

Ideas¹⁸

¹⁸ Revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier

Potencia y pensamiento a 40 años del
retorno de la democracia en Argentina
ANABELLA SCHOENLE E IVÁN PAZ
DOLORES MARCOS Y CINTÍA CARAM
MARTINA GARATEGARAY Y ARIANA REANO
MARIANA BERDONDINI Y LUCÍA VINUESA
NATALIA BUSTELO
MAXIMILIANO ROMÁN
ALEJANDRO AUAT
ROQUE FARRÁN

artículos

La constitución de un “nosotros” desde las críticas
al humanismo moderno. Michel Foucault y las
posibilidades de un “nosotros actual”
SEBASTIÁN BOTTICELLI

Althusser y Spinoza. Notas para el estudio de una pasión
teórica
ESTEBAN DOMÍNGUEZ

Libertad, autenticidad y reflexión: la presencia de Kant
en la Segunda Parte de O lo uno o lo otro.
PABLO URIEL RODRÍGUEZ

Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del
laboratorio político latinoamericano
LEONARDO EIFF

De la verdad incómoda a la verdad suficiente:
Cosmopolíticas del Antropoceno
ALYNE COSTA

reseñas

Fichte en las Américas
Filosofemas de la estepa. Conceptos atrapados en
representaciones de la Patagonia y Tierra del Fuego,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Zagier & Urruty
Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos
Filosofía del cimarronaje
Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos



Indexada en DOAJ, ERIH PLUS, Fuente Académica (EBSCO), Latindex Catálogo 2.0, LatinREV, SUDOC y The Philosopher's Index.

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 8 - Número 18

Noviembre de 2023 - abril de 2024

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR WEB

Andrés Osswald

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

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL secretaria@revistaideas.com.ar

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

DIRECCIÓN POSTAL Av. Rivadavia 4509 3º 43 (1424) CABA - Argentina

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE

INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA www.ragif.com.ar



GRUPO EDITOR

Claudia Aguilar

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenon

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

Solange Heffesse

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Alejandro Lumerman

(Universidad Nacional de Lomas de Zamora - Argentina)

Andrés Osswald

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

Pablo Pachilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina - París VIII - Francia)

Sandra Viviana Palermo

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

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Gonzalo Santaya

(Universidad Nacional Guillermo Brown - Argentina)

Alan Patricio Savignano

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

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Guillermo Sibilia

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de José C. Paz - Argentina)

GRUPO FUNDADOR

Celia Cabrera

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Argentina)

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

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

Andrés Osswald

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

Sandra Viviana Palermo

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

Matías Soich

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Asociación Civil Mocha Celis - Argentina)

María Jimena Solé

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

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent - Bélgica)

Mónica Cragnolini

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowski

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenin Pizarro

(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela Ralón de Walton

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Jacinto Rivera de Rosales †

(Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Educación a Distancia de Madrid - España)

Rosemary Rizo Patrón

(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)

Vicente Serrano Marín

(Universidad Austral de Chile - Chile)

Roberto Walton

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jason Wirth

(University of Seattle - Estados Unidos)

Antonio Ziriñ Quijano

(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

DONACIONES

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



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



Federico Hurtado, Buenos Aires, 1961. Artista visual/Arquitecto UBA. Desarrolla la mayor parte de su obra utilizando las técnicas del collage y del ensamble. Participó en diversas muestras colectivas e individuales en el país y en el exterior. Dicta irregularmente talleres y seminarios sobre collage. Traductor del portugués del libro *El collage como trayectoria amorosa* de Fernando Freitas Fuao. Instagram: @federicohurtado2017

editorial PÁGINA 7

dossier Potencia y pensamiento a 40 años del retorno de la democracia en Argentina PÁGINA 13

1. Lo que pervive y lo que persiste, 40 años después
ANABELLA SCHOENLÉ E IVÁN PAZ PÁGINA 15
2. El ejercicio filosófico como defensa de la democracia
DOLORES MARCOS Y CINTIA CARAM PÁGINA 18
3. Nuestros años ochentas
MARTINA GARATEGARAY Y ARIANA REANO PÁGINA 30
4. Desdemocratización y conservadurismo radical en la Argentina contemporánea
MARIANA BERDONDINI Y LUCÍA VINUESA PÁGINA 40
5. Filosofía y democracia, un vínculo aún limitado
NATALIA BUSTELO PÁGINA 52
6. La democracia, esa superstición
MAXIMILIANO ROMÁN PÁGINA 57
7. Democracia a 40 años
ALEJANDRO AUAT PÁGINA 67
8. Democracia y filosofía como forma de vida
ROQUE FARRÁN PÁGINA 82

artículos PÁGINA 91

1. La constitución de un “nosotros” desde las críticas al humanismo moderno. Michel Foucault y las posibilidades de un “nosotros actual”
SEBASTIÁN BOTTICELLI PÁGINA 92
2. Althusser y Spinoza. Notas para el estudio de una pasión teórica
ESTEBAN DOMINGUEZ PÁGINA 125
3. Libertad, autenticidad y reflexión: la presencia de Kant en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro*.
PABLO URIEL RODRÍGUEZ PÁGINA 154
4. Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del laboratorio político latinoamericano
LEONARDO EIFF PÁGINA 194
5. De la verdad incómoda a la verdad suficiente: Cosmopolíticas del Antropoceno
ALYNE COSTA PÁGINA 227

reseñas PÁGINA 249

1. El espíritu de Fichte en nuestro continente
JAVIER PASCUA PÁGINA 250
Reseña de Gaudio, Mariano, Palermo, Sandra y Solé, María Jimena (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, 406 pp.

2. Instantáneas para una filosofía patagónica

RAFAEL MC NAMARA PÁGINA 260

Reseña de Seleme, Fabio, *Filosofemas de la estepa. Conceptos atrapados en representaciones de la Patagonia y Tierra del Fuego*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Zagier & Urruty, 2022, 122 pp.

3. Las vetas de la filosofía existencial de Carlos Astrada

MARIANO GAUDIO PÁGINA 265

Reseña de Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos*, Tomo I [1916-1943], estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía, Prólogos de Guillermo David y Horacio González, Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Córdoba / Río Cuarto, Editoriales: Caterva, Meridión / Filosofía y Humanidades / UniRío Editora, 2021, 667 pp.

4. Filosofía y liberación en el Puerto Rico actual

MARTÍN MITIDIERI PÁGINA 283

Reseña de Lebrón Ortiz, Pedro, *Filosofía del cimarronaje*, San Juan (Puerto Rico), Editora Educación Emergente, 2020, 193 pp.

5. Acerca de disputas conceptuales en la estela de la *Begriffsgeschichte* de Reinhard Koselleck

LUCAS DAMIÁN SCARFIA PÁGINA 290

Reseña de Hernández Marcos, Maximiliano y Estal Sánchez, Héctor (eds.), *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos*, Madrid, Dykinson, 2022, 242 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 301

editorial

Como todo texto, estas páginas se escriben desde el pasado y, por ello, siempre llegarán a destiempo. Esta verdad formal cobra, sin embargo, notable relevancia en las actuales circunstancias. Asistimos impávidxs al dato duro y triste que arrojaron las elecciones primarias en Argentina: dos terceras partes del electorado se inclinaron por opciones conservadoras en lo político y liberales en lo económico. La oferta se presenta en una gradación que parte de la tecnocracia neoliberal y la clásica mano dura y sucia del republicanismo de cotillón, hasta el salto al vacío de un mesianismo mercantilista de carácter negacionista (o afirmacionista de lo peor del pasado reciente y remoto) y abiertamente fascista. Desde el comienzo de nuestros editoriales –vale recordar que el segundo número de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* coincidió con el retorno al poder del conservadurismo neoliberal– nos propusimos pensar alternativas posibles a la mercantilización universal que impone el capitalismo en su fase tardía como modelo de relación con lxs otrxs y con nosotrxs mismxs. En el editorial del N° 14 nos preguntábamos: “¿Qué ocurre cuando la mayor cantidad de ciudadanxs afirma la opresión y la exclusión de las minorías conceptuales, repudia el carácter orgánico del Estado y adhiere al absurdo conceptual y práctico del individuo como principio y fin de la vida colectiva?”. Esta pregunta, cuya urgencia no parece más que acrecentarse, nos interpela a analizar la actualidad una vez más, intentando determinar qué hay de nuevo y qué de viejo en la tirada de datos que configura nuestro presente. Sin embargo, no nos proponemos aquí desentrañar la compleja trama de elementos que

componen el momento sino, más modestamente, retomar algunas de las reflexiones colectivas que hemos realizado desde el comienzo de la revista, tratando de precisar qué hay de diferencia y qué de repetición en esta nueva avanzada neoliberal.

Comencemos, entonces, con el que quizás sea el asunto más evidente: la concepción del Estado como externalidad respecto a la sociedad civil. En el credo liberal el Estado es una institución llamada únicamente a garantizar el normal desenvolvimiento del mercado, de manera que su función se reduce a ser una agencia policial y represiva cuyo fin es custodiar la propiedad privada –entre la que se cuenta la propia vida– y el cumplimiento de los pactos entre sujetos propietarios. Es el mercado y no el Estado el principio articulador de la sociedad civil, concebida como un entramado de intercambios económicos regidos por “leyes naturales”, ya operativas en el estado de naturaleza. La institución estatal será revocable, en consecuencia, cada vez que las leyes civiles contraríen los principios naturales que emanan eternamente del cielo liberal y su dios utilitario. No es de extrañar, entonces, que la intervención estatal en el mercado sólo pueda ser comprendida como una distorsión de su normal funcionamiento y constituya, con ello, causa suficiente para la desobediencia civil. Así, la libertad entendida como derecho natural a todas las cosas desconoce la responsabilidad asociada a su ejercicio y los límites elementales que la vida en sociedad impone a los individuos –resuena aquí el “no matarás” de las religiones del libro, a la que podrían añadirse otras restricciones, al parecer no tan obvias, como “no venderás a tus hijxs”, “no comerciarás con tus órganos”, “no destruirás la naturaleza”, etc. Es importante señalar que estos límites que los hechos le imponen a la libertad no son ficcionales sino reales: destruir el planeta que habitamos, por ejemplo, atenta contra la existencia de la humanidad en su conjunto, en igual sentido que vender nuestros órganos compromete la supervivencia individual –otro tanto podría decirse de vender a nuestrxs hijxs. Huelga señalar, a su vez, que las leyes naturales –al igual que la famosa “mano invisible”– son entidades metafísicas y, como tales, requieren de un acto de fe para manifestarse. De aquí que la imbricación entre liberalismo y teísmo no sea casual, como tampoco lo son las derivas místicas a las que los cruzados del mercantilismo radical parecen ser tan proclives.

En el plano económico, el Estado liberal es enemigo declarado del Estado orgánico –con su lógica colaborativa y horizontal–, pero quizás no sea este el asunto crucial sobre el que debemos detenernos aquí, porque nada de esto constituye una novedad –basta en este sentido observar el regreso de los “muertos vivos de la convertibilidad” que se agolpan en las filas del candidato que viene a proponerle “lo nuevo” al pueblo. Retorno de lo mismo por demás paradójico, porque si el “que se vayan todos” del 2001 pretendía expulsar de la vida pública, justamente, a la tecnocracia que nos había sepultado en la miseria, ahora resulta que son ellos mismos la solución al problema que sus políticas provocan. Pero lo nuevo de la hora, decíamos, no debe buscarse en la propuesta económica sino en la emergencia en democracia de una opción política que reniega de la democracia misma y los consensos mínimos que creíamos firmemente asentados. En el editorial del N° 9 nos preguntábamos: “¿Será que con la democracia, después de todo, no se come, no se cura, no se educa, al menos no necesariamente como nos habituamos a creer desde nuestra afortunada generación, a la cual la dictadura sólo le pisó, como mucho, la sombra de la niñez? ¿Será que entre democracia y dictadura se han abierto –en el sentido de que ha madurado la conciencia histórica para poder ver y discutir– toda una gama de matices que llevan a una complejización de la dicotomía?”. Y es que, si la democracia no es un mero formalismo –un dispositivo para elegir representantes a través de elecciones–, sino que posee un contenido sustantivo, entonces ella debería inmunizarse frente a las opciones que atentan contra su condición misma de existencia. Hemos caracterizado esta noción “positiva” de democracia, intrínsecamente asociada al Estado orgánico, como el reconocimiento y acogida de las minorías. Pero que una diferencia devenga cuantitativamente mayoritaria –que es el resultado al que conduce todo acto electoral– no debería implicar el sometimiento de las minorías “derrotadas” sino, muy por el contrario, su respeto y protección. En un Estado orgánico, entonces, las diferencias no se anulan sino que se sostienen en nombre del “interés general” –que nada tiene que ver con un interés particular generalizado.

El devenir mayoritario de la diferencia negadora de la diferencia conduce a la democracia al abismo del totalitarismo: “el pueblo se disolverá en una suma de partes en pugna –escribíamos en el N° 2–, y el Estado se hundirá en el abismo de la disolución. Sólo que-

dará 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”. Este peligro se incrementa cuando los sujetos no son meramente abandonados a su suerte individual sino que, desde el propio sistema democrático, se identifica a algunos otros como causantes de la decadencia que se busca expiar en el fuego del mercantilismo más cruel. Ese peligro tiene un nombre genérico –fascismo– y muchas formas concretas. Ahora bien, ¿qué pasa cuando el fascismo desatado –o en su fase germinal– se vuelve el sentido común de la época? ¿Y qué es el fascismo sino la búsqueda de un enemigo donde proyectar la causa de todos los males? Juego de espejos, donde las penurias padecidas se resuelven, de manera mágica, sometiendo a los supuestos culpables a una vejación de signo contrario. Destruir es muy sencillo y aporta el efecto instantáneo del deseo satisfecho. Además, enfervoriza a la masas sedientas de sangre: ¡que traigan a la víctima, que acepte su destino sacrificial y lo reciba con humildad! El otro, el culpable –se sabe– puede ser cualquiera: lxs negrxs, lxs homosexuales, lxs políticxs, lxs zurdxs, la ESI, lxs empleadxs públicxs, lxs pobres, el comunismo, la ciencia, etc., pero su trágico destino siempre es el mismo. La decadencia material se explica, así, como expresión de una decadencia moral, y de aquí la inescindible co-pertenencia entre liberalismo económico y conservadurismo moral. Se trataría, entonces, de cambiar al país por completo transformando sus valores pluralistas, para volver al pasado y recuperar la rectitud perdida. ¡Ah, los dorados tiempos del origen, donde todo era puro y prístino y un único pensamiento dominaba las mentes incontaminadas de los sujetos propietarios! Esa batalla cultural, se advierte, no se resolverá en el corto plazo –ahora se estima que llevará 35 años enderezar a lxs desviadxs– y no será sin resistencia.

Es a la luz de este estado de cosas que se produce el ataque más directo al sistema científico del que se tenga memoria –desde que otro economista de idéntica laya nos mandara a lavar los platos. Pues bien, para empezar habría que decir que lxs científicxs argentinxs no solo lavamos los platos sino que, además, nos vemos obligadxs a transformar en oficina nuestras casas, a gastar de nuestro bolsillo para asistir a congresos, comprar insumos, costear publicaciones o, lxs que tenemos hijxs, a hacer malabares para hacer coincidir en un mismo espacio material dos regímenes de existencia. La institucio-

nalidad científica, sin embargo, parece desconocer las condiciones fácticas en que se produce el conocimiento y exige pautas de producción abstractas, tomadas sin alteraciones de academias con recursos muy superiores a los de la nuestra –sobre este tema, el editorial del N° 17 se explaya largamente–. Sin ir más lejos, esta revista se costea íntegramente con los aportes que voluntariamente hacen sus lectores y con el dinero que número a número sus editores pagan de sus bolsillos. Y lo hacemos con la convicción de que nuestro trabajo importa y que es relevante no sólo para nosotrxs sino para la sociedad que integramos y a la que aspiramos a contribuir con nuestro pensamiento. Así y todo, la comunidad científica argentina –donde deben contarse no sólo el CONICET y otras instituciones afines, sino el sistema de universidades públicas en su conjunto– produce al más alto nivel internacional, contando con la mejor universidad en lengua castellana del mundo y la mejor institución pública dedicada a la ciencia de la región.

