del poder disciplinario, que conceptualiza los atentados bajo una generalización apresurada y parcial. Pero López-Domínguez aísla este asalto momentáneo y profundiza las relaciones entre el Islam, el judaísmo y el protestantismo desde la perspectiva amable de la curiosidad antropológica. Y en este punto traza una línea divisoria, que tal vez debiera haber matizado más intrínsecamente sus reflexiones anteriores: "La crueldad y la intolerancia que caracterizan la vida social musulmana a los ojos occidentales no parecen provenir del Corán ni tampoco de las recomendaciones de Mahoma a sus creyentes [...]. Igual que sucede en el cristianismo, las virtudes musulmanas son suaves, piadosas y responden a una actitud femenina de entrega incondicional a lo inconmensurable" (p. 36). Aunque los tonos se entremezclan, celebramos el no tomar la parte por el todo, y en buena medida es esta distinción la que verdaderamente otorga relieve a los capítulos siguientes, por cuanto proponen interrogar sobre la originariedad del mensaje de Mahoma y sobre el lugar de la mujer en esta cultura –más allá de las desviaciones, de las minorías fanáticas– y, de alguna manera, gestar un camino de complejización y matices.

Los cuatro capítulos siguientes (del tercero al séptimo), que constituyen lo que podríamos llamar el núcleo de *lo visto*, conservan la tónica predominante del anterior, es decir, logran neutralizar el ver en función del objeto. En el capítulo 3, "La vida de Mahoma en relación con las mujeres" (pp. 41-52), López-Domínguez se anima sin ambages a un análisis *antropológico* –en su clásica significación moderno-filosófica– de la figura de Mahoma. Parte de su condición

de niño huérfano y solitario, luego muestra el contacto y los cuidados femeninos, hasta finalmente hurgar la conversión en líder masculino de la tribu patriarcal. En este tríptico biográfico, López-Domínguez subraya a la primera de las mujeres que acogió a Mahoma, Jadiya, "una cuarentona rica, emprendedora y viuda" (p. 42) cuya madurez y autosuficiencia contrastaban con el joven de veinticinco años. Tras la muerte de Jadiya, Mahoma giró radicalmente su postura ante las mujeres y, desde entonces, se encendió en él "la furia hormonal propia de un adolescente" (p. 44), lo que lo llevó a casarse nueve veces y tener otras tantas concubinas. En este punto Mahoma no sólo traspasa la cantidad de esposas permitidas, sino que también legitima la supremacía varonil. Además, López-Domínguez reconstruye el contexto de alianzas matrimoniales, los motivos económicos, la situación de la mujer en la época y enlaza la lujuria con la erótica del poder, con el liderazgo y el carisma político. Y se detiene en la temática de la seducción para destacar que se trata de una relación asimétrica, donde el seductor se presenta como si fuera valioso y está dispuesto a apoderarse de la mujer seducida, a la que condena a la "minoría de edad" y a la sumisión. Que esta última aduzca sentirse a gusto con la sumisión sólo se puede explicar desde el "síndrome de Estocolmo" (p. 51).

En el capítulo 4, "Ideales femeninos en el Islam" (pp. 53-58), la autora clasifica sucintamente los modelos de mujer que prevalecen en el Islam y que profundizará en los capítulos siguientes. La primera esposa de Mahoma, Jadiya, no ocupa un lugar de referencia. Las que sí configuran dos modelos contrapuestos y que se condicen con la división entre *chíes* y *suníes* son Fátima y Aisha respectivamente. López-Domínguez explica los motivos político-sucesorios de

esta división y se concentra de inmediato en la figura de Aisha, dado que esta niña, la más joven esposa de Mahoma (incluso más pequeña que Fátima, hija del profeta y Jadiya), tuvo una importante participación en los acontecimientos de la época. "Aisha construyó su propio mito convirtiéndose en la figura que detentó el poder ideológico y representó la voz de Mahoma en los conflictos jurídico-políticos tras su fallecimiento. Por eso, es admirada y tomada como paradigma especialmente entre los islamistas moderados" (p. 57). Desde la perspectiva inversa, la de los islamistas radicalizados, Aisha representa una figura odiosa, de alto nivel cultural y que colabora en la redacción del Corán; se trata de una mujer que, gracias a su relación marital, logró acceder a la cima del poder político-religioso, manipular a las masas, contradecir al profeta y generar una división que perdura hasta nuestros días. En una palabra, Aisha quiebra la sumisión. Fátima, en cambio, representa todo lo contrario: la mujer abnegada, mártir, entregada a la oración y a la ayuda a los demás, "una heroína de la humildad y la obediencia" (p. 58). Esta contraposición de figuras cautiva a la autora y al lector a tal punto que se abren dos capítulos dedicados a cada una de ellas, aunque mediados por la figura de Sherezade.

Por una parte, Aisha (capítulo 5: "Aisha, la esposa-niña y la favorita del harem", pp. 59-71) simboliza el deseo de poder, la ambición, el realismo político, la astucia, la necesidad de trascender, la fantasía de la "lolita" (p. 66), el ideal de odalisca cubierta de joyas, etc. Por otra parte, Fátima (capítulo 7: "Fátima o la hija perfecta", pp. 89-98) se asemeja a la Virgen María, condensa todas las virtudes –y, entre ellas, la más importante, la obediencia– y ocupa el lugar del primer mártir y del eslabón entre el cielo

y la tierra. En este sentido, Mahoma no sólo deposita en Fátima el legado de su mensaje, sino que también afirma expresamente lo que constituye un gran adelanto para la época y lo que permite caracterizarlo como un feminista (p. 92), a saber, que las buenas personas se reflejan en el trato que dispensan a sus mujeres.

Entre estos dos paradigmas López-Domínguez intercala el escenario (capítulo 6: "Sherezade y la dinámica del harem", pp. 73-88): la autora define al harem como grupo de mujeres al servicio sexual de un hombre, lo asocia sin rodeos ni titubeos al contexto social deteriorado y lo coloca al lado de la prostitución, que es "el recurso más cómodo para salir de la miseria" (p. 74). Aduce ejemplos como Tailandia, países del Este, Rusia, países árabes, Dubai. Una vez más, en los detalles se perfila el enfoque, *lo visto desde la opresión del ver*, el corte del objeto desligado de relaciones, la víctima como principal responsable de su situación. Pues nada se dice aquí respecto de quiénes consumen y fomentan la prostitución, ni aparece la moral universal para sancionar tales prácticas. Pareciera que la prostitución se reduce a la mala condición económica, que tampoco se explica, o que sólo se explica endógenamente en un mundo que abrumba en globalización. De todos modos, la figura de Sherezade –prosigue López-Domínguez–, la mujer que en *Las mil y una noches* logra entretener al Sultán contándole cuentos, refleja la capacidad del engatusamiento (pp. 77-78) que, no obstante, combina astucia con educación, misterio y seducción; envuelve hasta cazar a la presa, el hombre que por lo demás cree que tiene todo el poder y que él dispone de ellas.

En este juego, las mujeres no se sienten degradadas ni temen al Sultán, sino que las erosiona otro estigma, el de la competencia

interna en el harem, donde buscan destacarse dando a luz al heredero o convirtiéndose en la favorita. La mujer victoriosa logra cierto respeto, pero éste silencia la desaprobación interior. Así, el grupo se atomiza, y López-Domínguez apela al dudoso recurso de contrastar la figura femenina islámica con la americana: mientras que la primera está signada por la desconfianza y el resentimiento que le impiden relacionarse y que solidifican la exclusión, la segunda se entregó al mestizaje y absorbió esos caracteres en su interior. Esta disquisición, como la anterior sobre la prostitución, es otro ejemplo de la mirada central y unilateral que oprime lo visto: "Que no se olvide que la astucia de España en la conquista de América fue dominar un continente entero sometiendo a la mitad de la población, en este caso, a las mujeres. A su resultado lo llamamos hoy mestizaje...", un concepto cargado de tensiones y contradicciones no sólo hacia adentro, sino también desde y hacia afuera. López-Domínguez acierta al rastrear la huella de la desconfianza y del resentimiento en el mestizaje, y hasta amaga con torcer la mirada opresora poco más abajo, cuando dice: "Es que ser hijo de la violencia engendra violencia...". Sin embargo, agrega: "...aunque haya que reconocer que la violencia estaba instalada ya en las poblaciones indígenas de esta zona antes de que se iniciase la conquista" (p. 84) ¿Y? ¿Para qué agregar esto? Más allá de la falsedad (los números de las muertes hablan solos, por no recordar también las torturas, esclavizaciones, hambrunas y enfermedades), de la falacia argumentativa y de la argucia de una aclaración que oscurece, ¿dónde está la mirada amorosa? ¿No hay aquí un ensayo de cosificación, de realismo político o de fin que justifica los medios, de moralista político que se vale de la regla utilitaria para su propio beneficio? Además, ¿se mantiene la reciprocidad al momento

de describir una conquista tan brutal? ¿Se puede "mirar de frente" o colocar a la misma altura a violadores y violados? Tal equiparación, ¿acaso no degrada incluso al planteo que los equipara? ¿Acaso no se desliza la idea de que la conquista fue algo bueno para América? Al mismo tiempo, ¿no hay nada para decir sobre los conquistadores?

En un apartado cuyo título resulta prometedor (capítulo 8: "La dialéctica del amo y de la esclava: miedo, desconfianza, engaño, resentimiento y resignación", pp. 99-117), la contraposición entre Aisha y Fátima le permite a López-Domínguez clasificar las relaciones de poder en dos modelos: la prostituta y la santa, que coinciden en el sometimiento al varón. Bajo la lógica arcaica del deseo irrefrenable –analiza la autora, valiéndose de la figura concienzial de Hegel– se gesta la relación asimétrica amo-esclavo, que a su vez presupone un clan de hermanos o alianza entre los más fuertes que erigen la lucha por el reconocimiento dispuestos a arriesgar su vida y probando así su condición de seres libres. Pero este clan de hermanos pacta su territorialización y el reparto de la servidumbre, lo que da lugar a la poligamia en un contexto de violencia, de fuerza bruta, donde priman lo irracional e inhumano (p. 101) de una organización absolutamente injustificable, ayer y hoy. Este nudo conflictivo decanta en explotación, resentimiento, miedo, conformismo y privilegios de unos pocos. Aquí no hay excusas, ni aclaraciones que oscurecen, dado que no aparece nada que comprometa a la mirada central.

El curso ensayístico de López-Domínguez se entremezcla con referencias biográficas donde el contacto con la cultura islámica está marcado por la negatividad y, subrepticamente, por la denuncia de la autora hacia la hipocresía de los ricos que burlan

la ortodoxia con sus prerrogativas. Las anécdotas pintan una manera de ver, *el lugar del ver*. Ahora bien, si se extendiera la lógica amo-esclavo al plano internacional, ¿quiénes diríamos que son los más fuertes que forman un clan de hermanos, arriesgan sus vidas en expediciones mesiánicas en nombre de Dios (o de la verdad o de la libertad) y someten a los débiles y se reparten el mundo? Precisamente cuando la mirada tendría que revertirse sobre sí e iluminar dónde se posa, se desembaraza del objeto y le atribuye una negatividad intrínseca: el líder caprichoso, personalista y corrupto, el vaciamiento del Estado y de las instituciones, el largo sometimiento de un pueblo que, cuando despertó, quiso hacer una revolución. Por tanto, "las causas de las revueltas en los países islámicos son muy parecidas a las que produjeron la revolución francesa: el absolutismo, la inmanejable deuda del Estado [...], el descenso de la producción agraria, el consecuente aumento de los precios agrícolas y una grave escasez de alimentos" (p. 116). *La otredad se destruye a sí misma*. Para colmo, ¡Europa no puede hacerse cargo de los desastres foráneos! Porque para López-Domínguez las postales de Lampedusa se explican por la sangrienta represión contra los insurgentes (*ibíd.*); es decir, la otredad, que viene de un infierno terrenal por motivos inescrutables, pretende vivir como la mismidad, se encima a ella y la altera. Sucede que la mismidad curiosamente *olvidó* su propia alterización precedente, o mejor, cómo se relacionó con la alteridad: fomentando los levantamientos con dinero, armas, deudas, alianzas, traiciones, bombas, etc.; o cómo, directamente, se repartió el mundo (más acá o más allá, en el tiempo y en el espacio), y no justamente con los principios de libertad, igualdad y fraternidad en las acciones. ¿Acaso esa parte de la historia, reciente o añeja, no cuenta? Si Europa no

puede hacerse cargo de la alteridad que altera, ¿por qué tuvo tanto empeño en acicatear la alteridad? ¿Podría ser lo que es sin haberse entreverado con la alteridad? ¿Por qué no incomodaba el reparto de África, de América, o las bombas y masacres recientes en los países árabes? ¿Por qué no incomodan los tiranos que hacen buenos negocios? ¿Por qué incomodan sólo aquellos que impiden el desarrollo de los buenos negocios? En fin, tal vez llegamos al punto de argüir que el esclavo es esclavo porque sí, porque su naturaleza o el designio divino lo denotan.