De manera que, si se trata de demostrar nuestro valor en función de la calidad de nuestra producción y nuestro compromiso con la tarea, nuestra existencia debería estar sobradamente justificada. Pero, obviamente, no se trata de eso. En primer lugar, porque el economicismo capitalista pretende expresar todo valor en términos monetarios: ¿cuánto cuesta cada científicx y qué retorno monetarizable produce, en el mismo sentido que podría preguntarse cuánto sale conservar la colección de un museo y cuánto podría obtenerse rematando sus objetos o por qué razón la sociedad toda debe velar por el cuidado de sus ancianos cuando ya no son económicamente productivos? Vale decir, no podemos más que rechazar la reducción del valor al precio y, con ello, desarmar las condiciones en que se establece la discusión sobre el valor de la ciencia –esto es, nos parece absurdo justificar la existencia del CONICET hablando únicamente de los barbijos que se crearon con su tecnología o las empresas que nacieron bajo su cobijo. Pero esto tampoco explica la inquina de la que somos objeto: se trata más bien del peligro que los adversarios de la sociedad plural encuentran en nuestro trabajo. En segundo lugar, entonces, creemos que los negadores de la diferencia comprenden, bien o mal, que la doctrina que profesan –disfrazada de neutralidad– no es más que teoría (y una teoría particularmente endeble) y que, como tal, hunde sus raíces en el lodazal de la historia conceptual; tienen los pies de

barro y nosotrxs, esta revista, somos parte del río incesante, múltiple, que disuelve sus fundamentos. La lucha contra el dogmatismo es una batalla que la filosofía siempre debe estar dispuesta a dar –más aún cuando el dogma justifica la exclusión, la persecución y el exterminio de las disidencias (su devenir fascista)– y estas páginas, esta revista, no serán la excepción. En este sentido, el dossier sobre la democracia que incluimos en este número de *Ideas* debe contarse como parte del aporte que esta revista pretende ser para la sociedad de la que emerge y a la que pretende contribuir incitando, una vez más, al nunca acabado ejercicio de pensar.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier

Potencia y pensamiento a 40 años del retorno de la democracia en Argentina



Lo que pervive y lo que persiste, 40 años después.

Presentación del dossier

ANABELLA SCHOENLE E IVÁN PAZ

La filosofía sirve para detestar la estupidez, dice Gilles Deleuze. ¿A qué se refiere? No está insultando, está caracterizando algo que, podemos decir, forma parte de nuestra humanidad. La estupidez, la *bêtise*. Si la filosofía tiene alguna utilidad, no se vincula con explicar allí donde otros no pueden explicar, o pensar sobre lo que otros hacen, o llegar tarde como el Búho de Minerva. Nada de eso. La estupidez como tentación de lo bajo, de lo oscuro, del exceso, como máquina de producir tristeza. Otra forma de decirlo, quizás, es referirnos a “la vergüenza de ser un hombre” a la que Deleuze recurre en la conocida entrevista que hace con Claire Parnet. Allí vuelve sobre estos conceptos y se pregunta: “¿Cómo es posible que algunos hombres -que no son yo- hayan podido hacer eso? y “¿Cómo es posible que yo haya transigido?” La filosofía es más bien un gesto que podemos reconocer allí donde, de pronto, alguna Idea cobra vida, y en su expresión implica efectos de liberación en aquellos a quienes llega a tocar. Y ahí hay un punto relevante para nosotrxs:

la libertad. Las actividades creadoras, entre ellas la filosofía (como creadora de conceptos) tienen como tarea liberar la vida de aquello que en la construcción de nuestros recorridos humanos, genera prisiones, detenciones, putrefacciones.

Como ha dicho Horacio González en su despedida como director de la Biblioteca Nacional, “es una pena que esto no haya durado más, pero de esa pena hay que nutrirse”. Este dossier nace a partir de la necesidad que sentimos, desde *Ideas, revista de filosofía moderna y contem-*

poránea, de convocar a nuestrxs colegas a escribir sobre la democracia en su aniversario número 40, y, también, a saber alimentarnos de la pena. El marco de propuesta de escritura, el tiempo de recepción y la edición nos encuentra en coyunturas cambiantes. La convocatoria comenzó previa a las elecciones primarias en la Argentina, y culmina su edición de manera previa a las elecciones generales. Muchas incógnitas, muchas sensaciones, muchas cosas por decir y por dudar aparecen en estos días entre nosotrxs, entre colegas, entre ciudadanxs. Hoy en día, la democracia persiste asediada por los discursos negacionistas que ponen en duda no sólo los horrores previos a su reinstauración en 1983, sino también su “eficacia” como sistema de representación. La pregunta acerca de “para quién” es la

democracia recorre, como nunca antes, los debates sobre nuestra realidad, y es este quizás el motivo que nos ha conducido a preguntarnos a nosotrxs mismos qué es lo que entendemos por ella.

Las preguntas que nos han movilizado, y que hemos compartido con nuestrxs colegas, parten no sólo de la necesidad de reconsiderar a la democracia como la herramienta principal para la construcción política, sino de afrontar los desafíos que hoy enfrenta (sostenidos por la democracia social peronista y los preceptos alfonsinistas de los ‘80). ¿Cuáles son estos desafíos? ¿Qué respuesta podemos dar a ellos, si es que podemos dar alguna, desde la filosofía? ¿Cuáles son los remanentes del vínculo entre la democracia y el ejercicio del pensamiento que hacen a nuestras disciplinas?

Como mencionamos, cumplimos este año 40 años de democracia, es decir, el período democrático más extenso de toda nuestra joven historia. Podemos pensar, en este sentido, a la democracia desde su aspecto histórico; podemos pensarla desde su aspecto político, ya sea tomando a Perón cuando dijo que la verdadera democracia es aquella donde el

gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende el interés del pueblo, o pensando si, hoy, con la democracia todavía se come, cura y educa. Ya sea en este dossier, en una charla con colegas, en la fila del almacén o en la intimidad de nuestros hogares, creemos que la fuerza del pensamiento sólo prevalecerá mientras sea colectiva. La democracia como principio rector de nuestras vidas, reafirmando el pacto que hemos hecho como sociedad hace 40 años, persiste no sólo a partir del valor social que le damos, sino también en aquello que hacemos cotidianamente por ella y en nombre de ella.

Entonces, si hay algo que podemos hacer frente al auge del negacionismo y el rol preponderante que hoy ocupan en el mundo las ideologías de extrema derecha es seguir detestando nuestra propia estupidez. Las preguntas que inspiraron este dossier son aquello, creemos, que nos mueve a pensar cotidianamente, que nos exige no conformarnos con la decadencia, que nos ayuda a revalidar, cada día, cuál es la realidad en la que queremos existir. El ejercicio del pensamiento que aquí proponemos aspira no sólo a sacarnos del letargo sino a preguntarnos, una vez más, y juntxs, qué estamos haciendo y qué podemos hacer nosotrxs por la democracia. Quizás sea demasiada la responsabilidad de encontrar una respuesta, o quizás nunca la encontremos, pero hay algo que, definitivamente, no debemos dejar de hacer: cuestionar. Frente al auge de los extremismos, los discursos de odio y la inutilidad cada vez más resonante de las viejas categorías de espectros ideológicos, no debemos claudicar en el ejercicio de lo que nos fuerza a pensar, a constituirnos como profesionales pero, sobre todo, y más importante, como ciudadanos. La vida en democracia es coexistir con la diferencia, sí, pero la defensa de la democracia es una lucha permanente por nuestros derechos adquiridos, por nuestra buena vida, por el mundo que hemos heredado y que seguir construyendo, por aquello por lo que tantos, hace más de 40 años, han dejado la vida.

Por último, Gilles Deleuze, a quien hemos trabajado largamente, y a quien citamos aquí, sostiene, leyendo a Baruj Spinoza, que la democracia es el régimen que menos invade la potencia de pensamiento y nos lleva a hacer la menor cantidad de estupideces. Pero, insistimos, ¿de qué estupidez hablamos? ¿Acaso estamos diciendo estúpidxs a aquellxs que no coinciden con nuestro pensamiento? ¿Acaso nosotrxs nos ubicamos como aquellxs que no somos estúpidxs? La estupidez es ontológica. No es una opinión. Es un hecho humano. Y debemos combatirla.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



El ejercicio filosófico como defensa de la democracia

DOLORES MARCOS¹

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN)

CINTIA CARAM²

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN – UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO)

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Obtuvo el título de Maestría en Ciencias Políticas en Iberoamérica por la Universidad Internacional de Andalucía. Licenciada y Profesora en Filosofía UNT. Se desempeña como Profesora Asociada Cátedra Filosofía Social y Política (con extensión en la cátedra de Pensamiento Filosófico) en la UNT y es directora del Proyecto de Investigación CIUNT: “Dimensiones de la ciudadanía en el contexto de pensamiento democrático y republicano”.

² Doctora por la Universidad de Castilla-La Mancha, España. Especialista en Ciencias Políticas con proyección en Argentina y América Latina por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT) y Licenciada en Filosofía por la misma universidad. Es Profesora Adjunta de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Santiago de Estero, y Auxiliar Docente de Historia de la Filosofía Moderna y en Pensamiento Filosófico en la UNT. Co-directora del Proyecto de Investigación CIUNT: “Dimensiones de la ciudadanía en el contexto de pensamiento democrático y republicano”.

La filosofía es una actividad reflexiva que requiere detenimiento y sosiego. Por eso va a contrapelo de la sucesión vertiginosa de hechos y discursos de nuestros días. También hay que destacar que esta reflexión no es vacua sino que es un ejercicio crítico que tiene consecuencias prácticas.³ En ese sentido, los 40 años de recuperación de la democracia en nuestra Argentina es –o debería ser– un momento profundamente filosófico, que nos permita preguntarnos por qué preferir la democracia y qué ventajas se encuentran en este modo de organización de la vida en común, que históricamente ha sido denostado como régimen propenso al caos. Para responder a estas preguntas proponemos justamente un ejercicio reflexivo que desande el camino desde la pregunta por la democracia a la cuestión originaria de lo que entendemos por política.

Si hiciéramos un rápido sondeo acerca de qué fenómenos calificamos como políticos, seguramente surgirían respuestas relacionadas con hechos diversos: las elecciones, el debate en el Congreso, tomar decisiones que afectan a la comunidad, las guerras, las protestas, los acuerdos. Ante esta pluralidad de situaciones, muchas de ellas contradictorias entre sí, la pregunta subsiste: ¿En qué consiste entonces la política? ¿A qué nos referimos cuando la nombramos? Si indagamos en la filosofía encontraremos pensadores que sostienen que la política se asocia con la posibilidad de establecer un orden en la convivencia humana; entienden que el núcleo de este ámbito son

³ Esta concepción de la filosofía como un quehacer eminentemente práctico con consecuencias concretas para la sociedad está muy bien sintetizada en D’Amico, C., Tozzi, V.; Penelas, F. y Morgade, Graciela, “La filosofía como área estratégica del Estado argentino”, *Página/12*, 6 de agosto de 2023. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/525371-la-filosofia-como-area-estrategica-del-estado-argentino>.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



las instituciones que dan estabilidad al vivir juntos. Esta posición la defienden autores tan disímiles como Aristóteles, Thomas Hobbes y Hannah Arendt. Pero también existen pensadores que afirman lo contrario: lo propio de la política está en el conflicto, en las luchas entre sectores, cada uno defendiendo sus intereses y convicciones. Comparten esta visión Karl Marx y Chantal Mouffe, entre otros. La pregunta, entonces, persiste.

Eduardo Rinesi nos da una clave interesante para pensar esta cuestión.⁴ Sostiene que justamente la política se caracteriza por la tensión, por la oscilación, por el insuperable vaivén entre el orden y el conflicto. El mundo en que vivimos juntos es conflictivo porque confluyen en él diversos intereses, perspectivas, convicciones, que la mayoría de las veces no son conciliables. Inventamos instituciones, creamos un orden para dar curso a esa diversidad e implementamos mecanismos para tomar decisiones. Las elecciones son un ejemplo de esto. Sin embargo, no se logra erradicar el conflicto para siempre, este subsiste porque es ilusorio pensar que vamos a ponernos de acuerdo en todo para siempre. Surgen nuevos problemas, nuevos reclamos, nuevos actores. Por eso, piensa Rinesi, la política se despliega en un trasfondo trágico: no hay solución óptima para los problemas que atraviesan la vida de las comunidades. Si la política fuera solo una cuestión de orden, entonces nos conformaríamos con un dictador bondadoso que tomara las decisiones por nosotros e impusiera el modo en que debiéramos convivir. Si fuese solo conflicto, la sociedad misma correría el riesgo de desintegrarse en luchas que no encontrarían una superación.

Comprendiendo a la política de esta manera, se desprende que sólo la democracia nos da la posibilidad de vivir bajo un orden que, al mismo tiempo, admite el conflicto como una condición que no se puede erradicar, que está siempre presente. Es decir, el conflicto está enmarcado en leyes e instituciones que nos permiten ordenar la vida en común y participar, de alguna manera, en las decisiones respecto de esa organización. Como veremos, esta idea ya tuvo sus expresiones en autores clásicos que nos gustaría rescatar aquí, porque tanto para ellos como para nosotras, solo en el contexto democrático le está permitido a cada grupo o sector expresar lo que

⁴ Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos Aires, Colihue, 2003.

entiende como lo más conveniente para la sociedad y son las instituciones las que les permiten canalizar esos desacuerdos. En ese sentido, la pregunta de por qué preferimos la democracia es porque la entendemos como el sistema político que garantiza vivir libres, pero en base a leyes. La preferimos porque las tensiones propias de la política encuentran en ella caminos para su expresión y debate. Finalmente, la democracia es la mejor opción porque es la que más se acerca a la idea de autonomía, es decir, de darnos a nosotros mismos las leyes a través de la participación en las instituciones.

Maquiavelo, Rousseau y la democracia

Nicolás Maquiavelo sostenía que era necesaria la distancia para poder estudiar un objeto; si se quiere describir la naturaleza de las montañas hay que ubicarse en el llano y si se quiere estudiar los valles y planicies hay que hacerlo desde el punto más alto.⁵ Esta metáfora nos parece acertada para leer a algunos autores clásicos que discutieron sobre política y democracia. Nos parece que la distancia de su época respecto de la nuestra puede iluminar aquello que, por la cercanía de los hechos del presente, no podemos ver con claridad.

Si le preguntásemos al florentino por qué hemos de preferir la democracia, su respuesta sería que democracia es mucho más que el régimen específico de gobierno caracterizado por ser el gobierno de los muchos –frente al gobierno de uno, la monarquía, y al de unos pocos, la aristocracia–. Estas tres formas de gobierno son buenas pero perjudiciales por su corta duración ya que degeneran rápidamente en su opuesto.⁶ Democracia, para él, es un rasgo esencial de la comunidad bien ordenada o República en la medida en que “en toda república hay dos humores, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos”.⁷ De este conflicto –por otro lado, irresoluble– entre los nobles que quieren dominar y el pueblo que no quiere ser dominado, nace el orden. Pero este orden no es definitivo, sino transitorio hasta que surjan nuevas formas de expresión de esos hu-

⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discursos sobre la situación de Florencia*, Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monck, Madrid, Gredos, 2011, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 260 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 268.

mores que requieran nuevas leyes que estabilicen la tensión. Y esas buenas leyes, forjadas al calor de la lucha por los deseos de cada uno –ya sea el de dominar o el de no ser dominado– son la mejor expresión de la libertad.

Este modo de entender la defensa de la libertad a partir de una organización institucional inherentemente democrática también aparece en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, admirador de Maquiavelo. En ambos autores, la libertad de los individuos sólo puede comprenderse desde y por el Estado libre o república, que es el fundamento último porque otorga la seguridad y la garantía de los derechos de los y las ciudadanas. La libertad de los miembros de la comunidad supone, en última instancia, la tranquilidad para el disfrute de los intereses particulares. Pero esto solo es posible con la formación de un Estado que garantice, a través de sus instituciones, el marco común para satisfacer los deseos de cada cual. Para que seamos libres, sometiéndonos a las leyes, la ley misma debe ser constituida por sujetos libres de toda dependencia arbitraria. Para que esto sea posible es necesario que el Estado tenga una apertura al elemento popular, es decir, democrático.

Maquiavelo, preguntándose dónde estará más segura la guardia de la libertad, nos dice: “entregada, pues, su guardia al pueblo, es razonable suponer que cuide de mantenerla, porque no pudiendo atentar contra ella en provecho propio, impedirá los atentados de los nobles”.⁸ Y el filósofo ginebrino afirma: “cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo, y si entonces se forma una relación es del objeto entero, bajo un punto de vista, con el objeto entero, bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces, la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo una ley”.⁹

Alcanzar esa voluntad general no es fácil, no se da de sí, no se consigue a través de un mero diseño racional y técnico, sino que

⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes y Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño, Madrid, Alianza editorial, 2002, p. 62.

requiere de la participación activa de los y las ciudadanas. De lo contrario, la democracia no es más que una cáscara vacía, solo un nombre que no significa nada. La mayor dificultad que tenemos en la actualidad para comprender aquello que Maquiavelo y Rousseau entendían por defensa de la libertad a través de la organización institucional de la comunidad política es la noción negativa de libertad individual.¹⁰ Si entendemos que nuestra libertad termina donde estamos obligados a obedecer al Estado y sus leyes, aunque dichas normas nos parezcan absurdas, el Estado se convierte en una amenaza a la libertad, un enemigo del que tenemos siempre que sospechar y tratar de contener dentro de límites estrechos.¹¹

Tampoco es el caso de que estos autores apunten a la necesidad de alcanzar un consenso. Maquiavelo es mucho más explícito sobre la inerradicabilidad del desacuerdo al afirmar la oposición entre el humor de los que quieren mandar y el de los que no quieren ser dominados. Por su lado, Rousseau no cree que los intereses particulares puedan conciliarse de manera automática para alcanzar la voluntad general: “el interés privado tiende siempre a las preferencias, y el interés público a la igualdad”.¹² Por eso deben buscarse mecanismos que hagan actuar a los y las ciudadanas de manera virtuosa, entre los que destacan la educación, la religión civil y el poder coercitivo de la ley. Pero esta ley debe emerger de las tensiones, de los enfrentamientos, de la consideración democrática de todas las voces. Por tanto, un Estado bien ordenado tiene que ser esencialmente democrático si busca el bienestar general.