Luego, en "La situación actual: revolución y política en el Islam" (capítulo 9, pp. 119-134), López-Domínguez parte de la premisa según la cual el Corán y Mahoma no permiten legitimar la sumisión de la mujer y, dado que el Islam carece de una autoridad interpretativa, el vacío generado, lejos de plenificarse democráticamente, sirvió para la consagración del poder fáctico. Los impulsos de liberación del feminismo islámico que nació a fines de los 70 se vieron opacados desde el 11-S, y el problema religioso-político recobró vitalidad en los últimos años con la denominada primavera árabe. En una tesitura moderada en cuanto al optimismo o pesimismo, la autora examina los dos países que considera más evolucionados desde el punto de vista jurídico, Túnez y Egipto, y señala que, no obstante, el problema se circunscribe a lo político y deja de lado lo religioso; por ende, duda sobre la solución de fondo. En otras palabras, su posición sería: si este clima revolucionario no se entrevera con la cuestión religiosa, el cambio será apenas superficial. Pero al momento de indagar las causas, López-Domínguez se encorseta en la óptica del ver central, porque las causas siempre son sólo o primordialmente internas (la opresión, la explosión demográfica, la escasez,

la utilización del Estado por parte de una minoría, la desigualdad, la corrupción, el desempleo, etc.); afuera no hay nada ni nadie, y adentro nada ni nadie actúan en función de los intereses de afuera. El capítulo se cierra con una serie de observaciones sobre el trabajo, desde su definición en Hegel y Marx, la paradoja del bienestar que se genera con las luchas obreras a mediados del siglo XX (Marcuse), la competencia por premios y rendimientos, hasta la alienación peculiar que sufre el desocupado, otra postal de la miseria.

En consonancia con los capítulos centrales del libro, en "El paraíso sensual y el poder de las huríes" (capítulo 10, pp. 135-148) lo visto recobra el primer plano y se descontamina de las distorsiones del ver, pues la autora comienza con el sentido de la religión en Feuerbach, para aplicarlo y describir minuciosamente el concepto de paraíso en el Islam. No sólo sorprenden los signos positivos de este concepto, sino también la proyección sobre lo terrenal y el contenido del mensaje de Mahoma, que a su vez se enlazan con la filosofía dialógica y con la equiparación y la dependencia mutua de los esposos en el Corán.

En el siguiente apartado (capítulo 11, "La política de Dios para la comunidad espiritual (*Umma*)", pp. 149-162) López-Domínguez expone su particular concepción de la política evocando a Aristóteles y la separa de la moral aludiendo a la distinción de Kant entre el "moralista político", que hace uso del pragmatismo, del cálculo y de la conveniencia, y el "político moral" que no actúa sino envuelto de una ética universalista. Este último resulta ser un caso excepcional. La clave de la política descansa, según López-Domínguez, en la ley y en su proceso de aplicación. Por ende, el moralista político aprovecha ese espacio para elevar su razón utilitaria y conseguir

rédito personal: "se ampara en el aparato de Estado y provoca su aumento desmesurado, creando un gran cuerpo de funcionarios y alentando entre ellos la existencia de sindicatos que responden a los partidos políticos [...]. De este modo, una parte importante de la población ocupa puestos de trabajo innecesarios, pero, como a la vez debe su subsistencia al Estado, no le queda otra alternativa que respaldarlo" (p. 150). Pese a que la palabra no aparece, resuena la acusación de populismo; es otro claro ejemplo de la ceguera de la mirada central que devora lo visto, acentuado por una profunda segmentación y confusión conceptual de la política, pues aparte de la identificación entre Estado y aparato o gobierno, y aparte del complejo entramado de relaciones que se establecen en la acción estatal-social, brilla por su ausencia un factor imprescindible del esquema, el poder económico (por no aludir al poder financiero o a sus satélites comunicacionales) que también fomenta y divulga esta línea interpretativa. La visión meramente institucionalista se completa en la observación siguiente: "Cuando la educación y los medios de comunicación se burocratizan se obtiene además un magnífico aparato de transmisión ideológica" (*ibíd.*). Si hasta los medios de comunicación (por no aludir a la mercantilización de la educación privada) sólo forman parte del aparato de propaganda estatal, entonces el gran ausente de este esquema goza en las sombras.

Ahora bien, la distinción entre el moralista político y el político moral le sirve a la autora para interpretar la religión desde un punto de vista kantiano-fichteano de identificación con la moral, y toma la noción de *Lógos* del Evangelio de San Juan para rastrearla en el pensamiento árabe. El nudo del problema lo encuentra en que la política se convirtió en "Política de Dios" (p. 152),

de modo que se consolida el actuar efectivo del poder fáctico, que dista tanto del ideal del buen musulmán como del político moral que representa Mahoma. En las sucesivas páginas López-Domínguez se esfuerza por rescatar, más allá de la literalidad y de la ortodoxia cerrada, el espíritu del mensaje de Mahoma.

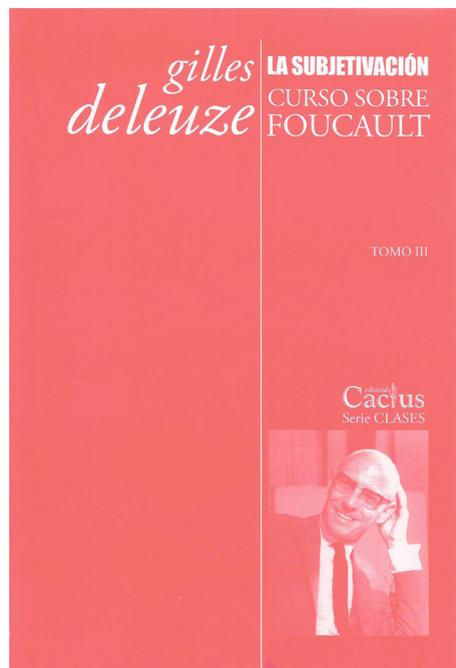
El cierre del libro ("Epi *Lógos*. Consideraciones sobre la profecía final", pp. 163-176) contiene cierto envés paradójico. En un comienzo, la autora reconstruye el apocalipsis según el Corán, que al igual que el paraíso se caracteriza por la descripción y la pureza conceptual. Sin embargo, el mismo eje que le permite entender la actual ortodoxia islámica en discontinuidad con el mensaje original de Mahoma y del Corán, ahora le sirve para quitar del foco *lo visto* y colocar la avasallante *mirada central*, y por consiguiente extenderse en una serie de opiniones sobre la actualidad del mismo tenor que el de las que discutimos arriba. No obstante, no podemos dejar de señalar que, como anticipamos al comienzo, en este caso las fuentes que López-Domínguez utiliza como datos certeros y como líneas de interpretación son, al igual que en el capítulo 9, los medios de comunicación, principalmente el diario *El País*, secundariamente algunas páginas periodísticas y, en menor medida, *ABC*, *El Mundo*, RTVE y CNN. A su vez, las referencias críticas a los medios de comunicación en todo el libro sólo tienen como motivo la denuncia del aparato estatal que emplea una propaganda de engaño para mantener la fidelidad de la plebe. Por lo tanto, toda la crítica al capitalismo global enajenado de la ética con la que concluye (pp. 171-176) –una crítica que, por lo demás, llega demasiado tarde al momento de analizar la situación concreta de los países árabes en el actual contexto internacional; que llega demasiado tarde

a reclamar una ética que nunca estuvo en consideración, y que se torna hipócrita si sólo se aplica atómicamente a los países emergentes se y olvida la correlación de fuerzas con los países centrales que históricamente se alimentaron y se alimentan hoy de los mecanismos de opresión–; en suma, esta crítica al capitalismo global resulta fútil e inerte sin un análisis crítico de los medios de comunicación, cuya perspectiva coincide plenamente con la mirada central incapaz de mirarse a sí misma.

Tal vez –es el deseo de quien escribe– la presente reseña contribuya a debatir las miradas, las alteridades, las relaciones de poder, con total franqueza y reciprocidad. *Mirando de frente al Islam* de Virginia López-Domínguez ya nos ha lanzado a este desafío.

El pensamiento en los pliegues

RAFAEL MC NAMARA



Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2015, 224 pp.

Con la edición de *La subjetivación: curso sobre Foucault III* la editorial Cactus completa la trilogía deleuziana de cursos sobre el autor de *Vigilar y castigar*. Se trata en realidad de la edición completa del año lectivo 1985/1986, pero su división en tres partes responde a las tres dimensiones que Deleuze distingue para comprender el movimiento general del pensamiento foucaultiano, cuya exposición coincidió con los tres trimestres de cursada. La sistematicidad de la exposición deleuziana hace que esos tres momentos se distingan con claridad (lo que da cierta independencia a cada tomo), pero al mismo tiempo los pasajes que llevan de uno a otro se articulan de modo tal que los tres libros formen algo así como una gran novela, una especie de odisea del pensamiento. Entre los tres momentos se despliegan las grandes crisis que hacen avanzar al pensamiento foucaultiano. Al modo de un autor de novelas de misterio, Deleuze se detiene largamente sobre los problemas que cada dimensión (primero el saber y luego el poder) le plantea sucesivamente a Foucault, antes de pasar a la siguiente. Si, tal como lo explica en el primer tomo, el saber se construye a partir de una relación paradójica entre lo visible y lo enunciable de una época, se trata de pensar el espacio donde ese cruce, incluso esa batalla entre las dos dimensiones, es posible. Y ya el lugar donde se buscaban los elementos para constituir el archivo audiovisual señalaban la dirección de la respuesta: es en las instituciones del poder donde el Foucault archivista buscaba los enunciados y las visibilidades de una época. De esta manera, lo que implicaba una fisura en el corazón de la epistemología foucaultiana es lo mismo que permite articular el tránsito de la arqueología del saber a la genealogía del poder, segundo momento al que está dedicada la totalidad del segundo tomo. Esta nueva dimensión,

que pasa muchas veces por ser el aporte más fundamental de Foucault al pensamiento contemporáneo, no es sin embargo la última. En el pasaje del poder a la subjetivación (el tercer momento) la crisis tiene, en la exposición deleuziana, mayor intensidad dramática. A fuerza de profundizar en el estudio de las relaciones de poder, es como si el autor de *Las palabras y las cosas* hubiera quedado atrapado en aquello que más odiaba. De ahí el largo *impasse* entre el primer y el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*. El problema planteado ahora es el siguiente: ¿cómo franquear la línea del poder? La respuesta de *La voluntad de saber* a partir de la cuestión de la resistencia, si bien resulta fundamental, dejaba aun la sensación de una solución reactiva (finalmente, siempre se trataba de una reacción al poder, como si estuviéramos condenados a estrategias defensivas). En la búsqueda de una solución a ese problema el pensamiento foucaultiano avanza en una nueva dirección, la de sus últimas publicaciones en torno a la subjetivación en los griegos. De esta última se ocupa este tercer tomo (que cuenta con el atractivo particular de la sorpresiva aparición de Félix Guattari en una de sus clases). Así, las mismas condiciones que dan una determinación rigurosa a cada momento son las que hacen necesario el pasaje a la dimensión siguiente.

Deleuze resume todo el recorrido ubicando estos tres momentos como tres ontologías. Para esta interpretación se apoya en una entrevista tardía de Foucault, publicada en el ya clásico libro de Dreyfus y Rabinow. Deleuze despliega aquí, al mismo tiempo, su gusto por la creación de conceptos y por la historia de la metafísica. Ya en el segundo tomo había recordado un concepto de Nicolás de Cusa para nombrar un ser que es al mismo tiempo potencia: *possest*,

que reúne la palabra latina para "poder" (*posse*) con el verbo "ser" en tercera persona (*est*). Sin retomar el sentido preciso que el Cusano le daba a ese término en su propio sistema, Deleuze propone tomar sólo la fórmula para designar la ontología del poder, el estudio del ser-poder. Para el estudio del ser-saber propone otro neologismo latino: *sciest*, unión de *scire* (saber) y, nuevamente, *est*. Por último, la ontología de la subjetivación, el ser-sí mismo, podría denominarse *se-est*. "¿Agregan algo estas fórmulas bárbaras o es por mera diversión?" se pregunta Deleuze (176). Estamos tentados de decir que las dos cosas: agregan algo justamente porque son divertidas, en su ensayo por actualizar las bellas distinciones conceptuales de la escolástica en un contexto contemporáneo. Como sea, el autor de *Lógica del sentido* responde a su propia pregunta en los siguientes términos: la invención de esos neologismos latinos sirve para "insistir sobre el carácter ontológico de los tres ejes" (176).

Luego de proponer esta nueva formulación, Deleuze insiste sobre dos cuestiones centrales: el carácter histórico de estas tres ontologías y los tres problemas prácticos que implican. En realidad son dos caras de la misma moneda, desde el momento en que sirven tanto para ubicar a Foucault en una cierta tradición kantiana como para diferenciarlo del filósofo de Königsberg. En primer lugar, los dos filósofos tienen en común un interés por elevarse a las condiciones bajo las cuales aparecen los fenómenos estudiados. Pero a diferencia de Kant, las condiciones que estudia Foucault son siempre históricas, no universales. Es decir que el filósofo francés se ubica desde el principio en el terreno del devenir. O, como a Deleuze le gusta decir, en el de las condiciones de la experiencia real y no las de la experiencia posible. Lo cual lleva al

enunciado de los tres problemas implicados en los desarrollos foucaultianos, que por momentos Deleuze hace resonar con las preguntas kantianas (¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me cabe esperar?). A cada eje le corresponde, en su relación con el presente, una pregunta fundamental. Así, la pregunta correspondiente a la arqueología es: ¿qué se puede decir y qué se puede ver hoy? La de la genealogía es: ¿cuál es mi poder y cuál es mi resistencia al poder? Mientras que la del tercer eje es: ¿cuál es el modo de mi subjetivación?

La cuestión de las preguntas fundamentales o problemas práctico-históricos lleva a uno de los desplazamientos más interesantes en la lectura que Deleuze hace de Foucault. En la quinta y última clase, que es una recapitulación y sistematización de todo el curso, se plantea el proyecto foucaultiano como el despliegue, en tres momentos, de la pregunta “¿qué significa pensar?”. La obra de Foucault se revela aquí como una nueva parada en la investigación deleuziana en torno a las imágenes del pensamiento, al lado de los capítulos dedicados a este problema en sus libros sobre Nietzsche y Proust, y de los desarrollos que publicara en *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* (estos dos últimos junto a Félix Guattari). En esta oportunidad, la pregunta por el pensamiento recibe tres respuestas diferentes, según los tres ejes del pensamiento foucaultiano. De acuerdo con el eje del saber, pensar es llevar la visión hasta las visibilidades y el habla hasta las enunciabilidades. En una nueva resonancia con su propio pensamiento, Deleuze interpreta la imagen arqueológica del pensamiento foucaultiano como una práctica que conduce dos facultades, el habla y la visión, a su ejercicio trascendente. El pensamiento se da justamente al llegar a la fisura que separa esas

dos facultades una vez forzadas a ir más allá de su ejercicio empírico. Por su parte, el eje del poder responde a la pregunta por el pensamiento según sus propias condiciones. Aquí Deleuze remite, claro está, a su interpretación de las relaciones de poder como configurando un diagrama virtual que puede ser actualizado de distintas maneras, tal como fuera desarrollado en el segundo tomo. Según aquella propuesta, pensar es emitir singularidades. En otro movimiento típicamente deleuziano, las relaciones de poder son interpretadas a partir de una teoría filosófica de los juegos cuyos desarrollos habría que buscar sobre todo en *Lógica del sentido*, *Mil mesetas* y *El pliegue*. En su versión foucaultiana, esta teoría de los juegos implica que las relaciones de poder se establecen entre singularidades distribuidas según mezclas complejas de azar, probabilidad y necesidad. La respuesta más corta, pero sorprendente, es que según el eje del poder pensar es jugar. A la pregunta “¿cuál es mi poder?” responderíamos, entonces, que mi poder es emitir singularidades (que quizás logren modificar un determinado entramado de relaciones de poder, una determinada forma de actualizar el diagrama). Por último, según el tercer momento, la pregunta por el pensar supone el desarrollo de una “topología del pensamiento” (181), donde pensar es plegar. Para comprender esta respuesta es necesario retroceder hasta el comienzo de este tercer tomo.

Para preparar la comprensión del concepto de *pliegue*, alrededor del cual girará esta última parte del seminario, Deleuze introduce en la primera clase otro concepto central: el *afuera*. Se trata en principio de diferenciarlo del concepto de *exterioridad*, que corresponde al eje del saber. En efecto, el primer tomo de los cursos sobre Foucault desarrolló esta dimensión a partir de la idea de que

lo visible y lo enunciable son dos formas de exterioridad (idea que le permitió a Deleuze dar por tierra con ciertas interpretaciones que hacen de Foucault un pensador del encierro). Formas en las que lo que se ve y lo que se dice se dispersa por todo el espacio social de una época determinada. En segundo término, estas dos formas de exterioridad son, a su vez, exteriores la una a la otra. Lo que se ve no coincide con lo que se dice, y viceversa. El *afuera*, en cambio, corresponde en primer lugar a la esfera del poder. A diferencia de la exterioridad de las formas, el afuera corresponde a un elemento informal: el de las fuerzas en relación. Las relaciones de fuerzas no configuran formas, sino diagramas virtuales que determinan modos de afectar y ser afectado. Deleuze llama "relativo" o "mediatizado" al afuera correspondiente a esta dimensión (9). La mediatización o relatividad consiste aquí en que este *afuera* aparece diagramatizado a través de las relaciones de fuerzas. Decíamos que el *impasse* de nueve años entre el primer y el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* se debía a la aparente imposibilidad de franquear la dimensión del poder, la línea del diagrama de fuerzas. Si en esta dimensión hay puntos de resistencia al poder, estos puntos de resistencia no pueden venir del mismo diagrama, sino de un lugar más lejano. Ese es el lugar al que hay que llegar. Es lo que Deleuze llama el *afuera absoluto*. Franquear la línea significa entonces llegar a traspasar el diagrama, llegar a comprender el lugar donde algo así como unas resistencias al poder se hacen posibles. Es el momento de la confrontación con el Foucault blanchotiano.

En efecto, a partir de una confrontación con el Blanchot de *El espacio literario*, Deleuze busca las primeras caracterizaciones de la línea del afuera, lo que implica necesariamente un ajuste de cuentas con

Heidegger. La línea del afuera sería la de la muerte impersonal, el "se muere" que piensa la muerte como la instancia de mayor desposesión de la primera persona. Allí Blanchot opera una doble inversión con respecto al autor de *El ser y el tiempo*: por un lado, lejos de ser el lugar de la autenticidad, la muerte es el ascenso potente de lo impersonal; y por otro, en ese mismo movimiento se da a lo impersonal una dignidad que contrasta con los desarrollos heideggerianos que denunciaban en el "se" el lugar de la existencia inauténtica. Por lo tanto, aun cuando usa nociones en apariencia similares a las heideggerianas, Blanchot piensa la muerte y lo impersonal a partir de coordenadas por completo diferentes, que ya no remiten a la autenticidad sino al acto de creación literaria. Lo impersonal blanchotiano será retomado por Foucault en los tres niveles de su pensamiento, es decir que nunca aparece la primera persona como origen, ni de las visibilidades y los enunciados del saber, ni de la capacidad de afectar y ser afectadas de las fuerzas en el plano del poder. Más allá de la línea del poder (es decir, del afuera relativo) estaría el afuera absoluto como tercer eje, caracterizado a partir del "se muere" blanchotiano. En efecto, la confrontación con otros textos foucaultianos lleva a Deleuze a plantear una cierta semejanza con Blanchot en el tratamiento de la muerte. Se trata de los comentarios acerca de Bichat en *El nacimiento de la clínica*. Según este médico pensador del siglo XIX, la vida no sería otra cosa más que las funciones que resisten a la muerte, una vez dicho que ésta es coextensiva a la vida en la forma de infinitas muertes parciales que acompañan los ciclos vitales de cualquier organismo. Desde este punto de vista, los movimientos de la línea del afuera serían los que van de una muerte a otra a lo largo de toda la vida, lo que habilitaba la definición del pensamiento foucaultiano

como un "vitalismo pero sobre fondo de mortalismo" (21). Aquí el problema deleuziano se transforma. Una vez traspasado el umbral del poder, nos encontramos con la línea del afuera que se presenta como línea mortal. Esta respuesta no puede conformar a Deleuze, y tampoco a Foucault (Blanchot, en cambio, parece sentirse más cómodo en esto que Deleuze llama lo "irrespirable").

La solución vendrá, como ya se adelantó, a través de una topología del pensamiento, donde el concepto de *pliegue* resulta fundamental. Tanto que en el curso inmediatamente posterior Deleuze se concentrará en este mismo concepto a partir de una lectura de Leibniz que culminará en la publicación de *El pliegue. Leibniz y el barroco*, dos años después del curso sobre Foucault. Aquí se trata del movimiento que puede hacer la línea del afuera para escapar a la muerte. Es necesario que la línea se pliegue para que sea vivible, para que una vida más allá del poder sea posible. Y el pliegue de la línea aparecerá como una subjetivación posible, una vez dicho que no hay sólo una manera de plegarla. Ahora bien, todo esto puede resultar algo abstracto para ser un análisis de la obra de Foucault. Hay que buscar entonces concretamente, en la historia, algún modo de plegar la línea de modo tal que se genere un espacio donde un nuevo modo de vida sea posible. En la interpretación deleuziana, este es el sentido de las últimas investigaciones de Foucault en torno a los griegos: ellos habrían sido los primeros que lograron plegar la línea, produciendo una forma de subjetivación que no se parece en nada al sujeto moderno, en tanto no es un sujeto-fundamento, sino una derivada de la relación totalmente paradójica (porque no es una relación en el sentido habitual de la palabra) con el afuera.