La lectura de estos dos pensadores nos lleva a preguntarnos: ¿en qué medida nuestra joven democracia responde a esa caracterización? ¿Cuánto de la tensión constitutiva se conserva? ¿Hasta qué

¹⁰ Para profundizar las concepciones de libertad ver Berlin Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2007; Skinner, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus-CIDE, 2004; Skinner, Quentin, “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”, en *Isegoría*, 33, 2005, pp. 19-49; Pettit, Phillip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999; Oakeshott, Michael, *Moral y política en la Europa Moderna*, trad. Carmen Ors, Madrid, Síntesis, 2008.

¹¹ Esta es la perspectiva desde la que se rechaza la famosa cita de Rousseau donde afirma “quien se rehúse a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa, sino que se le forzará a ser libre”, Rousseau, *op. cit.*, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 151.



punto el deseo de no ser dominado tiene voz? A partir de estas preguntas advertimos un déficit creciente en las democracias contemporáneas. Es cada vez más patente que no se recogen todas las voces. Como sostiene Rousseau, no se trata de unanimidad, sino que “al dar su sufragio cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general”.¹³ Si no se garantiza que todos y todas puedan plantear su parecer, la democracia se debilita porque atenta contra la libertad, que es uno de los valores definitorios de esta forma de gobierno.

Nuestra democracia

Si el pensamiento de Maquiavelo y de Rousseau defiende la libertad democrática como modo de prevenir cualquier autoritarismo, actualmente podemos observar la presencia de elementos autoritarios dentro del juego democrático. Para poder entender este fenómeno nos parece pertinente recuperar algunas ideas de la filósofa Chantal Mouffe,¹⁴ que sostiene que la política está atravesada por esa tensión a la que nos referíamos al principio.

Según esta autora, el término política remite tanto a la palabra *polis* –esa antigua organización griega que ordenaba la vida de los ciudadanos– como a la noción de *polemos*, esto es, a la polémica, al desacuerdo, al conflicto. Por eso es que toda situación política divide a las sociedades en un nosotros y un ellos, en identidades contradictorias que no están de acuerdo en el mejor modo de organizar la vida en común, de distribuir recursos, de entender la justicia, etc. Pero cuando esta confrontación se manifiesta en el marco de sociedades democráticas, las identidades en conflicto se perciben como adversarias y no como enemigas. Enfrentar a un adversario supone defender las posiciones propias, pero reconociendo el derecho del otro a sostener y defender las suyas. En cambio, si el otro se ve como enemigo se busca su exclusión, su acallamiento o su eliminación. Si esto sucede, ya no estamos en un contexto democrático, sino amenazados por mecanismos autoritarios que ven en la eliminación del otro la solución a los problemas de la sociedad.

¹³ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴ Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

En nuestros regímenes, resulta habitual la convivencia de una organización democrática formal con modos de hacer política asociados con el autoritarismo, así como enclaves de culturas políticas en los que los valores propios de la democracia han logrado un escaso arraigo. Estas oscilaciones y solapamientos entre instituciones formalmente democráticas y prácticas autoritarias parecen hoy inclinarse cada vez con mayor fuerza hacia la configuración de una vida social signada por un marcado retroceso en la vigencia de los derechos ciudadanos y, lo que es quizás aún más preocupante, una deslegitimación de esos derechos como la marca propia de la ciudadanía democrática. En la actualidad no es preciso esperar que las democracias sean interrumpidas por golpes de estado que inauguren regímenes dictatoriales. Los peligros que amenazan a nuestras democracias se encuentran en ellas mismas, en las fuerzas anti-democráticas que han colonizado sus instituciones hasta hacer de ellas cáscaras vacías cuyo funcionamiento beneficia a las élites que se proponen conquistar el poder.

En los últimos años hemos tenido que convivir con censuras sobre dichos y escritos, encarcelamientos sin el debido proceso de líderes opositores, ejecuciones ilegales por parte de fuerzas de seguridad, represiones violentas de manifestaciones pacíficas, ataques verbales y físicos a líderes populares. Todas estas acciones vulneran de manera flagrante aquellos derechos básicos que desde siempre han parecido tan insuficientes como indispensables para la construcción democrática y socavan ese piso de reglas de juego comunes sobre el cual se expresan los desacuerdos propios de la convivencia democrática.

Vale decir que el autoritarismo que amenaza nuestro presente no hay que buscarlo por fuera de las coordenadas que organizan nuestra vida en común, sino en su interior, en el modo en que cotidianamente somos gobernados. La amenaza autoritaria hoy remite a la inestabilidad que atraviesa la vida individual y colectiva de nuestras sociedades en el marco de la dominación neoliberal, asentada sobre la reivindicación de la desigualdad y la competencia. Esas condiciones tienen que ver con la precariedad de las vidas, en la cual los sujetos se encuentran librados a sus fuerzas, en situaciones para las cuales no encuentran en las instituciones respuestas a sus necesidades y demandas. La apuesta por la democracia como modo de organizar la vida en común parece

flaquear en el marco de un modo de habitar juntos que se apoya en la desconfianza y la sospecha. Es en ese contexto en el cual se diseminan las manifestaciones del autoritarismo, en las figuras militares de ayer o en la gobernanza neoliberal de hoy. En ambos casos, la promesa de un orden que reponga jerarquías, merecimientos y condenas gana terreno frente a la incertidumbre de los titubeos institucionales.

Con el telón de fondo de estas condiciones de desigualdad, estamos rodeados de proclamas negacionistas respecto de la dictadura genocida, de discursos de odio que instan a la violencia, de persecuciones a colectivos que demandan derechos, de afirmaciones que desestiman la reivindicación de los derechos ciudadanos y de la igualdad democrática. Parece claro que la democracia argentina no ha podido desarrollar anticuerpos contra el autoritarismo que se vale de ella para adueñarse de espacios de poder, jugando con sus mismas reglas. Es por eso que resulta urgente pensar colectivamente estrategias capaces de conjurar sus embates.

Filosofía y democracia

Ante estas amenazas, la pregunta que queremos plantear es qué puede aportar la filosofía para enfrentar ese peligro y colaborar en la construcción de una vida democrática que arraigue con fuerza en la ciudadanía. Retomando las palabras iniciales, nos preguntamos qué puede hacer la filosofía en tanto reflexión crítica que busca consecuencias prácticas respecto del fortalecimiento de nuestra democracia. ¿Qué relación hay entre filosofía y democracia?

La democracia es inconcebible sin la participación activa de la ciudadanía. Y para entender tanto los alcances y términos de esa participación como la naturaleza esencialmente política del término, recomendamos una vez más visitar a autores del pasado como Maquiavelo y Rousseau. Somos conscientes de cierto anacronismo en este traer a autores tan lejanos en el tiempo para la reflexión actual. Sin embargo, hay una invitación por su parte que nos moviliza a pensar, que nos facilita las palabras que no encontramos en la urgencia del momento. Ambos autores, como hemos visto, apuestan por una democracia cuya condición *sine qua non* es la participación de ciudadanos y ciudadanas activas capaces de intervenir y de com-

prometerse con la realidad de su entorno. La democracia no es un asunto exclusivo de la dirigencia ni el resultado de leyes históricas. Es una conquista de los pueblos. Si la democracia es más que un sistema de elección de gobernantes, si la entendemos como un modo de convivencia, que incluye valores y actitudes de apertura, de pluralismo y de hospitalidad, entonces es indispensable pensar en los modos en que los y las ciudadanas estamos dispuestos a sostenerla.

En el contexto de la historia de nuestro país, este imperativo se vuelve quizás más fuerte, dado que sabemos que el orden democrático puede ser debilitado, resquebrajado y hasta violentado. La experiencia nos ha enseñado trágicamente que el sistema democrático es una conquista social que, si bien hoy se presenta como el único horizonte legítimo posible, es necesario proteger y dotar de sentido a fin de sostenerlo.

Los autores citados también nos recuerdan que el resultado de la tensión de los intereses está abierto y es contingente. En la misma línea, Adam Pzeworski entiende que la democracia actual tiene dos notas características: la incertidumbre de los resultados del proceso y que esos resultados dependen del pueblo.¹⁵ Podemos decir entonces que el sistema democrático se identifica por ser aquel en el cual algunas fuerzas pierden elecciones, sin que esto signifique una desgracia social. Este concepto, aparentemente sencillo, supone un enorme esfuerzo y aprendizaje colectivo que consiste en aceptar que, aun cuando estemos convencidos de nuestras creencias y certezas respecto de cómo debe orientarse la acción pública, es posible que ganen elecciones nuestros adversarios, de manera tal que nuestro papel no será el de delinear los caminos a seguir sino de acompañar críticamente a quienes lograron mejores resultados. Y si nuestro proyecto resulta triunfante en una elección, también sabemos que el acceso al poder es temporario, que puede sernos arrebatado en la próxima contienda.

Ahora bien, la capacidad de desarrollar un pensamiento que, al tiempo que es capaz de dar razones y justificar las convicciones



¹⁵ Pzeworski, Adam, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

propias, tiene la capacidad de atender y comprender las del otro, la destreza que supone sopesar las razones propias y las ajenas, y aceptar que tanto unas como las otras pueden estar equivocadas, esas aptitudes son propiamente herramientas filosóficas. La filosofía permite atisbar detrás de la apariencia de las cosas para descubrir sus hilos profundos, pero al mismo tiempo se nutre de esa mirada escéptica, crítica, bajo la cual ninguna razón ni acción puede ser considerada absolutamente cierta. La actitud que nos permite vivir en democracia y sostenerla es, entonces, una actitud filosófica. La mirada filosófica tiene la particularidad de partir de la certeza de que ningún posicionamiento es absoluto ni definitivo. Este es un elemento clave que la filosofía aporta para la formación de ciudadanos y ciudadanas en la sociedad democrática actual en la medida en que en su ejercicio promueve esa comprensión del otro como adversario más que como enemigo. En el diálogo filosófico no se trata de destruir al contrincante sino de esgrimir las mejores razones para un triunfo de la discusión que siempre es provisorio. Ese ejercicio es un elemento enormemente democratizador, un antídoto contra toda forma de autoritarismo y dogmatismo. Aprender a vivir en la incertidumbre que plantea la democracia hoy significa precisamente desarrollar capacidades para estar dispuestos a reconocer las razones de los otros, sin por ello renunciar a las propias.

Consideraciones finales

Retomando la idea con la que iniciamos estas líneas respecto de la oportunidad que nos brindan los 40 años de recuperación de la democracia como momento profundamente filosófico, hemos intentado reflexionar sobre las tensiones propias de la política y la democracia. Frente a las enormes amenazas de los discursos y posiciones autoritarias que proliferan a nivel mundial y local en nuestros días entendemos que las instituciones democráticas no son el último bastión inconmovible; este puede ser cooptado por las fuerzas antidemocráticas vaciándolo de sentido. Es preciso que nos involucremos, no sólo en su defensa sino en el reclamo por la ampliación de los derechos ciudadanos que definen nuestra pertenencia a un modo de vida democrático. Es el ejercicio filosófico el que nos permite disputar el sentido de lo que entendemos por política, por democracia y –por qué no– por república. Se trata de reponer la comprensión de la ciudadanía democrática en términos de derechos y reivindicar

las luchas populares para la construcción de una democracia capaz de dar batalla a las condiciones precarias de la vida que constituyen el caldo de cultivo de los autoritarismos que hoy acechan. Para eso, las herramientas críticas que brinda la filosofía y su historia son fundamentales a la hora de ejercer la capacidad de sospecha respecto de las posiciones que pretenden hacer retroceder las conquistas populares. La actitud filosófica también invita a aportar los fundamentos de los principios igualitarios sobre los cuales se construye la vida democrática en común.

Nuestros años ochentas

D O S S I E R
POTENCIA Y PENSAMIENTO
 a 40 años del retorno de la democracia en Argentina



Entre la melancolía y el desencanto democrático

MARTINA GARATEGARAY¹

(CENTRO DE HISTORIA INTELLECTUAL – UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

ARIANA REANO²

(INSTITUTO DEL DESARROLLO HUMANO – UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

¹ Politóloga y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y magister en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella. Es Investigadora Adjunta del CONICET y Jefa de trabajos prácticos de Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha obtenido una beca DAAD para realizar una estadía en el Instituto Iberoamericano de Berlín (2016) y una beca Fulbright para realizar una estadía en Stanford University (2013). Ha participado en eventos académicos nacionales e internacionales. Es autora del libro *Unidos, la revista peronista de los ochenta* (2018) y ha publicado varios artículos sobre revistas, intelectuales, democracia y peronismo en las décadas del '70 y el '80.

² Licenciada en Ciencia Política y Doctora en Ciencias Sociales, trabaja como investigadora-docente de la Lic. en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) en las asignaturas *Discurso Político* y *Teoría Política Contemporánea*. Es Investigadora Adjunta del CONICET y actualmente trabaja sobre lenguajes políticos y los legados del debate intelectual en las transiciones democráticas en el cono sur de América Latina. Publicó *Democracia, ciudadanía y exclusión. Una articulación posible entre republicanism y teoría de la hegemonía* (2010) y *Palabras Políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta* (2014) en co-autoría con Julia Smola. Ha escrito numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales y capítulos de libros en ediciones colectivas.

Cuanto menor la experiencia, mayor la expectativa [...] cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa.

REINHART KOSELLECK, *Futuro Pasado*.

En 2023 se cumplen en Argentina 40 años de la recuperación democrática; hecho que, institucionalmente tuvo lugar con las elecciones ocurridas en octubre de 1983 y que le permitieron a Raúl Alfonsín asumir la presidencia de la nación en diciembre de ese mismo año. En este sentido, los años '80 fueron los años de la refundación democrática. Y como toda conmemoración, amerita un balance. Un balance que no está exento de las lentes contemporáneas con las que evaluamos nuestra realidad actual.

Nos encontramos en un momento en el continente suramericano en el que, luego del ciclo de gobiernos progresistas abierto en los años 2000, se fueron suscitando una serie de acontecimientos que nos generan gran preocupación.³ Nos referimos a la (re) emergencia y el protagonismo de la derecha tanto como fuerza política (ahora capaz de acceder al poder por la vía electoral),⁴ como de un conjunto de ideas-fuerza neoconservadoras que perfilan un cierto predominio ideológico en el escenario político regional (aunque, como sabemos, es un fenómeno que se extiende a nivel mundial). Uno de los argumentos que más ha circulado para intentar explicar este crecimiento de la/s derecha/s es el “desencanto” democrático, provocado por las promesas incumplidas de la democracia heredadas de los procesos de transición. Promesas que esa democracia que recuperamos, parece no haber podido cumplir.⁵

³ Aludimos particularmente a la saga que se abre con los denominados “golpes institucionales” en Honduras en 2009, la destitución de Fernando Lugo en Paraguay en 2012, el *impeachment* realizado a Dilma Rousseff en 2016 en Brasil, a los que se suma el golpe de estado en Bolivia en 2019. Todos estos acontecimientos estuvieron antecedidos por intentos previos, como el golpe de estado cívico prefectural en Bolivia en septiembre de 2008, o la revuelta de las fuerzas de seguridad en Ecuador durante septiembre-octubre de 2010.

⁴ Las experiencias más recientes en nuestro país las representan el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019) y el reciente triunfo del candidato Javier Milei en las elecciones PASO que tuvieron lugar el pasado 13 de agosto.

⁵ Recuperamos esta idea de Norberto Bobbio, aunque no en el sentido estricto que le otorga el autor para aludir a la brecha existente entre la “realidad democrática” respecto del “ideal democrático” (Cf. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1986).

En estas páginas, de cara al aniversario de la restauración democrática y en el actual contexto electoral, proponemos una breve lectura sobre “nuestros años ochentas” que nos permita comprender de dónde viene ese desencanto en función de aquellas promesas con las que se iniciaba lo que hoy conocemos como el ciclo democrático más extenso de nuestra historia reciente.