En este punto Deleuze advierte nuevamente sobre uno de sus típicos movimientos

interpretativos. Se trata, para entender mejor, de sistematizar algo que Foucault en realidad no sistematiza tanto. En la tercera clase, al comentar *El uso de los placeres*, ordena el texto planteando cuatro plegamientos que habrían hecho los griegos. La línea del afuera se pliega allí en cuatro dimensiones, que entonces forman la particular subjetivación griega, cuyo punto de partida es siempre el del gobierno de sí mismo: primero, los *aphrodisia* (gobierno del propio cuerpo y sus placeres); luego, el *logos* como regla del pliegue (la subjetivación griega no está reglada ni por la ley divina ni por la ley humana, sino por el *logos*); en tercer lugar tenemos el plegamiento del sujeto en relación con la verdad; y por último, el sujeto considerado como *interioridad de espera*, expresión blanchotiana que, en la lectura que Deleuze hace de Foucault, se transforma en una pregunta muy concreta, en la que nuevamente resuena la pregunta kantiana: ¿qué espera el sujeto que se rodea de estos pliegues? ¿Espera ser recordado, amado, ser feliz, inmortal? El cuarto pliegue es entonces el del sujeto como *interioridad de espera*. De estas cuatro maneras se constituye un modo de subjetivación que Foucault estudiará sobre todo en torno a la sexualidad griega a partir de tres relaciones: con el propio cuerpo y sus placeres, con la mujer y con los muchachos. En los tres casos, se trata de relaciones en las cuales el gobierno de sí mismo aparece como condición del gobierno de los otros. Lo que permite a Deleuze acentuar la independencia del tercer eje del pensamiento foucaultiano en relación con la línea del afuera. De esta manera, ya no se trata de la fuerza en relación con el afuera relativo de las fuerzas capturadas en un diagrama determinado, sino de la capacidad de la fuerza de plegarse sobre sí misma, construyendo una subjetivación que es al mismo tiempo derivada y autónoma.

El plegamiento de esa línea implica, entonces, el contacto con un afuera que es más lejano que toda exterioridad (casi bromeando, en una de las clases Deleuze dice que es imposible encontrar ese afuera viajando). Se trata de la concatenación lógica de un proceso que supone tres conceptos. En primer lugar el *afuera*. Luego, el *pliegue* que pone en contacto ese afuera más lejano que todo exterior con un adentro más profundo que todo interior. Se ve entonces que Deleuze está acentuando las determinaciones que le permiten decir que en este tercer periodo foucaultiano no se trata de una vuelta al sujeto. El afuera entonces no tiene nada que ver con los objetos que se pueden encontrar en la exterioridad de un sujeto, del mismo modo que el adentro resultante no tiene nada que ver con una interioridad, digamos, psicológica o cognoscente. Se trata de la inclusión de lo impensado en el corazón del pensamiento, en un desarrollo que liga a Foucault con Heidegger, Artaud y Blanchot, todos autores que pusieron, cada uno según su propia singularidad, a lo impensado en el centro del pensar. Al mismo tiempo, se trata de un aspecto que pone en contacto el Foucault de *Las palabras y las cosas* con el de los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*. Ahora bien, a los conceptos del *afuera* y el *pliegue* se suma un tercero, que marca el tono propiamente foucaultiano. Se trata del concepto del *doble*. En efecto, la inclusión de lo impensado en el pensamiento es solidaria de la constitución de un adentro que es como un doble del afuera. En ese sentido, no es que el sujeto tenga dobles, sino que él mismo (como producto del pliegue) es un doble del afuera. "El doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente" (53-54). A través del cuidado de sí mismo

como condición del gobierno de los otros, los griegos habrían dado una primera determinación histórica acerca de los modos en que este movimiento es posible.

Ahora bien, si el modo de subjetivación griega surge como una forma de franquear la línea del poder, de pensar nuevas subjetividades como modos de resistencia, la lucha se relanza a partir de relaciones siempre complejas entre los tres ejes (que la subjetivación sea un eje aislable no significa que no esté siempre entrelazado con las formas del saber y las instituciones del poder). Así, incluso antes de la intervención del cristianismo, en el mismo mundo griego apareció la cuestión de la virtud como código moral que, bajo la lógica del saber, transformó las reglas facultativas del cuidado de sí en reglas coactivas bajo las cuales el poder intentó apropiarse de los nuevos modos de subjetivación. Luego vendrá el poder pastoral, abordado por Foucault en sus últimas investigaciones. "De modo que todo va a ser relanzado, habrá una historia de un nuevo tipo de luchas. ¿Cómo el poder intenta apropiarse los procesos de subjetivación que se le escapan? ¿Cómo el saber intenta investir la subjetivación que se le escapa?" (119). Todos estos temas, que coinciden en general con la exposición que Deleuze hace en su libro sobre Foucault, adquieren en las clases una nueva intensidad, ya que allí aparece con mayor insistencia la relación de la investigación foucaultiana con una pregunta práctica esencial: ¿qué pasa hoy? Es un movimiento que se percibe a lo largo de todo el curso, en los tres tomos, en un ida y vuelta constante entre las investigaciones históricas de Foucault y el devenir de los nuevos tipos de lucha que surgen a partir de los años 60 y 70. "De modo que me parece que la siguiente pregunta recobra toda su función: ¿cuáles son nuestros pliegues, qué los amenaza?" (121).

Esa pregunta, que queda planteada hacia el final de la tercera clase, sirve para adelantar el que probablemente sea el momento más notable de este tercer tomo: la presencia de Guattari en el cuarto encuentro. El autor de *Psicoanálisis y transversalidad* es convocado para, por un lado, profundizar la contextualización histórica que es una preocupación de Deleuze a lo largo de todo el curso (sobre todo haciendo gravitar el pensamiento foucaultiano en una constelación compleja alrededor de mayo del 68) y, por otro, para producir una evaluación del pensamiento de Foucault en función de sus propios desarrollos teóricos, teniendo como horizonte el problema de los nuevos modos de subjetivación. En primer lugar, Guattari comienza diferenciando a Foucault del enfoque marxista que reduce todo al conflicto de clases. En lugar de eso, los análisis foucaultianos, al concentrarse en “grandes formaciones subjetivas como las de la psiquiatría, las de la condición penitenciaria” (146), tenían como objetivo principal comprender los procesos históricos, las sucesivas estratificaciones de distintos plegamientos que llevaron a la situación actual. Esto permitió una multiplicación de investigaciones genealógicas tendientes a superar el esquema dicotómico y centralizador que primaba, por ejemplo, en los sindicatos. Frente a esa ideología que impide la proliferación de nuevas subjetivaciones al capturarlas (y limitarlas) mediante el aparato centralizador del partido estalinista, tanto la teoría foucaultiana del poder como el concepto guattariano de *transversalidad* se presentan aquí como líneas de fuga creadoras.

Por otro lado, el invitado trae a la conversación numerosas experiencias de militancia política verdaderamente creadora, tanto en el ámbito de la psiquiatría como en el de las luchas estudiantiles, que permiten sobre

todo comprender lo que se llamó “análisis institucional”, que opera con redes múltiples donde confluyen distintos problemas, deseos, flujos de devenir, subjetivaciones de resistencia. Estos grupos de análisis institucional ponían sobre la mesa relaciones complejas entre las distintas subjetividades intervinientes en una situación dada, al mismo tiempo que generaban mecanismos de investigación de la propia investigación. En el contexto de esas prácticas Guattari describe también la creación de nuevas nociones tendientes a analizar las relaciones subjetivas en función de dimensiones que van más allá de lo simbólico, justamente haciendo anclaje en la noción de *transversalidad*. “Era ya el comienzo, entonces, de lo que he llamado la función existencial, la pragmática de la existencia subjetiva tal que pueda funcionar más allá, justamente, de la fabricación de las ideologías y de las relaciones de fuerzas” (151). En este punto Deleuze interviene para sacar la conclusión conceptual según la cual la transversalidad designa, entonces, un tipo de relación que une elementos heterogéneos en tanto heterogéneos. Una heterogeneidad (agrega enseguida Guattari) trabajada, procesual (es decir, no sólo una heterogeneidad de hecho). Se conforma entonces un tipo de red diferencial que poco tiene que ver con los sistemas homogéneos clásicos. Así, por ejemplo, si un problema en el seno de un hospital psiquiátrico es reducido por el aparato sindical a un conflicto de clases (por ejemplo entre enfermeros y médicos), en el análisis institucional se trata de construir una red de relaciones múltiples que puede incluir no sólo a los enfermeros y a los médicos, sino también a los enfermos, a los familiares, incluso agentes externos que pueden intervenir redistribuyendo las coordenadas del problema (en este punto Deleuze interviene imaginando el ejemplo de un arquitecto que llega y dice que la si-

tuación no cambiará en tanto no se ponga en cuestión la distribución espacial de la institución). Del análisis de los distintos operadores en semejante red surge la posibilidad de cambiar algo, mientras que de la vieja lógica centralista resultaría un modo de acción para que nada cambie verdaderamente.

Luego, en esta conversación Guattari deja ver los puntos en los que su búsqueda va más allá de lo que permite la conceptualización foucaultiana. Se deslizan entonces algunas críticas de fondo. Por ejemplo, Guattari dispara el primer dardo diciendo que "Foucault piensa todavía los problemas de subjetivación en términos de grandes pliegues" (156). En este punto el autor de *Caosmosis* parece dejar de lado el intento deleuziano de establecer, por ejemplo, alguna vinculación entre la microfísica foucaultiana y la micropolítica guattariana (tal como se puede leer en el tomo anterior, dedicado al problema del poder), para señalar puntos en donde la teorización foucaultiana de los tres ejes resulta insuficiente. En efecto, para él se trata de ir más lejos, hacia exploraciones teórico-prácticas que se metan en un plano molecular de análisis, más allá de las grandes unidades institucionales. Se trata de explorar pequeños movimientos, que Guattari llama "cristales de plegado", "puntos de bifurcación", "operadores de subjetivación" (157) y que quizás puedan ponerse en relación con aquellos "precursores sombríos" que Deleuze intentaba pensar en *Diferencia y repetición*. Es decir, la aparición de singularidades portadoras de virtualidades que pueden hacer estallar una situación dada, o bien prender una pequeña mecha imperceptible que nunca se sabe por qué caminos extraños puede proliferar o ser tabicada por los aparatos del poder. En ese sentido, se señala la necesidad de tener

en cuenta estructuras más complejas, verdaderas multiplicidades que incluso van más allá de las relaciones de fuerzas, hacia el análisis de rasgos de intensidad y conexiones afectivas que ya van en la línea de la conceptualización realizada en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* en torno a la noción de *cuero sin órganos*. En este sentido la intervención de Guattari, al no estar comprometida con la exposición del pensamiento foucaultiano, puede señalar con mayor claridad el punto en que las búsquedas desarrolladas junto a Deleuze se apartan de los modos en que el autor de la *Arqueología del saber* abordó lo político.