La frase “nuestros años ochentas” remite, sin lugar a dudas, a *Nuestros años sesentas, la formación de la nueva izquierda intelectual argentina* de Oscar Terán que fue un libro clave para todos los que reflexionamos sobre las ideas y la intelectualidad en la segunda mitad del siglo XX.⁶ Si bien generacionalmente los años ochentas no son “nuestros”, en el sentido que nosotras no fuimos protagonistas de los mismos, sí lo fueron de buena parte de los intelectuales argentinos que contribuyeron al debate colectivo de aquellos años y que hoy siguen reflexionando sobre ellos. Quizás esta idea de haber sido protagonistas de esa gesta sea la que motoriza muchas de las reflexiones que a veces como “memorias” gravitan en el espacio público y que sí convocan a nuestra generación a sentirse parte, de algún modo, de aquellas batallas de las ideas. En este sentido, volver sobre aquellos años –que siguen siendo los nuestros, por más que no lo hayan sido estrictamente– nos lleva a repensarlos.

En los años ochentas la democracia se inició con una gran dosis de entusiasmo, participación y expectativa y terminó su primer ciclo con una alta dosis de desencanto. Y es en esta clave que quisiéramos sugerir que la decepción con la democracia no es una novedad específica de nuestra coyuntura actual –y hasta tiene sus antecedentes en otros momentos de crisis del ciclo democrático–⁷ sino que fue una característica que estuvo inscripta desde sus inicios en la propia democracia.

⁶ Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013 (1991).

⁷ Nos referimos, por ejemplo, a la crisis hiperinflacionaria con la que Raúl Alfonsín culmina su mandato y Carlos Menem inicia el suyo, y al corolario de ese proceso que terminó en la crisis del año 2001.

Esplendor, desencanto y melancolía

Aunque resulte paradójico, los ochentas fueron tanto los años de “esplendor” como también los del desencanto democrático.⁸ Si uno posa la mirada y el análisis en los primeros años de la década, bien podría decirse que fueron años de esplendor, no solo porque se recuperaba la democracia formal sino porque la democracia se vivía y se sentía: en las calles, en los espacios de debates públicos y colectivos (desde los partidos políticos hasta las organizaciones y movimientos sociales), en la cultura, en las universidades. Fueron los años de una “primavera democrática” caracterizada por un gran sentido de la libertad expresada en movilizaciones populares, en encendidos debates intelectuales y en importantes disputas políticas. Ese esplendor, que según Marina Franco es el eje sobre el que se suele depositar cierta mirada melancólica sobre los inicios de nuestra democracia, es el que ha venido diluyéndose en estos 40 años. Sin embargo, si pensamos en tres episodios concretos que tuvieron lugar hacia el final de aquellos años podremos advertir muy rápidamente que algo de ese desencanto con la democracia ya empezaba a ocurrir, provocando que, no mucho tiempo después, el análisis político catalogara a aquella etapa como la “década perdida”. Nos referimos especialmente a la promulgación de la Ley de Punto Final en 1986, a los acontecimientos de la Semana Santa de 1987 y a la hiperinflación del año 1989: “eventos que, mirados en conjunto, terminan de poner al optimismo democrático del comienzo del gobierno de Alfonsín contra las cuerdas”.⁹

Se trata de un momento donde al desencanto con una democracia que no pudo sortear una crisis económica y que no fue capaz de garantizar la comida, la salud y la educación para gran parte del pueblo argentino, se sumaba la desilusión por el retroceso en materia de justicia y reparación a las víctimas de la dictadura cívico-militar. A

⁸ Recuperamos este término del reciente artículo publicado por Marina Franco, “Esplendor y Melancolía”, en *Le Monde diplomatique*, agosto 2023. Disponible en: <https://www.eldiplo.org/notas-web/esplendor-y-melancolia/>

⁹ Giller, Diego, “Los libros de la buena memoria. Imaginaciones democráticas en la Argentina reciente”, en Rinesi, E. y Tzeiman, A. (eds.): *Los lentes de Victor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente*, tomo III, Ediciones UNGS, Los Polvorines, 2023, pp. 60-61.



esto se agregaba una cierta sensación de decepción con un modo de hacer política donde la expresión plural de ideas y la construcción colectiva del sentido democrático, aún con sus disputas y controversias, cedía paso a una concepción más bien procedimental de la democracia. Esto es lo que Rinesi y Vommaro entendieron como un movimiento de “parábola” entre el aliento a la participación popular en los asuntos públicos en el inicio del ciclo de la transición, a la centralización del ejercicio democrático por parte de los representantes del pueblo, hacia el final de dicho ciclo.¹⁰ Sin embargo, es posible afirmar que la construcción del imaginario democrático entremezclaba, *desde sus inicios*, ideas de corte institucionalista que suponían pensar a la democracia como una forma de gobierno, con una red de sentidos que nos invitaban a imaginarla como una forma de vida, como una fórmula garantizadora del alimento, la educación, el trabajo, la modernización económica y la consolidación de una nueva cultura política. La presencia de estos elementos, que apelaban a la tradición democrática pero también, y al mismo tiempo a las tradiciones liberal y republicana fueron construyendo el carácter aporético de la democracia en aquellos años transicionales.

En esta clave, en otros escritos hemos desarrollado la hipótesis que sostiene que el carácter eminentemente político de la democracia estuvo dado, en aquél momento, mientras el sentido de la democracia permaneció abierto y disputable. Por eso hablábamos de la democracia como un significante polémico y destacábamos lo virtuoso de esa polemicidad como nota distintiva de ese momento democrático.¹¹ De algún modo, las disputas sobre el carácter democrático de la democracia se activaron fuertemente en cada uno de los momentos que señalábamos en el párrafo anterior, invitando a pensar una y otra vez sus límites y posibilidades. De ahí que quizá también podamos sostener que algo del esplendor y del desencanto estaban ya presentes, casi como “marca de origen” de esa democracia que se iniciaba en “nuestros años ochentas”.

¹⁰ Cf. Rinesi, Eduardo y Vommaro, Gabriel, “Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos”, en Rinesi, E., Nardacchione, G. y Vommaro, G. (eds), *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente*, Ediciones UNGS-Prometeo, Buenos Aires, 2007.

¹¹ Cf. Reano Ariana y Smola, Julia, *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta*, Buenos Aires, UNDAV Ediciones-Ediciones UNGS, 2014; Reano, Ariana y Martina Garategaray, *La transición democrática como contexto intelectual. Debates políticos en la Argentina de los años ochenta*, Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2021.

El pacto democrático como índice del esplendor y del desencanto

Un modo en el que podríamos pensar cómo es que el esplendor democrático –que evocamos hoy en un tono melancólico– se combina desde muy temprano con el desencanto –que hoy vivimos en clave de desesperanza o desilusión– es evocando la figura del pacto democrático. La *Convocatoria para la convergencia democrática*, más conocida como *Discurso de Parque Norte*,¹² fue el espacio donde se cristalizaron estas ideas acerca del pacto democrático como pacto social en nuestro país.

El entonces presidente Alfonsín afirmaba que el pacto al que convocaba solo sería posible a partir de la existencia de sujetos democráticos: “En un país con arraigadas tradiciones autoritarias, la emergencia de sujetos democráticos no va de suyo; es una tarea, una empresa”.¹³ La gran paradoja de la vuelta a la democracia en la Argentina consistía en que la democracia necesitaba de sujetos que “no existían” y que había que construir, y entonces abría el siguiente interrogante: ¿cómo construir al pueblo democrático que la democracia presuponía como su fundamento? La respuesta a cómo construir esos sujetos democráticos parecía ser la siguiente: generando en ellos un compromiso común con los fundamentos de la democracia, vale decir, con los fundamentos del pacto y de la comunidad política a construir.

Tal como sostenían Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ípola en su artículo “Crisis social y pacto democrático”,¹⁴ el pacto surgía como la “metáfora fundadora del orden político”¹⁵ a partir de la cual se muestra a la democracia no ya como una utopía de sociedad

¹² Mensaje del señor presidente de la Nación, Dr. Raúl R. Alfonsín, al Plenario de Delegados al Comité Nacional de la Unión Cívica Radical el 1.º de diciembre de 1985 en Parque Norte. En él colaboraron los reconocidos intelectuales Juan Carlos Portantiero, Emilio de Ípola y José Aricó.

¹³ Alfonsín, Raúl, “Convocatoria para una convergencia democrática”, en Aznar, Luis (et. al.): *Alfonsín, discursos sobre el discurso*, Buenos Aires, EUDEBA-FUCADE, 1986 (1985), p. 13.

¹⁴ Portantiero, Juan Carlos y de Ípola, Emilio, “Crisis social y pacto democrático”, en Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988 (1984). Este trabajo fue publicado por primera vez en la revista *Punto de Vista* en agosto de 1984 y se constituyó en uno de los insumos fundamentales para la elaboración del discurso de Parque Norte. Las referencias que utilizamos en este trabajo corresponden a la reedición de 1988.

¹⁵ *Ibid*, p. 175.

transparente sino revelando su carácter “construido” y, por tanto, contingente. En Argentina, para que el pacto democrático adquiriera realidad hacía falta que los sujetos sociales lo asumieran como propio y, en consecuencia, asumieran la necesidad de proyectarse “más allá del horizonte de sus particularismos reivindicativos y acordaran como prioridad la construcción de un orden colectivo vinculante”.¹⁶ El pacto se convertía así en una cuestión ética, pensada en términos de una decisión de autolimitación personal en pos de la construcción de una comunidad política que, por otra parte,

reconocía la pluralidad y la diferencia. La utilización de la metáfora del contrato suponía una formación contractual de “reglas constitutivas” que se distinguen de las “reglas normativas”.¹⁷ Si bien Portantiero y De Ípola aclaraban que las reglas constitutivas a las que refería el discurso, “lejos de ser un espacio neutro y definido dentro de cuyos límites se desplegaría la acción política, *son aquello mismo que está en juego en dicha ocasión*”,¹⁸ no se entendió muy bien cómo sería posible generar un compromiso sobre algo de lo que no se había participado en construir. Esta confusión reabría una tensión entre formas institucionales y contenido político, que, para decirlo en los términos que circulaban en el debate de la

época, aludía a las posibilidades y a las dificultades de articular el pacto al que se convocaba, con el *proyecto* democrático a defender.

Norbert Lechner fue uno de los primeros intelectuales contemporáneos a las transiciones en el Cono Sur que advirtió que, frente a la irracionalidad autoritaria y a la destrucción del espacio comunitario, la figura del pacto venía a llenar ese vacío en un movimiento en el que, por un lado, afirmaba la necesidad de

reconocer la existencia de normas constitutivas que dieran un marco a la convivencia y, por el otro, indicaba la imposibilidad de fijar esas normas de una vez y para siempre, puesto que ellas eran el producto de un consenso que había que construir. Por eso Lechner se refirió a la “utopía del consenso” como imagen de una plenitud no factible, pero necesaria, para concebir las relaciones de reciprocidad en una democracia.¹⁹ En esta clave, el pacto recuperaba la utopía como horizonte (como ideal de comunidad), como imaginario necesario para poder institucionalizar la realidad social,²⁰ pero también asumía su imposibilidad como cierre o sutura final.

Como veníamos diciendo, en nuestro país, la democracia se montó en el recordado llamado de Alfonsín a un pacto democrático. Un pacto que, tal y como fue pensado por los intelectuales cercanos al presidente, conjugaba un diagnóstico decepcionante de la realidad pero ubicaba en un futuro –no tan lejano– la utopía de su realización. Sin embargo, llevaba inscripto los límites de esa empresa, generando las condiciones para el desencanto que vino después. Lo que intentamos sostener es que la evocación al pacto se presentaba como índice de un problema más general. Porque la idea de unidad que despertaba su figura a través de la apelación al acuerdo sobre ciertas reglas básicas es la que, a su vez, revelaba las complejidades y las tensiones en la construcción de un acuerdo democrático en torno a un pasado que había que dejar atrás. Las amenazas de los levantamientos militares de Semana Santa y la ley de obediencia debida pueden ser leídos como índices de esas complejidades y tensiones. La persistencia de las desigualdades socio-económicas estructurales que eclosionaron con la hiperinflación del '89, también. Es por ello que creemos posible afirmar que tanto el esplendor como el desencanto estaban de algún modo inscriptos en el corazón de una democracia que nacía con la promesa de un pacto común, y, al mismo tiempo, y muy tempranamente, iba mostrando indicios de las dificultades que presentaba su construcción.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹⁷ En el trabajo antes referido Portantiero y De Ípola retoman la distinción de John Searle entre *reglas normativas* y *reglas constitutivas*. Las reglas normativas son aquellas que rigen una actividad preexistente, una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de esas reglas. Ellas prescriben la manera correcta o adecuada en que debe llevarse a cabo una determinada acción. Por el contrario, las reglas constitutivas fundan (y también rigen) una actividad cuya existencia depende lógicamente de esas reglas. Ellas crean o definen nuevas formas de comportamiento. Nuestra hipótesis, dirán los autores, es que “*para captar el sentido de lo político es preciso concebir a la acción política como una especie de juego colectivo basado en un sistema de reglas constitutivas*”, *ibid.*, pp. 176-177.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁹ Lechner, Norbert, “Pacto social en los procesos de democratización: la experiencia latinoamericana”, en *Obras III, Democracia y Utopía: la tensión permanente*, México, FCE, 2014 (1985), p. 414.

²⁰ Rabotnikof, Nora, “El retorno de la filosofía política: notas sobre el clima teórico de una época”, en *Revista mexicana de Sociología*, 4, México DF, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1992, p. 219.

A modo de cierre

En los primeros párrafos de este escrito decíamos que la conmemoración de los 40 años de democracia nos sorprende con una sensación ambigua. Por un lado, surge la necesidad de recordar y reivindicar, con gran dosis de melancolía, el esplendor que caracterizó la recuperación democrática. Creemos que estas imágenes de esplendor y añoranza por ese pasado reciente se articula muy bien con la idea de melancolía porque en vez de pensarla de un modo clausurado y pesimista, la melancolía esconde en sus pliegues una serie de emociones que bien pueden ser pensadas como un archivo experiencial de ideas y proyectos plausibles de ser reactivados en el presente. Pero se trata de una reactivación que no supone una réplica, sino una evocación al entusiasmo y a la construcción colectiva de una comunidad política a través de la expresión plural de ideas y a la celebración del desacuerdo sin que ello suponga la eliminación del/los otro/s. Siguiendo una vez más a Marina Franco, pensamos que “para reunir esplendor y melancolía, el discurso sobre el pasado reciente y la democracia necesita volver a interpelar desde otro lugar, uno que articule mejor nuestros varios pasados, nuestro verdadero presente y nuestros futuros posibles y deseables”.²¹ De este modo, el desencanto actual puede convertirse en un impulso para reactivar la memoria democrática con sus dosis de esperanza y utopía, y repensar los desafíos contemporáneos de las democracias, recuperando el entusiasmo de aquellos años en los que se iniciaba esta democracia que hoy cumple 40 años.

En este trabajo también evocamos “nuestros años sesentas” de Oscar Terán para hablar de “nuestros años ochentas” en un sentido similar. Por eso nos gustaría cerrar estas reflexiones con las palabras finales de su libro, más precisamente donde afirma que se siente sorprendido de que aquellos “nuestros años sesentas” –a pesar de las críticas y cuestionamientos a sus sustentos teóricos y a sus utopías–,

puedan seguir convocándome no sólo para revelar la infinita distancia que cabe en la delgada lámina histórica de unos pocos años. También para indicarme que una parte de nuestro mejor legado intelectual sigue aún viviendo de las intervencio-

nes teóricas de aquel tiempo, y para recordarnos que sus puntos ciegos ante una serie de actitudes estrechamente ligadas con la tolerancia y la democracia no deberían ocultar que les debemos la promoción de algunos valores que deben seguir figurando entre las aspiraciones de una sociedad digna de ser vivida: la fecundidad de la crítica hacia el poder, la apuesta por un mundo más justo, la solidaridad entre los seres humanos. Y porque, en definitiva, quien en aquellos años conoció la esperanza ya no la olvida: la sigue buscando bajo todos los cielos, entre todos los hombres, entre todas las mujeres...”.²²

La reflexión de Terán nos interpela hoy porque está evocando ese pasado y admitiendo con cierta nostalgia cuánto del mismo aún persiste en la forma de leer y pensar de buena parte de aquella intelectualidad que seguía interviniendo en el espacio público en un momento en el que la democracia empezaba a dar sus primeras muestras de desencanto. Y lo hacía enfatizando la necesidad de esa persistencia como esperanza. En esta clave, afirmar, como lo hicimos en nuestro segundo apartado, que la apelación al pacto llevaba inscripto en su génesis el germen de su propia imposibilidad, no supone de ningún modo sostener una mirada derrotista ni desencantada de la democracia sino advertir que la convocatoria a una refundación del pacto democrático supone, entre muchas otras cuestiones, (re) construir los lazos comunitarios de una sociedad que no solamente apueste a vivir en un sistema democrático, sino también a vivir democráticamente.