Decíamos más arriba que Deleuze interpreta a Foucault a partir de la pregunta por el pensamiento. Según el desarrollo que se acaba de comentar, en el tercer eje, pensar es plegar, constituyendo así una topología del pensamiento. La configuración de este pensar requiere un espacio topológico ya que se trata, como vimos, del contacto entre el afuera más lejano y el adentro más profundo. Finalmente se trata de plegar la línea del afuera, de modo tal que se constituye un adentro irreductible a toda interioridad. Ahora bien, ya desde la pregunta "¿qué significa pensar?" Deleuze opera, como decíamos, un desplazamiento interpretativo original. En efecto, cuando Foucault resume su propio recorrido en un texto aparecido en el libro de Dreyfus y Rabinow (que Deleuze cita en varias oportunidades), lo caracteriza a partir de la pregunta por el sujeto, y no exactamente la del pensamiento. Para afirmar su tesis, Deleuze se apoya en otro texto aparecido en el mismo libro, en el que Foucault habla de tres ontologías. Se podría decir que al privilegiar este segundo texto Deleuze está haciendo dos cosas. Primero, evitar el error de considerar los últimos trabajos de Foucault como una restitución del sujeto. En efecto, aun en el

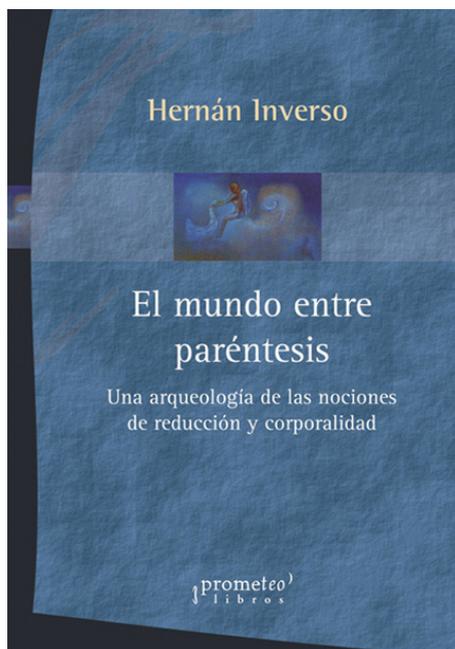
texto en que parece presentar su trabajo de este modo, el filósofo dice que lo que le interesó fue "crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos",¹ con lo cual es evidente que no se trata de una vuelta a la vieja categoría de sujeto moderno, lo que se puede enfatizar utilizando siempre la palabra "sujetivación" para acentuar el carácter procesual de la categoría. Fue, quizás, un equívoco provocado en parte por la intención foucaultiana de desmarcarse, en ese artículo, de la interpretación que lo transforma en un filósofo del poder, problema que no resulta tan apremiante para Deleuze ya que, al delimitar con claridad tres periodos de los cuales el poder es sólo uno, ni siquiera se plantea. El segundo movimiento realizado por Deleuze resulta el fundamental, y es el de trazar una línea que va del pensamiento foucaultiano a su propia filosofía. En este sentido, resulta mucho más afín a su pensamiento el texto sobre las tres ontologías que aquel en el que se privilegia la pregunta por el sujeto. De todos modos, como se acaba de mostrar, la modulación foucaultiana de esta pregunta se puede armonizar perfectamente con la interpretación deleuziana. Finalmente, es una cuestión de énfasis, de distribución de acentos en la lectura que remiten, evidentemente, al punto de vista del intérprete. El comentario deleuziano se puede interpretar como una derivada de la obra foucaultiana, un modo de plegar aquellos conceptos de forma tal de dar lugar a una nueva sujetivación del pensamiento. En los pliegues de

la filosofía foucaultiana Deleuze encuentra escondida una nueva *noología*, un modo de renovación de la imagen del pensamiento. Es que para Deleuze, como todo gran filósofo, Foucault renueva las coordenadas de lo que significa pensar.

¹ Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Paredes Rogelio, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 241. Énfasis añadido.

Una breve historia de la epoché y sus proyecciones en la fenomenología contemporánea

DANIILA SUÁREZ TOMÉ



Inverso, Hernán, *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, 158 pp.

En *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad* el autor, Hernán Inverso, nos propone un abordaje de las nociones mentadas en el título a través de un recorrido histórico que va retrospectivamente desde Edmund Husserl hacia la filosofía antigua y moderna, por un lado, y proyectivamente hacia los planteos fenomenológicos contemporáneos, por el otro. La investigación presenta como rasgo original el estudio de la historia de la noción de *epoché* y sus imbricaciones con la problemática de la corporalidad en un sentido amplio que no se circunscribe a un relevamiento de las nociones de *epoché* y corporalidad en el sistema husserliano, sino que busca entretener una trama de sentidos, continuidades y disrupciones entre distintas posturas filosóficas pasadas y presentes en las cuales el recurso a la *epoché* se pone de manifiesto, buscando dar cuenta, al mismo tiempo, de la identidad y la función de la fenomenología en general. La tesis más sugerente de la obra nos invita a pensar que la historia de la fenomenología desde Husserl hasta las propuestas contemporáneas de pensadores como Michel Henry y Jean-Luc Marion se puede leer como una progresiva creación de distintos modelos de *epoché*. Más aún, la metodología de hermenéutica textual y producción filosófica que nos propone Inverso constituye en sí misma un ejercicio fenomenológico, en tanto y en cuanto el autor nos invita a despegarnos de las lecturas tradicionales de las influencias de la fenomenología husserliana y su recepción contemporánea practicando, así, una suerte de *epoché* intelectual para analizar la noción misma de *epoché* en toda su complejidad histórico-dinámica y enlazarla con la problemática de la corporalidad, lo que nos llevará a encontrar nuevos motivos, sentidos, influjos y perspectivas futuras dentro de la tradición fenomenológica.

El trabajo comienza, en el capítulo 1, con la exposición de tres modelos de *epoché* de la tradición antigua y moderna destacando, a la vez, los lazos pertinentes entre las posturas analizadas, la fenomenología husserliana y sus derivas contemporáneas, para mostrar una cierta conexión entre los modelos dentro del juego de sus reapropiaciones críticas. En el caso de los antecedentes de la tradición antigua, recurre al estudio de la noción de *epoché* en el modelo escéptico (que incluye el escepticismo académico, pirrónico y neopirrónico en las figuras de Enesidemo y Agripa) y en el modelo cirenaico, haciendo especial hincapié en esta segunda escuela por considerarla más cercana a la tradición fenomenológica -aunque ignorada por el mismo Husserl. La tesis que sostiene dicha consideración se puede resumir de la siguiente manera: en el caso del escepticismo antiguo es posible trazar una relación con Husserl si nos centramos en el hecho de que ambos buscan un saber que no parta de supuestos injustificados o creencias dogmáticas; sin embargo, el modelo escéptico se aleja de la fenomenología husserliana en el punto en el cual la suspensión de los juicios sobre el mundo lleva a los escépticos lejos del sujeto, mientras que en el caso husserliano es central el hecho de que la reducción procurada por la *epoché* nos lleva a hacer foco en la conciencia. El modelo cirenaico, por el contrario, constituye un antecedente menos parcial en tanto la *epoché*, mediante la cual nos abstenemos a la vez de realizar afirmaciones de existencia de lo percibido y de buscar conocimiento en el mundo externo, funciona como un primer momento metodológico que orienta hacia el descubrimiento de un nuevo ámbito de saber subjetivo: el contenido de las afecciones (*pathé*) tomadas como fenómenos de origen irrelevante. Más aún,

el autor encuentra en la filosofía cirenaica un antecedente del tema central de su investigación: la relación entre la *epoché* y la corporalidad en la fenomenología. La peculiaridad del modelo cirenaico, que ha reducido el ámbito del saber a las afecciones, es que pone el cuerpo como sujeto de percepción. La tesis aquí es que los cirenaicos no entendían las afecciones de un modo netamente fiscalista sino que, a partir de la noción de "tacto interno", se puede dar cuenta de una dimensión corporal donadora de sentido en su procesamiento de sensaciones. Esta concepción marca un antecedente de la noción de "cuerpo vivido" (*Leib*) planteada por Husserl y retomada de modo central en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Finalmente se analiza un caso dentro de la tradición moderna: el cartesiano. La duda cartesiana, y en general el modelo cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas*, ha sido retomada críticamente de modo explícito por Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*. Aquí se toma la duda cartesiana como otro modelo de *epoché* destinado al alcance de un núcleo cierto (el *cogito*), defendiendo la tesis que encuentra en la duda cartesiana ciertos ecos escépticos en tanto esta suspensión del juicio constituiría el resultado de una relación de equipolencias que surgen de la postulación de contextos de presunta certeza y la oposición a cada una de ellas de un conjunto de razones de duda que se acumulan progresivamente. Esta tesis se enmarca dentro de un contexto más amplio en donde se busca dar cuenta del legado antiguo en la obra cartesiana. Sin embargo, se marca una diferencia con respecto a los modelos de *epoché* escépticos en tanto el modelo cartesiano presenta una concepción de tipo instrumental de la suspensión del juicio que, al igual que en Husserl, constituye un escalón dentro de

una empresa positiva de fundamentación absoluta y radical del conocimiento.

A partir del capítulo 2 la investigación se centra exclusivamente en la tradición fenomenológica, comenzando con un análisis de las nociones de *epoché* y corporalidad en la obra del fundador de la corriente, Edmund Husserl. A través del recorrido sistemático por dichas nociones el autor continúa remarcando las reverberaciones de la tradición filosófica en la fenomenología husserliana. Sin embargo, en este capítulo se hace foco sobre los puntos disruptivos de la filosofía de Husserl con sus dos influencias más explícitamente declaradas: Platón y, nuevamente, Descartes. Ambos autores representan, para Husserl, los puntos más altos de la búsqueda de la verdad en términos objetivistas. En primera instancia, se analiza la continuidad entre la filosofía platónica y husserliana a partir del cuestionamiento de la actitud natural como punto de partida del avance del conocimiento hacia la verdad -cuestionamiento que en Platón aparece bajo la oposición entre opinión (*dóxa*) y ciencia (*epistémé*). Sin embargo, en una segunda instancia, se llama la atención sobre una contraposición fundamental entre ambas filosofías relativa al método: el despliegue del método hipotético característico de Platón jamás podría ser compatible con las pretensiones de la fenomenología husserliana, la cual busca afirmar la ciencia universal sobre una filosofía libre de supuestos. El autor sugiere, por lo tanto, que la inspiración platónica de la filosofía husserliana debe limitarse al marco veritativo, que consiste en la adopción de una perspectiva positiva de avance del conocimiento hacia la verdad, pero debe detenerse en la cuestión del método. Aquí la inspiración se encontrará en la apropiación cartesiana de la duda escéptica, punto en donde se vuelven a entramar

todos los distintos modelos de *epoché* que Inverso viene delineando en su breve historia del concepto. Sin embargo, se enfrenta nuevamente a las rupturas de la fenomenología husserliana con la filosofía cartesiana, abonando una tesis contraria a aquellas interpretaciones que encuentran en la filosofía de Husserl un neocartesianismo más lineal. Más allá de las diferenciaciones entre la duda metódica cartesiana y la *epoché* husserliana, las cuales aparecen sistemáticamente definidas y analizadas, el análisis a destacar es el que gira en torno a *Meditaciones Cartesianas*. Allí se demuestra la ruptura de Husserl con una de las tesis más relevante de la filosofía de Descartes: el dualismo sustancial. La fenomenología de corte trascendental llevada a cabo en la obra mentada *ut supra* nos enfrenta con un anclamiento de la conciencia en el mundo, a partir del cual quedarán redefinidos los lugares que ocupan las nociones de mundo y cuerpo dislocando las diferencias sustanciales entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Este análisis abre en la obra que aquí nos ocupa la tematización de la corporalidad en el planteo de Husserl. Se muestra, mediante un análisis de la célebre V Meditación Cartesiana, cómo el esquema cuerpo-máquina y la concepción de la conciencia pura y formal de la filosofía cartesiana quedan por completo desarticulados en la fenomenología husserliana, abriendo el espacio para la concepción originaria del cuerpo como "cuerpo vivido" (*Leib*) que nos llevará a comprender, finalmente, al ego trascendental husserliano como una conciencia encarnada que forma parte de una comunidad trascendental intersubjetiva. Estas consideraciones, en conjunto con un análisis de la producción tardía del pensamiento husserliano, nos conducen a una revelación en torno a la noción de *epoché* husserliana: ya no se trata meramente de una instancia de suspensión del mundo,

sino de una herramienta que nos permite aproximarnos a él sin que pierda nada de su objetividad, en tanto la *epoché* amplía nuestro campo de experiencia permitiendo que lo constituido aparezca y se muestre como momento inseparable de la subjetividad y, a la vez, como no reducible a ella. Llegados a este punto nos encontramos en la bisagra nodal del texto. A partir de aquí, en los capítulos 3 y 4 asistiremos a un estudio de la recepción de la noción de *epoché* en algunos de los filósofos continuadores de la línea fenomenológica: Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion, eminentemente.