²¹ Franco, Marina, *op. cit.*

²² Terán, Oscar, *op. cit.*, pp. 245-246.

Desdemocratización y conservadurismo radical en la Argentina contemporánea

MARIANA BERDONDINI¹ Y LUCÍA VINUESA²

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO)

¹ Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Profesora en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). Autora de *Lo representable. Pujas públicas, actores, arena parlamentaria y leyes candentes en la política argentina* (Prohistoria, 2016), co-editora de *Ciencias Sociales y Big Data. Representaciones políticas, disputas comunicacionales y política internacional* (UNR, 2021) y de numerosos artículos científicos. Miembro del Centro de Estudios Comparados y del Centro de Estudios en Teoría Política y Social.

² Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario y Doctora en Filosofía por la Université Paris-Est (Crèteil, Francia). Especialista en Filosofía Política (Universidad Nacional General Sarmiento). Profesora en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR) y en la Facultad de Derecho (UNR). Coeditó *Elección, cuidado, gratuidad* (2020) y ha publicado numerosos artículos científicos. Miembro del Centro de Estudios en Teoría Política y Social. Integrante de la Cátedra Libre Spinoza y del Grupo de Estudios Lecturas en Filosofía y Teoría Política de la UNR.

A cuarenta años de las elecciones que pusieron fin a la última dictadura cívico-militar argentina, los pactos y el vocabulario político que signaron la “época democrática”,³ comenzaron a ser puestos en cuestión desde las expresiones radicalizadas de la derecha nacional. La singularidad del clima político actual está dada por la conformación de movimientos y partidos políticos de derecha radical que recurren a discursos e imaginarios políticos antidemocráticos, mientras continúan participando de la contienda electoral y al interior de las instituciones políticas representativas, como la arena legislativa. El aniversario de los cuatro lustros de democracia ininterrumpida argentina nos encuentra en un clima generalizado de “desmarginación y normalización” de la ultraderecha,⁴ o de radicalización conservadora⁵ y de desdemocratización,⁶ de carácter transnacional. En su versión local, esta radicalización conservadora, coincidió con la reacción anti-derechos frente a la discusión sobre la despenalización del aborto, especialmente, a partir del año 2018. A lo largo de estas páginas reponemos el punto de inflexión al proceso de democratización en materia de derechos sexuales que tuvo lugar en los últimos años, para mostrar cómo se posicionó la derecha, configuró sus discursos,

³ Rinesi, Eduardo, *Democracia. Las ideas de una época*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Imprenta del Congreso de la Nación, 2023.

⁴ Mudde, Cas, *La ultraderecha hoy*. Barcelona, Editorial Planeta, 2021.

⁵ Strobl, Natasha, *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*, Buenos Aires, Katz Editores, 2022.

⁶ Brown, Wendy, *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2020.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



y, finalmente, cómo se radicaliza, se organiza y adquiere identidad partidaria al incorporar discursos anti-género.

A partir del regreso de la democracia en Argentina, en 1983, la agenda de género impulsada por el feminismo, los movimientos de mujeres⁷ y de diversidad sexual LGBTTIQ+,⁸ cuestionó los ordenamientos políticos, sociales y culturales, al impulsar los derechos de las mujeres y disidencias. La democratización, en este terreno, se asocia a un proceso de inclusión, promoción, protección y garantía de los derechos sexuales y reproductivos, con temas de igualdad civil y conyugalidad, orientación sexual e identidad de género, reproducción, aborto, violencia de género, VIH/sida, explotación y trabajo sexual. Esta ampliación de derechos atravesó fases diferenciadas frente a las cuales las derechas se posicionaron.

Si bien las disputas en torno a los temas y las políticas de género son persistentes en el tiempo, no fueron decisivas en la configuración de las derechas hasta los últimos años cuando se observa el crecimiento de las derechas radicales, inscriptas en el carácter ofensivo de los procesos de reacción, movilización y organización neo-conservadora.

¿De qué hablamos cuando hablamos de derechas?

Las clasificaciones que distinguen las ideas, partidos, organizaciones o discursos políticos entre derecha e izquierda suelen estar afectadas por cierta imprecisión que se vuelve especialmente laxa en momentos en que el campo de la política se dinamiza revitalizando o haciendo surgir nuevos movimientos políticos. De un tiempo a esta parte, asistimos a uno de esos períodos signados por la radicalización de los discursos y los movimientos de derecha que provocó un renovado impulso en la discusión intelectual en torno a cómo definir cada una de las expresiones políticas, las nuevas y las existentes previamente.

⁷ Recuperamos la diferenciación realizada por Matos, Marlise y Paradis, Clarisse en “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales”, en *Íconos*, 45, 2013, pp. 91-107, respecto al movimiento feminista como una subcategoría del movimiento de mujeres. Todos los movimientos feministas son movimientos de mujeres, pero no todo movimiento de mujeres es feminista.

⁸ Las siglas LGBTTIQ+ designan al colectivo de lesbianas, gays, bisexuales, travestis, trans, intersexual y queer. El signo + deja abiertas otras posibilidades.

La importancia de detenernos en esbozar una clasificación conceptual de las derechas contemporáneas no es un mero capricho nominalista; es justamente de la precisión conceptual que podemos obtener claves analíticas para *comprender*, en el sentido más profundo del término, cómo se reorganizó el campo político en los últimos años, cuál es su composición ideológica y qué subjetividad política contribuye a forjar. Cuando Natasha Strobl diferencia el *conservadurismo*, que es una de las tres ideologías modernas surgidas de la Revolución francesa y la consolidación de los Estados-nación, del *fascismo* y el *nacionalsocialismo*, indica que en estas últimas subyace una ideología antidemocrática, antisocialista y antiliberal, pero no antirrevolucionaria. De hecho, su carácter decididamente transformador de la sociedad es la diferencia fundamental respecto al conservadurismo. No quieren simplemente preservar o restablecer el antiguo régimen, sino “avanzar hacia un futuro que, sin embargo, se concibe sobre la base de un pasado (ficticio) mistificado”.⁹ A su vez, dirá que el conservadurismo es una ideología de dominación para asegurar las relaciones de propiedad, mientras que el fascismo es una ideología que, mediante cierta modificación de las élites de poder, quiere superar el orden político existente. Si bien el fascismo rechaza los movimientos de emancipación de la modernidad, y en esto se acerca al conservadurismo, tiene afinidad con el progreso tecnológico y el uso de las técnicas modernas de propaganda.

A finales de los años sesenta, se comienza a hablar de nueva derecha con la *Nouvelle Droite* francesa, que se desliga de la referencia al nacionalsocialismo y se destaca por la decisión de ampliar el terreno de disputa más allá del campo político (para lo cual se apoyan en la teoría de la hegemonía de Gramsci). La nueva derecha nació como un espectro mixto o superpuesto entre la extrema derecha tradicional (racial, neonazi) y el conservadurismo burgués partidario del Estado. Esta ideología fue muy difundida, pero la derecha conoce un punto de inflexión avanzado el siglo XXI, especialmente luego de la crisis económica del 2008, el problema de los refugiados, y se exacerba con la pandemia Covid 19. Lo que surge ahí es la extrema derecha especialmente en Estados Unidos. Dentro del espectro de la radicalización del conservadurismo, hay

⁹ Strobl, Natasha, *op. cit.*, p. 15.

una noción, la de “burguesía cruda”, que es especialmente pertinente para pensar las tendencias de extrema derecha latentes en la sociedad argentina. El concepto lo acuña Wilhelm Heitmeyer y se relaciona con la tendencia en ciertos estratos burgueses a abandonar la solidaridad social y sustituirla por una *ideología de la dureza*. En esta confluyen actitudes de abierto desprecio por grupos vulnerables, que da cuenta del desprecio al sentido de la justicia, la solidaridad y la equidad, con un estilo y modales civilizados que encubren los ánimos autoritarios de las ideas que promulgan.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
 PENSAMIENTO**
 a 40 años del retorno
 de la democracia en Argentina



En consecuencia, la burguesía cruda es peligrosa en la medida en que es ampliamente aceptada y se convierte en hegemónica. Podríamos decir que, el modo ideológico en que opera la derecha radicalizada, es a través de discursos propios de la llamada burguesía cruda que ingresan a la sociedad sin que se advierta, en principio, su carácter violento y autoritario, como sucedió en el caso local con las expresiones de odio vertidas en los principales medios de comunicación contra el movimiento feminista, por ejemplo, o contra la mandataria Cristina Fernández de Kirchner. A partir de allí, la difusión del odio se normaliza. En este sentido, resulta pertinente que Strobl insista en el carácter ideológico

del extremismo de derecha. Esto significa que las personas pueden difundir la lógica de la extrema derecha sin ser ellas mismas extremistas de derecha. Y por esto importa investigar las tendencias de extrema derecha en una sociedad.

Al hablar de conservadurismo radicalizado, Strobl¹⁰ comprende la transformación de los principales partidos conservadores existentes, aquellos de larga tradición que no se centran en grupos sociales particulares sino que encuentran apoyo en diversas facciones de la burguesía y el empresariado. Pero estos actores están poco vinculados con ese partido cuya propia historia están dispuestos a romper en esa búsqueda de destrucción deliberada de las reglas políticas. La ruptura de las reglas, el comportamiento incorrecto, es el modo de mostrarse antisistemas. En nuestro caso, esto se ve muy claramente en el modo en que primero Mauricio Macri se presentó como outsider de la política y luego en la embestida de Javier

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

Milei contra lo que él denomina “casta política”. A diferencia del conservadurismo tradicional, el conservadurismo radicalizado ya no busca preservar el orden vigente en la sociedad, sino magnificar las diferencias existentes, abrir grietas.

Junto al concepto de conservadurismo radicalizado, el de la ultraderecha que analiza Cas Mudde,¹¹ nos permite pensar cómo se da un proceso de desmarginación y normalización de las expresiones de extrema derecha y de derecha radical en el campo político contemporáneo. Lo propio de la ultraderecha, tanto en su forma de extrema derecha como en la de la derecha radical, es su apuesta antisistema y su actitud definida de hostilidad hacia la democracia liberal. La diferencia entre la extrema derecha y la derecha radical es que esta última acepta el juego democrático pero se opone a elementos fundamentales de la democracia liberal y muy especialmente a los derechos de las minorías, al Estado de Derecho y a la separación de poderes. Estos conceptos, el de conservadurismo radical y el de derecha radical, en un contexto de desmarginación y normalización de la ultraderecha, resultan adecuados para pensar la evolución de la derecha en el poder desde la llegada de Mauricio Macri y la coalición Cambiemos (PRO-UCR-CC) al poder en el 2015 y, en adelante, la conformación de partidos de derecha que se radicalizan durante el tratamiento legislativo de la ley de despenalización del aborto en el 2018 y profundiza su perfil de derecha radical durante la pandemia. Con las experiencias inmediatas de Trump en Estados Unidos y Bolsonaro en Brasil, se consolida un partido de derecha radical como La Libertad Avanza bajo el liderazgo de Javier Milei, al sostener discursos autoritarios y antisistema, que desprecian abiertamente las instituciones democráticas, arremeten contra las conquistas en materia de derechos sexuales y derechos humanos, así como actualizan ideas apologistas de la última dictadura cívico-militar.

Es importante señalar que la complejidad del escenario actual, entre otras cuestiones, está dado por la participación de estos partidos en la contienda electoral y por su normalización en el campo político, proceso que estuvo facilitado por la circulación de estas figuras en los medios de comunicación. Como plantea Pablo Stefa-

¹¹ *Ibidem.*

noni,¹² ciertos discursos comienzan a circular en medios de comunicación “mainstream” producen el efecto de romper los “cordones sanitarios” y pasan de ser marginales a ocupar un lugar central.

De la democratización al conservadurismo radical

El avance significativo y de relativa radicalidad en materia de igualdad de género y del movimiento LGBTTIQ+ que tuvo lugar especialmente durante el ciclo de la llamada “marea rosa”, es central para entender la respuesta opositora de sectores conservadores que abrevan el campo de las derechas. Durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011; 2011-2015) creció el reconocimiento de derechos sexuales y de género. Entre ellas, la ley de Trata de personas en 2008, la sanción de la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres del 2009, la Ley de Matrimonio entre personas del mismo sexo de 2010, la inclusión de la vacuna del HPV para niñas de 12 años en el calendario de vacunación en 2011, la de Femicidio y de Identidad de género en 2012, Fertilización asistida en 2013, la Reforma del Código Civil en 2014.

A partir de la segunda década de los 2000 y ante cierre del ciclo de la “marea rosa”, fue creciente el activismo conservador opositor al feminismo y los derechos de las mujeres y disidencias.¹³ El punto de inflexión en el campo político, ocurre a partir del arribo de Mauricio Macri y la coalición *Cambiamos* a la presidencia (2015-2019) y el debate parlamentario sobre el aborto en el 2018. En la apertura de sesiones legislativas de ese año, el presidente Macri anuncia el impulso del debate por la despenalización del aborto. La contingencia de que un gobierno de derecha abra el debate legislativo sobre el aborto, marca una inflexión para la coa-

lición gobernante, para la instrumentación de la propia agenda legislativa y la derechización del espacio político.¹⁴ Mientras las consignas “con mis hijos no te metas” se articulan con el combate a la *ideología de género* y se expanden regionalmente desde el 2016, la derecha argentina abrió el debate por el aborto y con ello una brecha en las propias filas.

A partir del tratamiento de la IVE, se diversifican, dinamizan y radicalizan las expresiones y manifestaciones hacia la derecha del PRO. Frente a la marea verde, la marea celeste se movilizó en las plazas y a lo largo del país. La contraofensiva provida le dió tenor al embate de derecha, con fuerza organizativa y argumentativa. La llegada de Trump a la presidencia de USA (2016) y, en nuestra región, la experiencia de Bolsonaro en Brasil (2019-2022) son fundamentales para comprender el lugar del discurso antigénero en el crecimiento de las derechas radicales. Con retóricas seculares y religiosas basadas en la *ideología de género*, conjugan incorrección política extrema, el despliegue de facetas del anti-cientificismo, racismo, xenofobia, misoginia y homofobia. Estas derechas radicales, nativistas, autoritarias y populistas se expandieron en el marco del juego democrático, a pesar de no respetar los valores liberales de las democracias contemporáneas.¹⁵ El rechazo al feminismo, a los derechos sexuales, reproductivos y LGBTIQ+ reúne argumentos laicos y religiosos basados en el orden sexual natural, la moral y la religión. Amenazados por el activismo feminista al que identifica y concibe como una trinchera marxista propulsora de la ideología de género.

El activismo conservador reúne actores religiosos y laicos que se conectan a través de redes domésticas y transnacionales, con repertorios y estrategias comunes articuladas en oposición a las políticas de igualdad de género. La despenalización del aborto, la unión civil o matrimonio para personas del mismo sexo, la educación sexual integral, entre otros temas, signan la organización de la “ideología

¹² Stefanoni, Pablo. *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina, 2021.

¹³ Torres Santana, Ailynn, “Neoconservadurismos en América Latina: Análisis desde la crisis”, en Torres Santana, Ailynn (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Bogotá, Desde Abajo, 2020, pp. 9–33. Y Caminotti, Mariana, Tabbusch, Constanza, “The Neoconservative Onslaught on Gender Equality Policies at the End of the Latin American «Left Turn»”, en *Población & Sociedad*, 28 (2), 2021, pp. 29–50.

¹⁴ Berdonini, Mariana, “Derechas y derechos en la era Macri. La irrupción del aborto en la agenda legislativa de Cambiamos”, en Iglesias, E. y Lucca, J. B. (eds.), *La Argentina de Cambiamos*, Rosario, UNR Editora, 2019, pp. 183–208; y “Arena legislativa, prioridades e inflexiones representativas en la Argentina de Cambiamos (2015–2019)”, en Bolcatto, Andrea y Souroujon Gastón (eds.), *Los nuevos rostros de la derecha en América Latina. Desafíos conceptuales y estudios de caso*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2021, pp. 102–118.

¹⁵ Mudde, Cas, “Introduction to the Populist Radical Right”, en Mudde, Cas (ed.), *The Populist Radical Right*, Nueva York, Routledge, 2017, pp. 1–10.

de género” como estrategia de radicalización de la defensa de la familia tradicional, contrarias a los valores religiosos y nacionales. Al extremar el sesgo patriarcal y heteronormativo centrado en la familia, desmantela las políticas de género, de equidad, protección y cuidado.

Las características de la *ideología de género* se construyen mediante un proyecto de conocimiento originado en la Iglesia Católica, específicamente desde el Vaticano, basado en una visión esencialista de la diferencia sexual. La configuración del discurso anti-género de origen religioso por parte del Vaticano nos remonta a mediados de la década de 1990.¹⁶ Encuentra una alianza contingente y estratégica con sectores y grupos laicos al incorporar en su repertorio al marxismo cultural como otro gran enemigo a combatir. A las derechas radicales, el discurso antigénero las organiza, las reúne, les provee un sustrato identitario nodal y las radicaliza. En ese entramado retórico incorpora al marxismo en una alianza histórica con los feminismos y las cuestiones de género a las que identifica como eje de su antagonismo.

En Argentina, la conexión directa con esta retórica tuvo lugar una vez finalizado el debate por el proyecto de IVE. Ese mismo año, se debaten modificaciones a la Ley ESI con la pretensión de abordarla como derecho, incorporar el respeto a la diversidad sexual y de género y el carácter científico y laico de los contenidos. Entre las organizaciones confesionales y laicas existentes, se da un agrupamiento en la denominada *Unidad Provida* que congrega a más de 150 ONGs diferentes y que habían permanecido aisladas hasta entonces.

En consonancia con el desplazamiento a la derecha del espacio político argentino, los discursos antiderechos se expandieron hacia diferentes cuestiones provocando una radicalización del activismo neoconservador que se organiza para disputar en la arena política partidaria. En primer lugar, el discurso proveniente del Vaticano¹⁷ para emplazar al campo ideológico las teorías sobre el género

¹⁶ Bracke, Sarah y Paternotte, David, “Habemus Gender! The Catholic Church and «Gender Ideology»”, *Religion & Gender*, 6 (2), 2017, pp. 143–307.

¹⁷ Case, Mary Anne, “El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano”, en Bracke, Sarah y Paternotte, Dave (eds.), *La Iglesia Católica y la Ideología de Género*. Rio de Janeiro, G&PAL, 2017, pp. 26–53.

aparecen en las alocuciones de las figuras de la derecha argentina, ya sean políticas o mediáticas. A su vez, la derecha confesional se seculariza con los argumentos generados al candor de la disputa política. Ejemplo de ello es la producción de Jorge Scala, un militante provida de gran incidencia regional, que define la ideología de género como una herramienta de poder, ubicada en el ámbito de las creencias para manipular bajo el lenguaje de los derechos humanos y presentar como “democrático” un acto criminal.¹⁸ Luego, el surgimiento de fuerzas políticas partidarias como el *Partido Celeste* y el *Frente NOS*, es la expresión del avance político del activismo neoconservador antigénero. Por primera vez se constituyen partidos políticos cuya plataforma se erigió en torno al combate contra los derechos sexuales y el derecho al aborto.

En términos políticos partidarios, la reacción conservadora frente a la agenda de género y el movimiento feminista se plasmó, como mencionamos, en la conformación del *Partido Celeste* –fundado por los creadores del pañuelo celeste– tras los debates parlamentarios por la ley IVE en el 2018, que luego integraría el *Frente NOS* en las elecciones presidenciales del 2019. Más cerca en el tiempo, y tras la radicalización de la derecha durante la pandemia Covid-19, la figura de Javier Milei, que articula el *fatalismo* y el *resentimiento*,¹⁹ la incorrección, la búsqueda de romper todo, un perfil antisistema y antiderechos, asume un rol mediático protagónico que le permite acceder a la legislatura nacional en el 2021. El signo sobresaliente de la llegada y permanencia al espacio público y político de estas figuras de derecha radical es el de su mediatización en medios de comunicación tradicionales y su presencia activa en las redes sociales. A su vez, presentan visos de violencia manifiesta contra las feministas, con argumentos religiosos propios de los movimientos provida que hemos analizado y con la novedosa incorporación de una férrea crítica al feminismo asociándolo al socialismo.

¹⁸ Scala, Jorge, *La ideología del género o el género como herramienta de poder*, Rosario, Ediciones Logos, 2010.

¹⁹ Cf. Brown, Wendy, *op. cit.*, pp. 10 y 213.



Como argumentan Morán Fáundes y Peñas Défago,²⁰ la ideología de género pasó de ser un concepto a una estrategia de movilización y convocatoria, es decir, un modelo de subjetivación política. En Argentina, entre otros sectores sociales que ya mencionamos, agrupa a jóvenes que se presentan, especialmente a través de las redes sociales, como revolucionarios al reivindicar valores tradicionales como la familia, la propiedad y el orden social. En la medida en que este modo de subjetivación política interpela discursos del odio, el resentimiento y la venganza, el escenario que augura es uno con visos fascistas y antidemocráticos.

Para concluir este apartado, afirmamos junto a los autores mencionados, que lo novedoso de este discurso no es su transnacionalización, elemento presente en discursos neoconservadores previos, sino su capacidad de condensar en una etiqueta diversos fantasmas y convocar, en la defensa de una agenda de moral sexual, a amplios sectores que trascienden los “convencidos de siempre”.

Palabras finales

A lo largo de estas páginas, procuramos hacer confluír dos análisis, el de las derechas contemporáneas a cuarenta años del retorno a la democracia Argentina y el punto de inflexión en el campo de las derechas que implicó en primer lugar la llegada por vía democrática de un partido de derecha al poder y la reacción al avance en materia de derechos sexuales. Si gran parte de la historia de la democracia argentina se caracterizó por la presencia de posiciones antiderechos y antigénero transversales a los perfiles políticos partidarios, hoy las derechas se identifican, juegan y disputan a partir de discursos de ese tenor. Estos argumentos contrarios a los derechos de las mujeres y disidencias se destacan por restaurar las jerarquías y relaciones de dominación sexo genéricas. Aunque la nueva derecha sostuvo discursos ambivalentes, las aristas conservadoras y reaccionarias que anidaban en su interior se radicalizan con la *ideología de género*. Frente a la democratización experimentada y a las

²⁰ Morán Fáundes, José Manuel y Peñas Défago, María Angélica, “Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras”, en Torres Santana, A. (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, Colombia, 2020, p. 259.

modulaciones discursivas que las derechas articulan, progresivamente se franquean los cordones sanitarios a partir de una retórica anti-derechos, antigénero y antidemocrática. Los argumentos educativos y científicos seculares se combinan con los valores religiosos y nacionales, dando lugar a una radicalización de las derechas que se profundiza a partir del debate parlamentario por el aborto y adoptan visos extremos durante la pandemia.

La radicalización de la derecha, su popularidad creciente y con una performance electoral fortalecida, con posibilidades de triunfar en la contienda presidencial de octubre de 2023, trasciende la embestida contra el género y los derechos sexuales para habilitar una agenda anti-derechos, anti-memoria y autoritaria. La ideología de género fue uno de los sustratos que organizó a la derecha radical y exacerbó una espiral desdemocratizadora en la sociedad. El problema de dicha dinámica, como argumenta Strobl,²¹ es que no puede ser controlada. Una vez normalizado, el pensamiento fascista se extiende por la sociedad y llega a un punto de no retorno. En este escenario político, con una presencia decisiva de los actores del conservadurismo radicalizado, la izquierda, los movimientos feministas y los sectores políticos progresistas tienen una tarea política fundamental de dar la batalla cultural contra la ideología fascista y conservadora. Si partimos de comprender la democracia como un proceso y no sólo un régimen, debemos considerar que tendencias de democratización y desdemocratización conviven, y presentan avances y retrocesos en direcciones disímiles.²² Frente al tenor desdemocratizador que experimentamos en el campo político, pero lejos de resignarnos a un fatalismo irreversible, entendemos que la trama afectiva se compone también de pasiones alegres que tornan posible articular proyectos de revitalización democrática, contrarios al odio y al autoritarismo que interpela la derecha radicalizada.

²¹ Strobl, Natasha, *op. cit.*, p. 128.

²² Tilly, Charles, *Democracia*, Madrid, Akal Editorial, 2010.

Filosofía y democracia, un vínculo aún limitado

NATALIA BUSTELO¹

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Durante los últimos cuarenta años, la democracia argentina ha mostrado que puede ser más que la forma política de un Estado. Pero también mostró que para que con ella “se coma, se cure y se eduque” son necesarias la organización y la movilización “desde abajo”. Sin los sindicatos y los movimientos de trabajadores desocupados que vienen persistiendo en su reclamo de trabajo digno, seguramente sería mayor la desigualdad social que pone en jaque a una concepción amplia de democracia. Asimismo, sin los organismos de derechos humanos serían más acotadas la memoria, la verdad y la justicia, también constitutivas de la democracia como forma de vida. Y, como comprobamos recientemente, el reconocimiento de la Interrupción Legal del Embarazo como una cuestión de salud pública necesitó de una prolongada y masiva campaña liderada por mujeres organizadas.

¹ Doctora en Historia (UNLP), magister en Sociología de la Cultura y Análisis cultural (IDAES/UNSAM) y profesora de Filosofía (UBA). Trabaja como docente en UNSAM y UBA. Es investigadora asistente del CONICET con sede en CeDInCI e integra el Comité editor de *Políticas de la memoria. Anuario de Investigación del CeDInCI*. Investiga sobre intelectuales latinoamericanos, filosofía y política en el siglo XX. Es autora de *Todo lo que necesitás saber sobre la Reforma Universitaria* (Paidós, 2018), *Carlos Astrada. Textos de juventud*, en coautoría con Lucas Domínguez Rubio (CeDInCI / Tren en movimiento, 2021) e *Inventar a la juventud universitaria. Una historia político-cultural del movimiento argentino de la reforma universitaria (1900-1930)* (Eudeba, 2021).

La filosofía argentina hizo sus aportes en los inicios de la reconstrucción jurídica de la democracia. La argumentación de destacados filósofos del derecho fue central en la evaluación que realizó el gobierno de Raúl Alfonsín de la ecuación gobernabilidad-justicia y en su consiguiente decisión de limitar el alcance jurídico de la justicia para fortalecer la gobernabilidad. Los filósofos especializados en ética se encargaron de defender esa decisión desde la teoría de los consensos pragmáticos y racionales mientras que los orientados a la epistemología sistematizaron el Pensamiento científico para que –junto al conocimiento de la historia argentina y de sus instituciones ofrecido por Sociedad y Estado– fuera una de las dos materias obligatorias para todo estudiante del Ciclo Básico Común (CBC), ciclo de seis materias que reemplazó a los cupos y exámenes de ingresos en un intento de llevar algo de la democracia a la Universidad de Buenos Aires.

A distancia de esos aportes, la ampliación de la justicia que efectivizó dos décadas después el gobierno de Néstor Kirchner no parece haberse valido del saber filosófico local. Éste tendió a cumplir el previsible papel de búho de Minerva, que alza su vuelo, en este caso, luego de que los organismos de derechos humanos hubieran desplegado diversas estrategias –no sin vinculación con algunos intelectuales que introdujeron conceptos filosóficos– para rearticular la relación entre democracia y justicia desde una impugnación del sistema jurídico entonces vigente. Y un papel similar parece estar cumpliendo la filosofía académica –e incluso la sociología y otras humanidades– ante el crecimiento de una ultraderecha antidemocrática.

Si bien las ofrendas de la filosofía académica a la democracia fueron limitadas, ésta tuvo para ofrecer algunas condiciones que la filosofía supo aprovechar. La investigación filosófica y las humanidades en general han registrado una marcada profesionalización, diversificación y ampliación. La estabilidad institucional de las últimas cuatro décadas permitió que las cátedras universitarias realizaran sus tareas de docencia, investigación y –en una medida mucho menor– extensión con una autonomía y una libertad que sólo se había registrado de modo muy intermitente en el siglo XX. A su vez, la mencionada obligatoriedad de la materia Pensamiento científico en el CBC aseguró una salida laboral para un número significativo de egresados de la

DOSSIER
POTENCIA Y PENSAMIENTO
a 40 años del retorno de la democracia en Argentina



carrera de filosofía, impulsó el desarrollo local de la epistemología y legitimó socialmente a ésta y a la filosofía en general.

En las dos últimas décadas se sumaron la apertura de algunas carreras de filosofía en universidades nuevas y el fortalecimiento del Conicet. El creciente financiamiento de becarios doctorales y de investigadores de planta permitió una vinculación más estrecha y de más egresados con los internacionales en los que se producen las filosofías aquí recepcionadas, o bien se realizan las lecturas críticas de filósofos del pasado sobre los que también se ocupan las investigaciones locales. No deberíamos cerrar esta lista sin mencionar la reciente y polémica incorporación del profesorado y la licenciatura en filosofía a las líneas estratégicas que financian las Becas Manuel Belgrano del Ministerio de Educación de la Nación.

Fue en las nuevas condiciones democráticas que la filosofía analítica alcanzó el notorio desarrollo local que continúa registrando. Otro grupo de filósofos se encargó de la recepción y la enseñanza de los filósofos canónicos desde la antigüedad hasta la modernidad y de las filosofías del sujeto, cuyo desarrollo en sus más diversas versiones prácticamente ha desplazado de la academia a las filosofías de tipo estructural. Es en esas filosofías del sujeto que tendieron a inscribirse los feminismos que impulsaron un grupo de egresadas desde fines de los ochenta y que en la última década, en medio de la “marea rosa”, ampliaron su espacio académico y sobre todo su intervención –no siempre buscada– más allá de la academia. Si bien en todas esas líneas puede reconocerse la persistencia de intereses académicos iniciados varias décadas antes, es sin duda una novedad a destacar que su producción actual sea equiparable a la de los centros europeos más reconocidos.

Una tercera línea se constituyó en la atención a los intelectuales que desde los inicios de la Argentina recepcionaron las filosofías europeas para teorizar sobre la nación, el progreso y la modernización. A distancia de la dimensión moral que suele recorrer al estudio de la “filosofía argentina”, se viene desarrollando un estudio del “pensamiento argentino” que se orienta por una serie de postulados teórico-metodológicos sobre los modos de investigar las ideas y su circulación provenientes de la historia intelectual. Cuando inscribo mis investigaciones en esta línea, busco que, a pesar de su proce-

dencia no filosófica, esos postulados problematicen cuestiones que amplían y renuevan la producción filosófica. Entre ellas destacamos la coherencia como horizonte indiscutido de interpretación filosófica, la delimitación entre concepto abstracto y sentido epocal contingente, la materialidad de las ideas, la autenticidad de una teoría respecto de sus recepciones, la agenda compartida de problemas filosóficos entre centros de diversas latitudes y el modo en que la filosofía se relaciona con el presente.

Esta última cuestión estuvo en el centro de las discusiones de varios de los filósofos que regresaron del exilio y se incorporaron a la enseñanza universitaria, sobre todo en sus debates y balances sobre la caducidad o la persistencia del marxismo como filosofía y de conceptos que fueron centrales en la radicalización revolucionaria de los setenta, como pueblo, liberalismo y democracia. La escasa circulación académica de esas discusiones tiende a confirmar que la filosofía se reconstruyó asumiendo que el presente democrático portaba una contingencia que no merecía de la reflexión filosófica. Pero, como era esperable, ésta encontró otras vías para desplegarse. Las revistas culturales habilitaron un cruce disciplinar desde el que se desarrollaron, al menos, dos discusiones filosóficas que marcaron el entresiglo, como lo fueron el fin o la continuidad de la modernidad y la implicancia entre un posible totalitarismo de la teoría y el imperativo ético del no matarás. Es más, en la distancia con el presente, la filosofía académica estableció su marca de distinción respecto de la historia, la sociología y la politología. Todas ellas coincidieron en que para sus desarrollos eran imprescindibles la estabilidad y pluralidad institucionales de la democracia. Pero la renovación de las últimas tres disciplinas procuró entender –y evitar– los sucesivos golpes de Estado que sufrió la Argentina. A ello se orientó gran parte de la actualización de las teorías sobre el Estado así como las precisas y novedosas reconstrucciones del desarrollo de las instituciones estatales y de las diversas organizaciones sociales. Y otro de los modos que ensayó para construir la democracia fue la amplia difusión de esos análisis en la sociedad en su conjunto.

Para concluir volvamos sobre la denuncia del editorial del último número de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Allí se subraya que la destacable filosofía académica actual se desarrolla aceptando arbitrarias prácticas expulsivas y desiguales condiciones materiales, prácticas y condiciones que dificultan el ingreso del

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



pueblo y terminan por impedir que una filosofía orgánica al Estado articule los reclamos populares. Pero de ello no se desprende que debamos esperar a lograr ese ingreso para que deje de primar la reducción del presente a una contingencia que carece de interés filosófico. Más bien, estas notas proponen que si la filosofía tiende a ser una disciplina de élite no es sólo por prácticas y condiciones heredadas –que también se registran, aunque en un grado menor, en la historia, la sociología y la politología–, sino sobre todo por definiciones e intereses que sostenemos quienes actualmente inscribimos nuestras

docencia e investigación en la filosofía académica. Hemos perdido la oportunidad de que la sociedad que comenzó a reconstruirse hace cuatro décadas contara con análisis filosóficos que sistematizaran las diversas concepciones democráticas, las pusieran en relación con las desigualdades de género, etnia y clase y, en definitiva, abrieran la posibilidad de inscribir la democracia presente más allá del liberalismo y del mercado. Cuestiones que, como mencionamos, llegaron de todos modos a la filosofía y que apostamos a que permanezcan entre los desafíos de la producción filosófica contemporánea.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



La democracia, esa superstición

Sobre el dogma democrático y sus consecuencias

MAXIMILIANO ROMÁN¹

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE)

Introducción

Borges sentenció alguna vez la condición precaria de la democracia señalando:

La democracia es una superstición, basada en la estadística. Toda la gente no entiende de política, como no podemos entender todos de retórica, de psicología o de álgebra.²

Si bien rechazamos el talante aristocrático de sus afirmaciones y el apoyo explícito de Borges al golpe de Estado de 1976 –de lo cual el escritor se retractaría posteriormente–,³ rescatamos esta frase por su carácter disruptivo y por su capacidad para poner en cuestión un elemento que parece actualmente aceptado de manera acrítica:

¹ Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste (2009) y diplomado en Filosofía de la Liberación (UNJu, 2018). Profesor adjunto (a cargo) en las cátedras *Problemática Filosófica Contemporánea*, *Introducción a la Problemática Filosófica* y *Filosofía Argentina y Latinoamericana* (UNNE). Categoría V en el Programa de Incentivos a Docentes Investigadores (2011). Integra el Grupo de Investigación sobre Conflictos Sociales (GrICSo) y el Observatorio de Conflictos Sociales del NEA (OC-So-NEA) desde 2017.