El capítulo 3 comienza con un análisis de la fenomenología heideggeriana y el lugar que la *epoché* ocupa en ella, empresa que se encuentra reñida con la exégesis heideggeriana más tradicional que considera incompatibles la ontología heideggeriana del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) con el recurso a la *epoché*. El autor nos propone una lectura del corpus heideggeriano que busca dar cuenta de un reacomodamiento de la noción de *epoché* en lugar de un pleno rechazo y despojamiento. Para sustentar su tesis, repasa algunas claves exegéticas que encuentran la imposibilidad de la empresa ontológica heideggeriana sin el recurso a la reducción mostrando, finalmente, que el análisis existencial del *Dasein* requiere de un distanciamiento de la cotidianidad que implica salirse de ella, demostrando, así, la necesidad de la reducción. En lo que sigue del capítulo, el autor se centrará en el análisis del caso merleau-pontyano, afirmándose nuevamente en un distanciamiento de la exégesis tradicional que postula, en la filosofía de Merleau-Ponty, una ruptura sustancial con la noción de *epoché* husserliana a partir de la adopción del filósofo francés de un análisis fenomenológico del ser-en-el-mundo (*être-au-monde*), asemejándolo

al caso heideggeriano en tanto se trata de dos propuestas fenomenológicas de corte existencial, y de su consideración en torno a la imposibilidad de una reducción fenomenológica completa presente en el prefacio a la *Fenomenología de la percepción*. Se propondrá una revisión de dicho esquema interpretativo, sistematizando todos sus argumentos, bajo la hipótesis de que los mismos sólo se pueden sostener si la comparación con Husserl se limita a los desarrollos de la fenomenología trascendental y como se encuentran delineados en *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas*. La contrapropuesta exegética consistirá en atender a los análisis presentados por Husserl en *Ideas II*, con los cuales Merleau-Ponty trabajó directamente, para mostrar, a la vez, las continuidades entre los modelos de *epoché* de ambos autores, y las relaciones estrechas que se pueden establecer entre las nociones de *epoché* y cuerpo, no sólo en la filosofía merleau-pontyana, sino también en los orígenes mismos de la fenomenología, en tanto Merleau-Ponty busca profundizar las reflexiones husserlianas sobre el rol del cuerpo en la percepción para alcanzar la afirmación culminante del cuerpo como sujeto de percepción y relevar los aspectos de opacidad e intercorporalidad ya presentes en la obra husserliana.

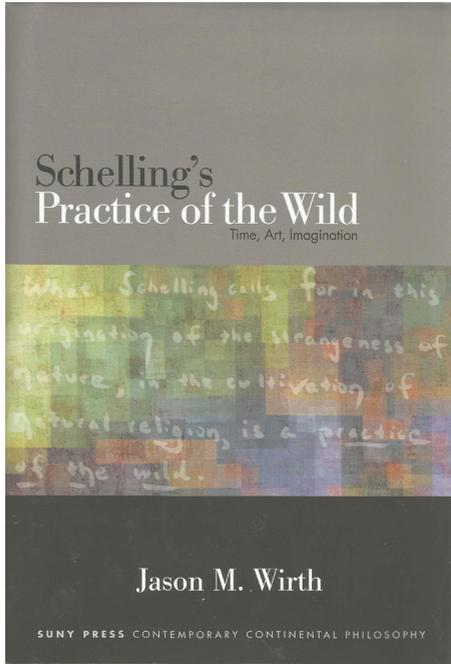
Finalmente, el capítulo 4 se ubica en lo que se ha denominado la “segunda era de la fenomenología francesa”, posterior a los desarrollos de Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. Si bien esta segunda era también ha sido entendida como el “giro teológico en fenomenología”, Inverso partirá de una crítica a esta noción para, luego, adentrarse en el análisis de los alcances y límites de la fenomenología, anclado en las recepciones de la noción heideggeriana de acontecimiento (*Ereignis*) en la filosofía de Jean-Luc

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

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

La extinción de Robinson

JULIÁN FERREYRA



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

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

EIHEI DÖGEN
(maestro budista)

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

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

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

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

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

El "sujeto" como experiencia del mal

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

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

Natura naturans

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

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

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

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

Extinción, muerte y nacimiento

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

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

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

Un Dios ateo

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

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

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

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

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

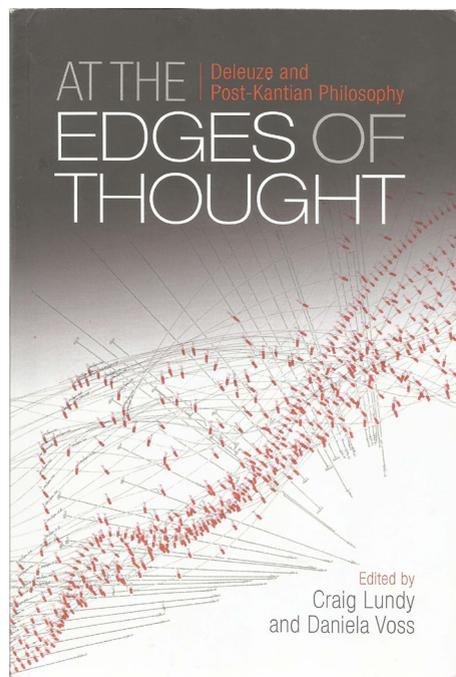
Si bien el libro se centra en las consecuencias *naturales*, religiosas y estéticas, de la inversión del centro como origen del mal, las consecuencias políticas saltan a la vista: el individualismo liberal, la concepción de una sociedad como amalgama de Robinsones, tan cara al país donde Wirth escribe,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

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

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

Fecundos cruces al filo del pensamiento

GONZALO SANTAYA



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

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

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

es el caso de Daniel Smith (autor de *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2012), Anne Sauvagnargues (*Deleuze, l'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2008), Beth Lord (*Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011), Brendt Adkins (*Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007), o Henry Sommers-Hall (*Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*, Nueva York, State University of New York Press, 2012), por mencionar algunos de los que se han dedicado más específicamente a indagar las relaciones entre Deleuze, Kant y el poskantismo. En cualquier caso, prácticamente todos los autores que contribuyen en este volumen cuentan en su haber con algún antecedente más o menos significativo sobre la filosofía deleuziana.

Desde la introducción al libro, los editores Craig Lundy y Daniela Voss mencionan tres puntos comunes que vinculan la agenda filosófica deleuziana con temas relevantes de la kantiana y poskantiana: la noción de un método sintético y constructivo (p. 5), el intento de construir una filosofía del Absoluto o la Idea (que se plasmaría, en la filosofía deleuziana, en el concepto de "plano de inmanencia"; p. 11), el lugar central de la estética (que en Deleuze se caracterizaría por un intento de unificación de la teoría del arte y de la sensibilidad, en una tesis que lo acercaría especialmente al romanticismo; p. 15). Estas zonas de contacto, sucintamente presentadas al comienzo, serán retomadas y desarrolladas a lo largo de los trabajos que siguen. El libro está dividido en tres secciones (que no guardan ni buscan guardar una correspondencia precisa con los tres puntos recién mencionados, sino más bien un criterio cronológico de acuerdo a las fuentes con las que el pen-

samiento deleuziano es puesto en relación en cada caso): I) Deleuze, Kant y Maimon; II) Deleuze, Romanticismo e Idealismo; III) Líneas deleuzianas en el pensamiento poskantiano.

La apertura de la primera sección está a cargo de Daniel Smith, quien se refiere a la relación entre Kant y Deleuze en torno a la noción de campo trascendental. Smith -quien ha escrito ya abundantemente sobre el tema y se expresa a la vez con claridad y precisión- retoma su tesis según la cual *Diferencia y repetición* debe leerse como una reescritura de la *Crítica de la razón pura*, que combina elementos propios de la metafísica pre- y poskantiana, para superar los problemas inherentes a la empresa crítica. Esta reescritura se emplaza en las ideas del primer pensador poskantiano: Salomon Maimon. La doble exigencia que Maimon planteaba al kantismo, a saber, la de un procedimiento genético para explicar la experiencia, y la centralidad del concepto de "diferencia" en este procedimiento (de las cuales el Idealismo Alemán habría tomado seriamente sólo la primera, dejando de lado la segunda), es desarrollada por Deleuze a lo largo de toda su obra bajo el sistema del empirismo trascendental. Se rastrean sucintamente algunos atisbos de este sistema filosófico presentes ya en los trabajos monográficos de Deleuze, y más tarde en su etapa junto a Guattari, para acabar definiendo el sistema deleuziano como una *heterogénesis*, que se despliega en una dialéctica (teoría de las Ideas inmanentes, problemáticas y diferenciales), una estética (a la que remite esta dialéctica en tanto las Ideas se manifiestan originariamente en una sensación definida por la intensidad), una analítica (según la cual los conceptos son el resultado del proceso creativo de las Ideas), una ética (teoría de los afectos de inspiración spinoziana-nietzscheana) y una

política (donde una concepción imanentista, impersonal y productiva del deseo será el elemento genético de las formaciones sociales). Smith propone así un criterio hermenéutico general para la obra deleuziana, que desde estas distintas aristas desarrolla un proyecto fundamental: el de redefinir el campo trascendental.

Anne Sauvagnargues profundiza en los aportes maimonianos a la lectura deleuziana de Kant, particularmente en la redefinición del esquematismo. La autora desarrolla la propuesta de Deleuze como un pasaje desde el empirismo condicionado (que sería el kantiano, amoldado a una imagen preestablecida de la experiencia posible) a un empirismo superior, principalmente expuesto en los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición*, donde se desarrollaría una "clínica" del pensamiento crítico, dirigiéndolo a lo real (siguiendo los lineamientos propuestos por Nietzsche, quien vio que la verdadera crítica debía dirigirse primero a los valores, y por Bergson, quien provee los elementos para un nuevo método trascendental a-subjetivo o a-psicológico). Este empirismo superior es ante todo deudor de la solución maimoniana al problema del esquematismo kantiano (que aparecería en la *Crítica de la razón pura* como un *Deus ex machina* para unir elementos extrínsecos e independientes). Sauvagnargues reconstruye brevemente la densa teoría que Maimon elabora en torno a las ideas del entendimiento (como diferenciales cuya relación implica un pasaje al límite que se espacializa y cualifica en una percepción concreta) para afirmar luego que el método de dramatización deleuziano retoma esa matriz enriqueciéndola mediante las teorías de Lautman y Simondon. Lamentablemente, la brevedad y condensación de este trabajo dificultan la comprensión de las interesantes intuiciones que le subyacen.

Afortunadamente, Voss se interna allí donde Sauvagnargues se asoma, y realiza una reconstrucción del pensamiento de Maimon más prolija y específica, tomando como hilo conductor las nociones de diferencia y de magnitud intensiva. La obra de Maimon presenta una superación de la crítica de Kant a Leibniz: el primero introducía la *aprioridad* del espacio y el tiempo para mostrar al segundo la imposibilidad de que toda diferencia fuera reductible al concepto, desde su teoría de las contrapartidas incongruentes. Esto implica el problema de la relación extrínseca entre sensibilidad y entendimiento. Maimon va más allá y plantea una noción de síntesis que, como actividad de unificación de una multiplicidad, presupone las nociones de "identidad" y "diferencia", haciendo hincapié en esta última (al contrario de lo que ocurre en el propio Kant y el idealismo posterior) para indagar en las diferenciales, como principio genético que constituye la materia de la multiplicidad sintetizada. El principio regulador en el campo trascendental serían así las ideas diferenciales de Maimon, que encontrarían su inspiración en la caracterización kantiana de lo real en la sensación como magnitud intensiva. La afinidad de las magnitudes intensivas con las diferenciales permite la unificación del entendimiento y la sensibilidad en un proceso en el cual la separación entre facultades se desprende como resultado, y no está ya a la base del mecanismo de producción de un objeto. Voss conduce esta unificación al problema del entendimiento infinito en Maimon, cuyas múltiples interpretaciones desarrolla con precisión para expresar finalmente la solución deleuziana: el sistema de relaciones diferenciales-genéticas no reside en el entendimiento, sino en la pura intensidad como energética de las fuerzas en pugna, pensada a partir de la voluntad de poder nietzscheana.

Beth Lord cierra esta primera sección a través de un recorrido por la lectura deleuziana de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en cuya teoría de las facultades Deleuze encuentra, en el seno de la obra kantiana, un modelo para pensar la subjetividad a partir de la diferencia. Lord desarrolla la interpretación deleuziana del concepto kantiano de facultad para luego mostrar cómo la misma juega con la tensión semántica entre *Vermögen* (facultad como capacidad de la mente) y *Fakultat* (relativa a las distintas dependencias de la Universidad, cuyas relaciones Kant desarrolla en *El conflicto de las facultades*) para poner de manifiesto la política inherente a la empresa kantiana, en tanto las facultades deben considerarse en su rol legislativo para comprender su mutua relación en la producción de las representaciones. Lord contrasta la lectura de Hannah Arendt, que vincula el libre juego de las facultades con la universal comunicabilidad en el *sensus communis* como base de la comunidad, con la de Deleuze, que interpreta ese libre juego como un estado de naturaleza más próximo al concepto -también kantiano- de insociable sociabilidad. La lectura deleuziana, centrada en la estética, tendría la deficiencia de no considerar la crítica a las nociones de vitalismo y génesis que se desarrollan en la crítica del juicio teleológico, pero no deja de ser considerada por Lord como una buena sistematización del conjunto de la obra de Kant, que la aborda desde el conflicto y la búsqueda de lo no-subjetivo en la subjetividad.

Brent Adkins inaugura una muy interesante segunda sección del compendio, con un artículo sobre la literatura de Heinrich von Kleist interpretada a partir de categorías deleuziano-guattarianas. La obra de Kleist es interpretada como una "máquina de guerra" cuyo fin es desterritorializar el pensamiento kantiano. Adkins pretende mos-

trar cómo este análisis permite explicar un fenómeno polémico en la teoría literaria alemana, a saber, la naturaleza de la "crisis ontológica" que habría producido en Kleist el pensamiento kantiano, motivando su obra literaria. La inconducente discusión académica acerca de qué obra específica de Kant habría tenido este efecto en Kleist es desestimada por Adkins, quien atribuye a Kleist la reacción a una "imagen del pensamiento", en favor de una metafísica que no dependa de un ordenamiento trascendente del ser bajo las categorías de "forma" y "contenido" (gesto metafísico que la revolución kantiana arrastra consigo). Asentado esto, el artículo se avoca a un simpático análisis de la obra *Michael Kohlhaas*, donde la banda de forajidos liderada por Kohlhaas -víctima de una injusticia y abandonado por el Estado- es puesta en paralelo con la segunda introducción a la *Crítica de la razón pura*, donde los escépticos nómades atacan los castillos de los dogmáticos. Kant neutralizaría la amenaza escéptica reterritorializando a los nómades en el Estado Crítico, nueva imagen del pensamiento estatalista frente a la que Kleist impone su imagen de la razón (*Vernunft*) como "taller", rehabilitando el afecto y desplazando la subordinación bajo el entendimiento. Todos estos gestos kleistianos hacen de este literato un poskantiano en marcada sintonía con la empresa deleuziana.

A continuación, Arkady Plotnitsky elabora una compleja y apasionante reconstrucción de los motivos por los que Deleuze recurre al poeta Hölderlin en el desarrollo de su tercera síntesis del tiempo en *Diferencia y repetición*. En su análisis de la tragedia griega, Hölderlin despliega los conceptos de "cesura" y "contrarritmo" en el seno de lo que Plotnitsky llama una "ontología romántica", que presenta una radical novedad respecto a la ontología clásica, en tanto

reconoce la imposibilidad de codificar la totalidad de los actos del pensamiento, afirmando la necesidad de introducir lo impensable en el seno del mismo. El concepto de Caos, que Deleuze y Guattari desarrollan en *¿Qué es la filosofía?*, sirve a Plotnitsky para desarrollar la idea hölderliniana del carácter contrarrítmico del momento trágico en la estructura de la tragedia: momento en que se introduce una cesura en la continuidad rítmica o causal de los acontecimientos e irrumpe un continuo subyacente bajo la temporalidad fracturada por la cesura. Este movimiento inspira la noción de "fractura" que, según Deleuze, el *cogito* kantiano introduce en la estructura del cartesiano, y manifiesta la emergencia de una síntesis del tiempo que rompe un ciclo o un orden del tiempo determinado, y habilita la posibilidad de la emergencia de un nuevo orden o ciclo. Esta suspensión de la continuidad causal en aras de una continuidad superior permite a Plotnitsky relacionar a Hölderlin con Dedekind, el matemático alemán que pocos años después de la obra del poeta romántico redefinirá la continuidad matemática introduciendo lo incalculable en el seno de lo calculable, y que es recuperado por Deleuze en su teoría de la Idea. La introducción del concepto de "corte" en la matemática del s. XIX se acopla a la redefinición del concepto de "cesura" en la ontología romántica, para abordar y conectar con muy buen tino dos aspectos tan complejos como nodales del pensamiento deleuziano.

Siguen a continuación dos trabajos que recuperan a Johann Gottlieb Fichte como fuente silenciosa del pensamiento deleuziano: sin ser mencionado más que en escasas ocasiones, el pensamiento de Fichte sería sin embargo fundamental en la recepción deleuziana de Kant y en el desarrollo de su propia filosofía. Primero, Joe Hughes reflexiona en torno a cuestiones de funda-

mento, trascendencia y método en Fichte y Deleuze. Estas nociones se ordenan de modo distinto en uno y otro autor, pero con la tonalidad común de retomar y completar la empresa kantiana, en una síntesis de kantismo y spinozismo. El giro kantiano en la filosofía moderna consiste en poner el fundamento ontológico en una nueva concepción de la subjetividad donde la finitud es constitutiva (y no ya constituida por la divinidad), y su movimiento esencial consiste en una auto-superación al infinito. Hughes recupera una preocupación deleuziana que va desde su conferencia de 1956 *¿Qué es fundar?*, hasta su curso sobre Leibniz de 1980, donde el francés acepta la invitación heideggeriana a "repetir la empresa kantiana", entendiendo por ello un poner el carácter esencial de la subjetividad como una actividad de auto-trascendencia. En su curso del 80, Deleuze asocia esta concepción con el movimiento que Fichte realiza en su pasaje de $A=A$ a $Yo=Yo$, movimiento por el cual se establece definitivamente la superación por parte de la identidad sintética del Yo finito sobre la identidad analítica infinita de Dios. Los conceptos de finitud y trascendencia son, según Hughes, fundamentales en *Diferencia y repetición*, a pesar de su escasa presencia. Estos conceptos se plasmarían en la concepción de la repetición como forma de trascendencia donde el pasado es re-afirmado como un nuevo presente. En este caso, el fundamento será pensado no desde el principio de identidad, sino desde la voluntad de poder nietzscheana, principio plástico que no es más general que aquello que funda y que cambia en cada caso junto a lo condicionado. El primer principio deleuziano sería así la inversa del fichteano: es la pasividad del sí mismo lo que habilita en la voluntad de poder que las síntesis pasivas se eleven al eterno retorno; pero desde una perspectiva más amplia, Deleuze modelaría su ontolo-

gía a partir del método fichteano: la voluntad de poder como primer principio es la actividad de una voluntad que se autopone, reafirmandose en el ser.

Frederick Amrine presenta su enfoque desde un marco más amplio, estableciendo puntos de contacto entre Deleuze, Spinoza y Fichte. En particular, entre estos dos últimos pensadores la oposición aparece taxativamente afirmada por Fichte, y sin embargo, afirma Amrine, incluso en la primera filosofía fichteana se encuentran preocupaciones y elementos spinozistas. Deleuze intentaría en su filosofía una integración de Fichte con Spinoza, que Amrine pone en relación con una frase de Deleuze y Guattari, relativa a los acontecimientos de mayo del '68, según la cual lo que se buscaba entonces era la "fórmula mágica" pluralismo = monismo (p. 173). Aquí, la fórmula mágica Spinoza + Fichte = Deleuze (p. 189) se expresa en la afinidad de algunos conceptos centrales en las obras de estos filósofos; y si bien el trabajo no profundiza exhaustivamente en ninguna de ellas, presenta varias líneas interesantes para rastrear relaciones significativas entre estos pensadores, que revelarían un espíritu filosófico común expresado de distintas maneras en distintas épocas. La conexión fundamental es quizá aquella que se da entre los conceptos de sustancia spinozista, autogénesis fichteana (*Tathandlung*) y plano de inmanencia deleuziano. Estas nociones tendrían como particularidad común la reducción de los objetos a procesos de producción, procesos en los que se juega la auténtica libertad, y que se caracterizan por una primacía de una intuición de otra naturaleza que la del pensamiento discursivo y la sensación empírica, una intuición pre-filosófica, como matriz de un movimiento infinito del que nacen los conceptos, los espacios, las cualidades. Esta afinidad plantea la tarea de

desandar el tejido filosófico de la fórmula mágica que Amrine sostiene, desde el último escrito de Deleuze, "La inmanencia, una vida...", hasta la *Ética* de Spinoza, pasando por la(s) *Doctrina de la ciencia* de Fichte.

De Fichte vamos a Hegel -y, aquí hay que decirlo: lamentablemente, los interesados en reflexiones en torno a Deleuze y Schelling no encontraremos nuestras inquietudes satisfechas en esta compilación; también se echa en falta alguna lectura que se atreva a internarse en las problemáticas estrictamente ontológicas entre Hegel y Deleuze, relativas a conceptos como la Idea o la dialéctica. Los dos trabajos que cierran esta segunda sección exploran algunos aspectos políticos y éticos del filósofo de la diferencia vinculados con el idealismo absoluto hegeliano. Nathan Widder se internará en la filosofía política de Hegel relacionándola con el concepto de máquina de guerra de Deleuze y Guattari, en torno a cuatro ejes: la constitución de una estructura política como agenciamiento del deseo, la naturaleza de los devenires -dialécticos y no dialécticos- en torno a la organización estatal, la emergencia de la máquina de guerra en el seno del Estado hegeliano y, finalmente, una contraposición entre las figuras del sirviente hegeliano y el metalúrgico de Deleuze y Guattari. Desde su concepción del Estado como realización de la voluntad en el mundo, Hegel interpreta la organización política en el Estado como un alineamiento total de los impulsos detrás de la dirección dada por *la* racionalidad; otras máquinas sociales concebibles serían definidas por su falta de desarrollo racional, con lo que en el pensamiento hegeliano se intentaría neutralizar el movimiento que Deleuze y Guattari denominan "desterritorialización". Esto sin embargo se da en el marco de un deseo concebido como estructura subjetiva que

se dirige a objetos, que es el movimiento que se da desde el Derecho Abstracto de Hegel. Según Widder, todo el problema del estado hegeliano es cómo apropiarse de la máquina de guerra, y su intento de solución se da hacia el final de la Eiticidad, donde la vida ética en el Estado se consolida frente a la amenaza externa de la guerra. La estructura estatal hegeliana debe ser capaz de reterritorializar continuamente las consecuencias potencialmente amenazantes de la pregunta: "¿por qué querer el Estado racional?" El Estado debe estar entonces en un constante ejercicio creativo para apropiarse y neutralizar la máquina de guerra inmanente a él, que sin embargo lo atraviesa y lo pone siempre en relación con un afuera.