² Samaniego, Fernando, “‘La democracia es una superstición’ declara Borges al llegar a Madrid”, en *El País*, 07/09/1976. Disponible en: https://elpais.com/diario/1976/09/08/cultura/210981602_850215.html

³ Cf. Borges, Jorge Luis, “El último domingo de octubre”, en *Clarín*, 22/12/1983. Disponible en: <https://clar.in/2AyD5pa>

la facticidad de nuestra democracia. Es decir, dar por supuesto de que vivimos en sociedades democráticas y que ese simple hecho es capaz de erradicar todo sesgo de autoritarismo.

De algún modo, habiendo nacido casi al mismo tiempo que nuestro régimen democrático, observo que existe una visión bienintencionada acerca de nuestra democracia como *la mejor* –e incluso *la única*– de las democracias posibles. En consecuencia, cualquier crítica de la “democracia realmente existente” es tachada de autoritaria y los argumentos son rechazados sin contemplación. Se construye así un discurso cerrado que no admite señalamientos, una respuesta automática, que consagra una especie de credo en el dogma democrático.

Este escrito parte de un interrogante sobre la efectividad del discurso tradicional en defensa de la democracia frente a la pérdida de credibilidad de esta forma de gobierno⁴ y al avance de gobiernos, partidos o grupos de corte autoritario.⁵ En estas condiciones: ¿es suficiente con defender en bloque la democracia en su forma actual? ¿Es efectiva esa defensa frente a las nuevas amenazas que la acechan? Mientras escribo este artículo, las elecciones primarias para presidente de la Nación en

Argentina ubican como el candidato más votado a Javier Milei, referente local del libertarismo e identificado con la extrema derecha del espectro político, con un discurso abiertamente negacionista, discriminatorio y autoritario.

El dogma democrático

Es sabido que la política argentina del siglo XX ha quedado marcada a fuego por la alternancia entre gobiernos democráticos condicionados y dictaduras establecidas mediante golpes de Estado encabezados por el Partido Militar, siendo el período de 1983 a la fecha el de mayor continuidad constitucional. Es también historia conocida

⁴ Cf. Latinobarómetro, *Informe 2023. La recesión democrática en América Latina*, Santiago de Chile, Corporación Latinobarómetro, 2023. Latinobarómetro es un estudio de opinión pública que aplica anualmente alrededor de 20.000 entrevistas en 18 países de América Latina representando a más de 600 millones de habitantes.

⁵ Cf. Stefanoni, Pablo. *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, Ciudad de Buenos Aires, Siglo XXI, 2021.

la sucesión de intentonas golpistas ocurridas durante los primeros 7 años de democracia y las políticas de impunidad forjadas al calor de las mismas. Estos elementos permiten entender el contexto en el que se elaboró un discurso cerrado de defensa a rajatabla del régimen democrático, encarnada en la célebre frase del primer presidente argentino elegido por el voto popular después del golpe de 1976: “con la democracia se come, se educa y se cura”. La democracia aparecía como aquella panacea capaz de curar todos los males del pueblo argentino.

Sin embargo, transcurridos unos intensos 40 años de vida política en nuestro país, consideramos imperioso encontrar nuevos sentidos para la defensa de nuestro modo de organización política. Y ello requiere de una dosis de osadía para imaginar otras realidades posibles y repensar la “superstición” democrática, en vistas a su fortalecimiento. Hoy, más que nunca, defender la democracia no debería significar justificar sus defectos ante el peligro de que sea reemplazada por un régimen autoritario, sino animarse a ponerla en cuestión, marcar sus límites y sus tareas pendientes, para así mejorarla, ampliarla y renovarla frente a los ataques y las amenazas que surgen constantemente. Tal como sostiene el historiador Ezequiel Adamovsky, lo peor que podemos hacer es, precisamente, “hacer como si nada pasa”, desconocer los peligros y simplemente esperar a que la tormenta amaine:

Frente a la fragilidad de nuestras democracias nada peor que sostener acríticamente la ilusión de un *fair play* que sólo se sostiene barriendo bajo la alfombra un hecho que, por el contrario, deberíamos debatir con todas las letras.⁶

Sobre la base de las preocupaciones señaladas, intentaremos aquí esbozar una serie de reflexiones relacionadas con los inconvenientes, problemas o limitantes que advertimos se construyen a consecuencia de sostener eso que denominamos “dogma democrático”. En este sentido, conjeturamos que la defensa acrítica de la democracia realmente existente tiene, al menos, tres grandes consecuencias negativas: en principio, invisibilizar las formas autoritarias que anidan en el mismo régimen democrático; en segundo lu-

⁶ Adamovsky, Ezequiel, “1976-2021: el discreto regreso del negacionismo”, en *elDiarioAR*, 24/03/2021. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/opinion/tribuna/1976-2021-discreto-regreso-negacionismo_129_7339663.html

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



gar, caracterizar de forma negativa las prácticas participativas que no se encuadran dentro de los marcos institucionales; y finalmente, dificultar la comprensión de las dinámicas de transición entre distintos regímenes o gobiernos.

El autoritarismo democrático

En primer lugar, el supuesto según el cual democracia y autoritarismo son mutuamente excluyentes queda cada vez más expuesto como una falacia. En los últimos años, con el repentino ascenso de fuerzas políticas calificables como “de derecha” en diferentes partes del mundo,⁷ se hizo palpable la posibilidad de que los distintos gobiernos democráticos caigan en manos de figuras autoritarias capaces de implementar medidas que van en contra de algunos de los principios básicos de la democracia. No obstante, cabe señalar que algunas medidas similares han sido iniciadas o desarrolladas por gobiernos de otros signos políticos. Ello debería darnos la pauta de que no se trata sólo de quienes emiten un discurso expresamente antidemocrático, sino de una tendencia que parece estar socavando por dentro nuestra forma de organización política.

Giorgio Agamben utilizó el concepto de “estado de excepción” para dar cuenta del modo en que el autoritarismo puede nacer en el seno de las democracias: una medida provisoria y excepcional que suspende el derecho para garantizar su continuidad se convierte en técnica –y aún, paradigma– de gobierno. Se ilumina así un “umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo”⁸ situado en el límite entre política y derecho. Como señala el mismo Agamben, la pandemia de COVID19 fue una clara expresión de este tipo de medidas: los gobiernos suspendieron derechos y garantías individuales amparados en razones sanitarias, pero muchas de estas medidas permanecieron más allá de la emergencia.⁹

⁷ En sus diversas expresiones y con distintos grados de consolidación, podemos mencionar a Trump, Bolsonaro, Abascal, Meloni, Le Pen, Baudet, Orban, Bukele y a cada vez más personajes que van encarnando estas mismas posiciones en cada país.

⁸ Agamben, Giorgio, *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, p. 26.

⁹ Agamben, Giorgio, “La epidemia muestra que el estado de excepción se ha convertido en la condición normal”, en *Le Monde*, 24/03/2020. Disponible en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale_6034245_3232.html

Si tomamos como caso de estudio a la provincia del Chaco, es posible observar que las medidas gubernamentales tomadas en el marco del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) durante la primera etapa de la referida pandemia instauraron un verdadero Estado Policial que delegó en las fuerzas armadas y de seguridad cada vez más funciones críticas. Esto derivó no sólo en un aumento de la represión operada por los aparatos estatales, sino también en un empoderamiento de las fuerzas (más divisiones, más funciones, más autonomía) que justificó sus acciones legales e ilegales y restringió severamente las libertades individuales, instalando ciertos mecanismos de control social que permanecieron más allá de la emergencia sanitaria.¹⁰ El empoderamiento policial provocó el surgimiento de líderes políticos forjados al calor de estas medidas y de las disputas internas con el gobierno.¹¹

Un análisis similar podría replicarse para el caso de aquellos grupos de interés cuyo funcionamiento sólo cumple en apariencia o incluso prescinde de formas democráticas, a pesar de tener gran incidencia en el rumbo que adopta el país, como el poder económico, el poder judicial, los aparatos políticos o la burocracia sindical. La necesidad de democratizar cada vez más ámbitos de nuestra vida social sólo es posible a condición de reconocer que la democracia no es un punto de llegada, sino un ejercicio permanente.

Las formas de participación

Otro efecto notable del dogma democrático es el desconocimiento, subestimación o negación de toda forma de participación popular por fuera de los canales institucionales establecidos. Pareciera como si la democracia se redujera a votar (o ser votado) cada dos años y a soportar estoicamente las consecuencias de ese acto, sin poder realizar de modo legítimo una impugnación de las políticas implementadas por los gobiernos de turno. Este planteo está en la base de las

¹⁰ Roman, Maximiliano y Marturet, Fernando, “Represión y control social en el Chaco durante la emergencia sanitaria” (en coautoría con Fernando Marturet). En: *Golpear en la herida. La conflictividad social en el Nordeste argentino durante los inicios de la pandemia por covid-19*. EUDENE, Corrientes, 2022. pp. 31-44. Disponible en: <https://eudene.unne.edu.ar/index.php/pdfs/70-golpear-en-la-herida>

¹¹ “Ataque a los gom en el Chaco: una renuncia para defender la impunidad”, en *Página/12*, 14/07/2020. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/278349-ataque-a-los-gom-en-el-chaco-una-renuncia-para-defender-la-i>

caracterizaciones negativas de quienes intentan “atentar contra la democracia”, siendo considerados desde “desestabilizadores” hasta la trágica figura de “subversivos”.

Sin embargo, el análisis de los procesos de movilización social demuestra que constituyen uno de los principales medios de expresión para aquellos sectores sociales históricamente postergados, silenciados como interlocutores válidos, discriminados por la matriz ciudadanizante del Estado. Por ejemplo, durante la primera década del siglo XXI “la generalización de la protesta social, la emergencia y reactivación de movimientos sociales que expresan y nutren la crisis del neoliberalismo y amplían el horizonte democrático en la región”.¹² La movilización popular funciona así como un mecanismo de importancia en la ampliación de derechos en momentos en los cuales las instituciones tradicionales (democráticas o no) carecen de elementos (o de voluntad) para canalizar las demandas, así como un instrumento de control de la ejecución de políticas públicas o manejo del presupuesto oficial.

En democracia, el derecho a la protesta debiera ser considerado el primer derecho, sostiene el jurista Roberto Gargarella, porque es “el derecho a tener derechos”; es decir, aquel mecanismo que permite hacer valer ante los funcionarios públicos los derechos incumplidos o vulnerados.¹³ En este sentido, la petición a las autoridades que se expresa en la protesta es un derecho constitutivo de la democracia, reinstaura el diálogo entre representantes y representados, hace visible hechos que de otro modo pasarían desapercibidos para el conjunto de la sociedad.

Uno de los principales modos de coartar este derecho es el recurso de la criminalización de la protesta en cualquiera de sus formas: se trata de un proceso que presenta diversas aristas, entre las que se cuentan la política, la mediática y la jurídico-represiva, cuyo objetivo general es configurar como delitos a los hechos de protesta y como delincuentes a quienes los protagonizan. De este modo, el conflicto social que se inscribe en el ámbito de lo político es trasladado forzosamente al campo penal, con todas las consecuencias que ello implica.¹⁴

¹² Cf. Modonesi, Massimo y REBÓN, Julián. Una década en movimiento Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI. CLACSO, Buenos Aires, 2011. P. 9.

¹³ Cf. Gargarella, Roberto, *Carta abierta sobre la intolerancia*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

¹⁴ Cf. Korol, Claudia (coord.), *Criminalización de la pobreza y de la protesta social*, Buenos Aires, El Colectivo, 2009.

La criminalización puede provenir de las instituciones estatales, e incluso constituirse en una estrategia de gobierno,¹⁵ pero también puede emerger como una demanda de la ciudadanía o de las instituciones no gubernamentales encargadas de velar por el cumplimiento de los derechos sociales. En esos casos, el argumento principal suele plantear que todas aquellas formas de movilización que no se enmarcan dentro de los canales institucionales de participación “atentan contra el orden social” o bien “desestabilizan la democracia”, cuando en realidad lo que se plantea en la mayor parte de los casos es una ampliación de la misma.

La reducción de la democracia al acto del sufragio implica entonces un riesgo fundamental. En parte, porque habilita la criminalización de la protesta, coartando así la posibilidad de dinamizar la institucionalidad política, incorporar nuevos derechos o actuar ante la vulneración de los existentes, silenciando las disidencias. Pero, por otro lado, porque anquilosa el músculo de la participación que es imprescindible para la vida democrática y termina por restringirla a una suma de formas institucionales o a una simple forma de gobierno:

La democracia, tal como existió siempre y bajo diferentes regímenes, es menos un orden establecido o una particular forma de gobierno que una práctica incesante e ilimitada que lucha contra los privilegios instituidos en cualquier orden institucional, es decir, un combate por la igualdad.¹⁶

Es urgente retomar una visión ampliada de la democracia que nos permita sacarla de los herrumbrados cajones de las oficinas burocráticas de gobierno y llevarla a la intemperie, insuflarle nuevos sentidos, entenderla como un ejercicio permanente por la ampliación de derechos y como una forma de vida.

¹⁵ Cf. Román, Maximiliano, “La criminalización de la protesta como estrategia de gobierno (Chaco, 2007-2008)”, en *ACTAS XXXVII Encuentro de Geohistoria Regional “Problemáticas regionales, fronteras y conflictos”*, Posadas, UNam, 2017, pp. 894-927.

¹⁶ Scavino, Dardo, *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Manantial, Buenos Aires, 1999, p. 28.



Dictadura vs. Democracia

Finalmente, el tercer problema que acarrea el dogma democrático es la simplificación de los procesos de transición entre regímenes democráticos y dictatoriales. Al cosificar la democracia y reducirla a un conjunto de instrumentos legales o constitucionales, perdemos herramientas para comprender las dinámicas y las continuidades presentes en los cambios de época.

Suele suceder que se da por supuesto, sin el más mínimo análisis, que nada de lo democrático se prolonga durante las dictaduras, y viceversa, que nada autoritario permanece cuando adviene un régimen constitucional. Entiéndase bien, nada más lejos de intención que avalar las autocracias, justificar sus crímenes o relativizar sus efectos. Por el contrario, considero que hacer foco en las transiciones, analizarlas en sus formas concretas y hasta sus mínimos detalles, nos puede permitir entender las razones que llevan a que gran parte del pueblo apoye formas institucionales que lo perjudican. Asimismo, una comprensión de ese tipo puede hacernos aptos para identificar la permanencia de formas autoritarias sutiles o subrepticias, ocultas bajo un manto de aparente democracia. Algo similar puede pensarse en relación a los cambios en los ciclos políticos al interior mismo de los regímenes democráticos, más allá de los recambios en las estructuras del Estado o en los equipos de gobierno.

Los recientes golpes de Estado ocurridos en Paraguay, Brasil o Bolivia –denominados “golpes no tradicionales” o “golpes blandos” por no haber sido encabezados por las fuerzas armadas– se presentan como un claro desafío a las lecturas simplistas de las diferencias entre dictadura y democracia. Las actitudes dubitativas en torno a estos hechos, por parte de gobiernos y medios de prensa de América Latina, demuestran que la imposibilidad de desarmar las categorías propuestas por estas lecturas está ampliamente instalada.