Sean Bowden analiza a continuación los conceptos de agencia y acción en Hegel y en Deleuze, desde los desarrollos que uno y otro realizan a partir de sus análisis de la tragedia *Edipo Rey*, en la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica del sentido*. Hace esto bajo una concepción supuestamente compartida por estos dos filósofos, que denomina una teoría de la acción *expressivista*, y que analiza la acción de acuerdo a tres ejes: retrospectividad (la acción no se reduce a las intenciones del agente, y sólo puede ser conocida una vez realizada), publicidad o teatralidad (toda acción se desarrolla necesariamente en un espacio público), perdón o heroísmo (que viene dado por una reconciliación entre la falibilidad de la acción del agente y la comunidad). Bowden caracteriza estas nociones a través un recorrido por las lecturas que dos comentaristas, Speight y Brandom, hacen en torno a la teoría de la acción hegeliana, mostrando cómo las tres categorías antedichas se combinan reuniendo a la vez elementos pre-modernos (externalismo de la acción) y modernos (internalismo o intención),

para finalmente ponerlas en relación con la teoría deleuziana de la acción en *Lógica del sentido*. La lectura de Bowden busca demostrar que, a pesar de las diferencias específicas del texto deleuziano -principalmente el borramiento de la dimensión subjetiva en el acontecimiento, y el papel de la voluntad que quiere el acontecimiento- las últimas series de esta obra permiten rastrear una teoría de la acción definible a partir de las categorías desarrolladas.

La última sección se dedica a líneas más tardías del pensamiento poskantiano, o externas a lo que la visión canónica encaja bajo la denominación de "Idealismo Alemán". El primer trabajo de la sección es de Alistair Welchman, quien indaga en la relación Schopenhauer-Deleuze. Estas páginas muestran entre los dos pensamientos continuidades y rupturas por igual. El modo de entender la representación de Schopenhauer lo conduce en dirección de lo que será la crítica deleuziana a ese concepto; pero la tonalidad pesimista del alemán aleja sus respectivos puntos de vista. Welchman muestra la primacía de la intuición en el pensamiento de Schopenhauer, según quien la continuidad perceptual es más rica que cualquier conocimiento abstracto. La incompletud *a priori* de la ciencia se explica desde su teoría de la Voluntad. La autora realiza una reconstrucción de este concepto schopenhaueriano en relación con la cosa-en-sí kantiana. La afinidad de Deleuze con Nietzsche -y su consecuente intención de hacer prevalecer la visión de este último- lleva al francés a describir -precipitadamente, sugiere Welchman- a Schopenhauer como un filósofo de la identidad, cuya voluntad es un mecanismo antropomórfico que no permite explicar el complejo proceso de producción de lo actual. Welchman intenta sin embargo mostrar cómo estas críticas no son del

todo justas, y defiende una afinidad profunda entre ambos pensamientos. La Voluntad en Schopenhauer no puede pensarse ni como una ni como múltiple, está más allá del principio de individuación; es un querer intransitivo que no se sitúa en un sujeto.

Estas consideraciones llevan a Welchman a afirmar por un lado que "el *Antiedipo* es un libro schopenhaueriano" (p. 250), y por otro -siguiendo a Hallward-, que Deleuze puede ser considerado un asceta, en tanto su filosofía implica una fuga del mundo actual. Una visión interesante para profundizar en una relación poco transitada.

Otra relación subyacente a la letra, pero con mucho que ofrecer desde el punto de vista del análisis, es la que puede establecerse entre Deleuze y Feuerbach. Henry Sommers-Hall estudia los movimientos que vinculan uno de los capítulos más célebres escritos por el francés, *La imagen del pensamiento*, y las críticas de Feuerbach a Hegel, a quien acusa de operar bajo una determinada "imagen de la razón". Sommers-Hall comienza describiendo un modo clásico de entender la crítica en filosofía, refiriéndose a la crítica cartesiana al escolasticismo, y luego a la crítica hegeliana a Descartes. Tanto para Feuerbach como para Deleuze, estos pensamientos deben ser revisados no tanto por el contenido de algún supuesto en particular, sino por su forma. Feuerbach dirá que "sin supuestos" significa en todos los casos "sin los supuestos de la filosofía anterior", y lejos de construir desde esta pretensión una filosofía como saber absoluto, se construye una imagen de la razón, que sólo puede surgir mediante una abstracción de sus condiciones. Se intenta "desnudar" el pensamiento del individuo, y realizarlo puramente en su especie: el ser pensante como tal. Feuerbach, sin embargo, arrastraría en su propia propuesta un resabio de la distinción kan-

tiana entre entendimiento y sensibilidad, en tanto pone el ser empírico-sensible como aquello que da pie al comienzo del filosofar. Esta concepción acrítica sería superada en la doctrina deleuziana de las síntesis pasivas constitutivas de lo sensible.

A continuación, Jay Lampert describe la concepción deleuziana de la decisión a partir de su recepción de la expresión kantiana del "objeto = x ", pasando por las recepciones fichteana, hegeliana y husserliana de esa expresión. Utilizará entonces el giro deleuziano a la expresión kantiana para pensar el abanico de series o trayectorias temporales posibles asociadas a una decisión. Deleuze presenta a lo largo de su obra múltiples funciones del " x " -haciendo resonar atributos, acomodando "disfraces", realizando síntesis motivadas por el deseo, o haciendo el futuro presente en la acción-, de modo que habla de, por ejemplo, "palabra = x " en lenguaje, o de "acción = x " en historia. Lampert quiere acuñar una "decisión = x " en ética. De Kant a Husserl, el objeto = x es un medio de unificación, un punto de convergencia como correlato necesario exigido por la actividad sintética del sujeto cognoscente. Si bien Deleuze no cae en el mismo paradigma de estos autores, su concepción del sentido es fuertemente deudora de estas dos tradiciones, en particular del noema como puro x , neutro, como ausencia de predicados y posibilidad de ellos. Lampert deshecha la concepción deleuziana de la "tirada de dados" para pensar la decisión, en favor de una concepción que llama "génesis noemática", donde la decisión crea ciclos temporales coexistentes o mundos posibles, que llevan a un "realismo modal" en la teoría de la acción, en tanto todos los mundos posibles (e imposibles) existen en lo virtual. El presente contiene la divergencia, toda decisión activa ciclos temporales alternos contemporáneos a los

mundos posibles que inicia. Al momento de la decisión, somos pre-individuales, y expresamos todos los ciclos temporales en diferentes grados de intensidad.

Gregg Lambert nos conduce a continuación a una reflexión acerca de la condición de Deleuze y Lyotard como los "bastardos" de Kant. Si en la historia de la filosofía, los comentaristas buscan ser reconocidos como herederos legítimos de los autores comentados, ocurre sin embargo que los vástagos de los grandes filósofos no son siempre reconocidos como legítimos. Ese sistema paternalista de comentarios filosóficos es cuestionado en el método de Deleuze, cuya pluma disloca el texto fuente torciéndolo hasta hacerle expresar problemáticas o doctrinas que no están en la superficie textual y sin embargo son engendradas exclusivamente desde ella. Este es el mismo ejercicio de comentarios que desarrolla Lyotard. Ambos filósofos comparten una escena intelectual de posguerra que manifiesta una incapacidad de alinearse con una cultura pasada de pensadores que marcaron sus épocas (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), incapacidad signada ante todo por un rechazo a heredar esa cultura, y por una alineación con pensadores "malditos" como Nietzsche y Rimbaud. De este modo Lambert da una visión general del modo en que Deleuze recepciona el pensamiento poskantiano.

Por último, Gregory Flaxman analiza la importancia de la lectura deleuziana de Kant para sus posteriores estudios sobre cine. Hay una afinidad entre la revolución que supone la concepción kantiana del tiempo como forma pura -a partir de la cual el pensamiento moderno deja de concebir el tiempo como subordinado al movimiento- y el cine moderno, en particular a partir del neorrealismo de Michelangelo Antonioni, que deja de organizar la imagen-tiempo de

acuerdo a un sistema de continuidad sensorio-motor que implica la convergencia entre percepción y acción. La revolución copernicana, que pone al sujeto moderno en el desquiciamiento del laberinto de la línea recta, se asocia a la revolución en cine motivada por el movimiento aberrante del corte irracional, mediante el cual el tiempo como forma pura se eleva a la superficie de la pantalla, y el cine deviene kantiano: se produce un "cine-Kant" (p. 319). Antonioni se revela como la pieza clave en esta revolución cinematográfica. Sus filmes lo convierten en un físico de la cultura, un crítico nietzscheano de la moralidad; a través de sus capturas del aburrimiento, la enfermedad, la falta de objetivos y la superficialidad de la clase ociosa de su tiempo, introduce la patología de la temporalidad en la sala de proyección. Sus técnicas de fragmentación del espacio y la elusión del acontecimiento principal mostrando sus efectos hacen que la línea del tiempo suba a la superficie en una cronología disjunta que motiva algo más que una filosofía del cine: hace de la sintomatología reflejada en imagen cinematográfica un elemento generativo del pensamiento filosófico.

Quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía deleuziana saludamos esta compilación, ciertamente no recomendable para quienes no posean algún grado de familiaridad con los temas tratados, pero fundamental para nutrir la investigación en estos temas, de los cuales estamos lejos de poder decir que se ha alcanzado una visión completa y acabada. La producción de los diferentes trabajos es rigurosa, técnica, apoyada en las fuentes. Quizá su máximo logro sea la coexistencia de una pluralidad de líneas de interpretación -plurales mas no excluyentes- que señalan caminos y programas de investigación prometedores. Quizá su mayor falencia sea la

ausencia de reflexiones en torno a autores poskantianos de gran importancia y con cierta presencia en la obra de Deleuze: principalmente Schelling, cuyas referencias explícitas en *Diferencia y repetición* son más numerosas con respecto a, por ejemplo, las de Fichte, Feuerbach o Schopenhauer; tampoco aparece en estas páginas el nombre de Novalis, reconocida fuente deleuziana e importante figura de esa "ontología romántica" con la cual el francés es puesto aquí más de una vez en relación; se echa en falta asimismo una lectura de la Idea dialéctica deleuziana, de su crítica a la negación y a la contradicción: elementos que encierran, en el seno de la obra deleuziana, una innegable impronta poskantiana. Estas son, desde luego, carencias sólo para la lectura ávida de comprensión, en un contexto donde la comprensión se vuelve una tarea tan gigantesca como apasionante. La obra de Deleuze continúa concentrando un sinnúmero de rincones oscuros que interpelan y exigen clarificación. *At the Edges of Thought* nos acompaña en esa tarea.

pautas para el envío de contribuciones

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.

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 2.500 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.

Debate

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.

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 la nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en punto 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* (nombre completo y título en cursiva), 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 vuelva a hacer referencia a estas obras a lo largo del artículo:

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

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión, op. cit.*, p. 56.

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibid.* (en cursiva) seguida del número de página.

- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva). seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.
- Incluir una sección de “Bibliografía” al final del texto. Indicar todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada.

Modo de citar

Libros:

Apellido y nombre del Autor, *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, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

Capítulos de libros/Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en Referencia al libro (como se indicó arriba)

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Revistas:

Autor, “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, "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:

- No incluir notas al pie.
- Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente el número de página entre paréntesis, 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.