Por otro lado, el estudio de casos pone en evidencia que en muchos lugares el cambio de régimen no implicó una renovación de autoridades ni un reconocimiento de los crímenes cometidos durante los estados de excepción. En la provincia del Chaco, por ejemplo, varios miembros de los gobiernos civiles previos continuaron en sus cargos o fueron promovidos a partir de la intervención militar. En algunas localidades del interior provincial, como Charata o Concepción del Bermejo, la dictadura confirmó como intendentes a quienes

ya eran funcionarios municipales. En la Universidad Nacional del Nordeste todos los Decanos designados por las autoridades militares eran docentes en ejercicio de sus respectivas unidades académicas. Una de las primeras reuniones que mantuvo el interventor militar fue con representantes de la Unión de Cooperativas Algodoneras (UCAL), organismo que nucleaba a productores de algodón de todo el territorio y pugnaba por sus intereses. Posteriormente, una vez designado el gobernador de facto, conformaría su gabinete con civiles en las áreas de economía y obras públicas. Su acta de designación sería firmada por el entonces obispo de Resistencia. Del mismo modo, hubo casos de militares que ocuparon cargos durante la dictadura y posteriormente fueron elegidos democráticamente para ocupar los mismos o similares cargos en gobiernos constitucionales. Tal es el caso del segundo gobernador de facto, designado en 1981, quien fue posteriormente elegido como intendente de la capital provincial en 1989. El gobernador elegido en 1991 saldría de las filas de su partido.¹⁷

A modo de cierre

A lo largo de este breve escrito, hemos explorado y cuestionado el “dogma democrático” que a menudo prevalece en nuestras sociedades contemporáneas, proponiendo indagar cómo la defensa acrítica de la democracia realmente existente puede tener consecuencias negativas, especialmente en tres aspectos cruciales.

En primer lugar, destacamos lo problemático que puede ser pensar que democracia y autoritarismo son términos mutuamente excluyentes. Por el contrario, mostramos que las democracias pueden erosionarse desde dentro, a través de medidas excepcionales que socavan las libertades individuales y consolidan formas de autoritarismo. La pandemia de COVID-19 fue un ejemplo ilustrativo de cómo las medidas provisionales pueden convertirse en prácticas gubernamentales permanentes que amenazan la democracia.

En segundo lugar, examinamos cómo el dogma democrático tiende a reducir la democracia al sufragio electoral y deslegitima las

¹⁷ Pratesi, Ana, “La dictadura cívico militar en el Chaco y su herencia”, en *Una pasión recorre el Chaco. Malvinas, Nación, dolor*, Resistencia (Chaco), Edición: Ana María Attías y Ricardo Daniel Lombardo, 2010, pp. 21-33.

formas de participación popular no institucionales, dando lugar a la criminalización de la protesta. Ante ello, recuperamos la idea de que el derecho a la protesta es esencial en todo régimen democrático para la ampliación de la participación, para la denuncia de violaciones a otros derechos, para dar voz a los sectores históricamente marginados y para controlar la implementación de políticas públicas.

Por último, hemos discutido la simplificación de los procesos de transición entre regímenes democráticos y dictatoriales. Sólo un análisis minucioso de las dinámicas y continuidades presentes en los cambios de época permitiría saltar este obstáculo y comprender los cambios políticos más allá de las formas institucionales.

En resumen, esperamos con estas reflexiones invitar a repensar la democracia en su forma dinámica, bajo la forma de procesos de democratización que pueden avanzar pero también retroceder. Ello depende de nuestra participación activa y el análisis crítico de los modos en que tradicionalmente pensamos nuestras acciones. Defender la democracia no significa cerrar los ojos ante sus defectos, sino más bien cuestionarla para mejorarla y fortalecerla en un mundo en constante cambio. De esta manera, tal vez sea posible ver la democracia como un ejercicio constante en la búsqueda de la igualdad y la justicia, y no como un dogma inmutable.

Democracia a 40 años.

Una con-memoración

ALEJANDRO AUAT¹

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO)

Quiero plantear algunos desafíos actuales que enfrenta nuestra democracia, en el marco de la conmemoración de 40 años de recorrido electoral ininterrumpido. Lo haré al modo de propuestas ofrecidas al debate y a la reflexión, sin pretender agotar ni los desafíos ni las posibles respuestas. Tales desafíos son los que ocupan mis inquietudes y búsquedas en los últimos tiempos y están relacionados con el enfoque de mis propios lentes: el de una filosofía política que vengo definiendo como “situada”, en tanto que asume consciente y críticamente el propio lugar de enunciación, no meramente como un contexto, sino más bien como un posicionamiento epistémico-axiológico, un lugar-desde, un lugar epistémico y político, comprometido con los valores emancipatorios de la democracia (autonomía, igualdad, solidaridad) como criterios de orientación del juicio, en búsqueda de verdades y certezas no meramente teóricas, sino sobre todo, prácticas: esto es, verdades y certezas verificadas y validadas en su eficacia para la organización de una convivencia buena y justa.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



¹ Doctor en Filosofía, Profesor titular regular de Filosofía Política y de Filosofía Medieval en la UNSE, director de proyectos de investigación sobre la Democracia, autor de *Soberanía y Comunicación. El poder en Fco. de Vitoria* (2005), *Hacia una filosofía política situada* (2011), *Situación y Mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo* (2021), entre otras publicaciones.

1.

La *con-memoración* es un trabajo colectivo de la memoria.² No es un acto espontáneo ni individual. Es un hacer memoria juntos, con otros con quienes compartimos experiencias, legados, esperanzas y apuestas. En diálogo o disputa con otras memorias de otros colectivos, con otros acentos u olvidos, en función de intereses distintos en el presente. No se trata, en una conmemoración, del trabajo del historiador y de su interés por la descripción más verosímil posible de los hechos del pasado, sino del trabajo del político interesado en alumbrar posibilidades incoadas en el presente para dar sentido a sus proyectos. De allí la importancia y honestidad intelectual de explicitar los criterios y opciones desde-dónde se mira y se hace memoria: valores emancipatorios (como los ideales de la autonomía, la igualdad y la solidaridad o inclusión, entre otros), o valores dominatorios (como los representados por la heteronomía, la desigualdad y la exclusión, con distintas variantes).³

2.

No hablamos de *la* democracia sin más, sino de *nuestra* democracia: la que experimentamos en un recorrido que ha sido estudiado en varias etapas,⁴ desde su recuperación luego de la noche de la dictadura con la esperanza de restaurar el estado de derecho para dejar atrás el estado de excepción, y la utopía de dotarla de un contenido sustancial para que con ella se pueda “comer, educar y curar”; hasta la encrucijada actual en la que ha vuelto a enseñorearse la violencia (verbal y física) como método político para eliminar al otro, naturalizado por el poder omnímodo de medios de comunicación concentrados y dominantes, y por redes (anti)sociales digitadas algorítmicamente desde centrales neocolonialistas del Norte global.

² Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.

³ Cf. Gilabert, Pablo, “Política dominadora y emancipatoria. Reflexiones situacionales sobre acción política y violencia”, en Schuster, Federico, Francisco Naishtat, Gabriel Nardacchione y Sebastián Pereyra, *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

⁴ Cf. Rinesi, Eduardo, “De la democracia a la democratización: notas para una agenda de discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983”, en *Debates y Combates* N° 5, Año 3, julio-agosto, Buenos Aires, 2013, p. 19-41, entre otros.

Luego de un breve período entusiasta del primer alfonsinismo en el que se recuperó el valor de la política y de la ley, el movimiento de pinzas de los organismos del capitalismo financiero global aliado a las élites herodianas locales, más la amenaza insistente del poder militar carapintada, nuestra democracia fue la cáscara de un institucionalismo rutinario electoral que recubrió e invisibilizó la sustancia neoliberal de la dictadura. El menemismo, la Alianza y el macrismo continuaron el proyecto de cambiar a la sociedad, ya no con el terror de las armas sino con el terror del shock económico: hiperinflación, endeudamiento, precarización laboral, privatizaciones, empobrecimiento, exclusión, en conjunción con la estigmatización de dirigentes políticos y sindicales, la ruptura de lazos sociales y laborales, la persecución mediático-judicial de líderes populares, la inoculación del miedo y la xenofobia mediante el uso y abuso de significantes como “corrupción” o “inseguridad”, habilitaron, legitimaron y corrieron los límites de lo decible, de lo pensable y de lo “agible”. El intento de asesinato a la líder de la principal fuerza política popular, ex presidenta y vicepresidenta en ejercicio, fue el paso al acto de infinitos discursos de odio que coparon el espacio público, envenenado la lengua y el alma de muchos conciudadanos que encontraron expresión y representación dentro del sistema electoral en identidades políticas que no demoran demasiado en mostrar su carácter anti-sistema vaciando de sentido a los principios y lenguajes políticos y a las instituciones de la democracia.

Esta larga experiencia negativa de nuestra democracia fue, sin embargo, interrumpida por momentos de recuperación del valor de lo político y de realización efectiva de políticas de inclusión y ampliación de derechos, en los que arraigan experiencias para la construcción de otra memoria. Los doce años y medio de gobiernos kirchneristas imprimieron, en los que los vivimos, la experiencia de valorización de lo político como mediación efectiva de soberanía, la experiencia de la sinergia entre el Estado y la movilización social, la experiencia de la ampliación de derechos y la inclusión, la experiencia de lo político como antagonismo con poderes fácticos. Y desde allí, la relectura de los primeros años del alfonsinismo en esa misma sintonía, pese a las desmovilizaciones y debilidades que vinieron después. Experiencias que ofrecen un suelo de arraigo para la esperanza de otra democracia posible.

Pero también sumamos la más reciente experiencia de la irrepetibilidad de aquella del 2003-2015. Porque el mundo cam-

bió. Porque la sociedad cambió. Porque los efectos de las políticas neoliberales perduran más allá de finalizados los mismos. Y porque los dirigentes del campo popular no estuvieron a la altura de los desafíos.

Si la gestión la pandemia del Covid 19 y los posicionamientos internacionales renovaron el sueño de un Estado presente y soberano, la indecisión o falta de audacia o de coraje en el “acontecimiento Vicentín” significó el punto de quiebre más fuerte en las expectativas de una democracia como soberanía popular, el punto de inflexión para la decepción democrática que, no obstante el impacto inflexivo que significó ese acontecimiento, viene creciendo desde 1987 al menos.

La acelerada revolución tecnológica y los condicionamientos de la deuda eterna no sólo generaron una democracia (nuevamente) limitada sino que alteraron profundamente las subjetividades y las relaciones intersubjetivas, las modalidades del trabajo, y los modos de percepción y conocimiento. Hay nuevos sujetos que no cuentan con experiencias de la potencia política de la democracia, sino sólo con su incapacidad de cumplir con las promesas, su impotencia. La emergencia cada vez más desatada de pasiones furiosas como el odio o la ira, aunque diferentes (el odio es esencialmente antipolítico –busca la eliminación del otro desde una supuesta superioridad moral, es proyectivo y se dirige a un otro como expresión de rasgos de un grupo o clase–, mientras que la ira puede canalizarse políticamente –tiene como referente algún aspecto de la realidad comprobable, como una injusticia)⁵ vuelve difícil la construcción de un espacio público común. La violencia, como discurso –insulto, desprecio, negación– o como acto físico, ocupa el lugar de la palabra razonable y de la tolerancia ante las diferencias. No se trata de racionalidad versus irracionalidad, o de razón contra afectos. Siempre las sociedades y la política tienen esas dos dimensiones: el problema es cuando en su tensión una anula a la otra.

Al final de este recorrido la democracia se encuentra en la encrucijada más dramática quizás que hayamos vivido en estos 40 años.

⁵ Cf. Lariguet, Guillermo, *El odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual*, Rosario, Prohistoria, 2023.

Los desafíos trascienden la contingencia de los resultados electorales, pues su profundidad y extensión condicionan la definición y diseño de la misma democracia. Aunque, claro, a quién se vote no es indiferente en la determinación de nuestro destino democrático. “Ojalá te toque vivir tiempos interesantes” dicen que dice una maldición china bajo la inocente apariencia de un deseo imparcial. En la Argentina de los últimos 40 años –aunque podríamos decir sin dudar, los últimos 200–, los tiempos nunca dejaron de ser “interesantes”.

3.

Esta con-memoración es una oportunidad para patentizar, develar, poner en debate y optar, algunas cuestiones de fondo que representan *desafíos dilemáticos estructurales*, más allá de su expresión en proyectos en pugna.

Uno de ellos es el del *diseño institucional* de nuestra democracia. Los debates constitucionalistas del siglo XIX dan cuenta de la incidencia de las constituciones inspiradas en los “Federalist Papers” de Hamilton, Madison y Jay,⁶ que se preocuparon más por poner límites al poder del pueblo mediante el llamado “poder contramayoritario” de origen aristocrático, planteando eufemísticamente una ingeniería de pesos y contrapesos. El temor a la “tiranía de las mayorías” concentró las preocupaciones en la separación e independencia de las instituciones del poder político, en ingenua o cómplice consonancia con los intereses de la expansión del capital y su necesidad de libertad económica absoluta. La centralidad que fue adquiriendo el poder judicial en estos últimos años no es más que el destino final prefigurado en los inicios: un poder bizco, orientado a la limitación de los poderes políticos y a la protección de la libertad de los negocios, demasiado ocupado en el control social mediante la persecución penal y demasiado distraído respecto de los “delitos de cuello blanco”. Un poder celoso de su independencia del pueblo y sus representantes, pero no de las corporaciones económicas y mediáticas.

⁶ Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John, *The Federalist Papers*, Nueva York, Penguin Books, 2012.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



El diseño institucional de la democracia actual no puede ser el mismo que el que se pensó para reemplazar a las monarquías absolutas en el siglo XVIII o el que buscó poner límites o domesticar a las “masas de la barbarie” en el siglo XIX.⁷ De hecho, durante el siglo XX nuestras constituciones fueron modificando el esquema de división en tres poderes, por ejemplo, mediante la autonomización de los Ministerios Públicos, la incorporación de figuras extrapoder como los Defensores del Pueblo, entre otras. La constitucionalización de los derechos humanos como derechos fundamentales también atestigua el resquebrajamiento del antiguo diseño. No obstante, las prácticas y los discursos siguen operando con los supuestos más liberales que democráticos y configurando el espacio judicial como una continuidad espectral de las monarquías.

La progresiva comprensión del Estado como Estado de Derecho –y aún como Estado Constitucional de Derecho– es una conquista política a la que no hay que renunciar y de la que no se puede retroceder. Pero necesita ser superada por el *Estado Democrático de Justicia*.⁸ Esto es, introducir el postulado de la democracia y el principio de justicia, como criterios últimos de la legalidad y del funcionamiento efectivo de las instituciones del derecho.

Hay que entender el Estado de Derecho no sólo como el imperio de la ley y las instituciones formales sino como la primacía del postulado de justicia por sobre las formulaciones legales. Optamos por una comprensión hermenéutica del derecho, que supone entender sus instituciones como atravesadas por conflictos de interpretaciones en torno a la concreción de la justicia. Hay aquí otro litigio, en definitiva también político.

La interpretación judicial es un evento en una situación discursiva de comprensión del sentido más amplia, en la que intervienen muchos actores más allá de los operadores judiciales. Pues la comprensión del sentido (de la convivencia o de la cooperación social o de la coordinación de las acciones, resolución de conflictos o reparación de daños y sanciones, objetivos inmediatos del derecho)

⁷ Cf. Semán, Ernesto, *Breve historia del antipopulismo. Los intentos por domesticar a la Argentina plebeya, de 1810 a Macri*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2021.

⁸ Para un mayor desarrollo de este tema, cf. Auat, Alejandro, *Situación y Mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo*, Rosario, UNR editora / Fundación Ross / CEDeT, 2021.

sólo puede acontecer a partir de la determinación de fines o bienes comunes, tarea propiamente política.

Las formas institucionales y de la ley pueden ser instrumentos de la justicia o instrumentos de los privilegios: ésa es una ambigüedad que se dirime en las prácticas y en vistas de sus efectos en la realidad.⁹ Creemos que no hay interpretación correcta de las normas y los procedimientos formales en forma aislada: el criterio hermenéutico de la integridad que postula Dworkin para el derecho, hay que entenderlo no sólo respecto de la congruencia con el conjunto del sistema normativo sino también respecto de la coherencia con todo el sistema democrático y el perfil del bien común que se va determinando a partir de las elecciones mayoritarias.

En función de esta comprensión hermenéutica del derecho podemos introducir figuras como la del “tercero incluido”: para diferenciarse de la venganza, el juez –la institución judicial– es un tercero, en tensión entre su participación en la comunidad o en su grupo de pertenencia, y un lugar imparcial entre las partes en busca de una “justa distancia”.¹⁰ La imparcialidad misma podría ser resignificada como una “parcialidad racionalizada” para alejarnos de la fantasía de la neutralidad valorativa, redimensionando la figura del juez obligado así a justificar sus sentencias y sus prácticas (obligación muchas veces diluida por las figuras de la terceridad y la neutralidad). O la de “interpretación participativa”, en la que la institución del *amicus curiae* ha cumplido un avance en los últimos tiempos. En un estado democrático de justicia, la terceridad del juez debe complementarse con un “tercero del tercero”, mediante un Consejo de la Magistratura con mayoría política y social que evite la clericalización o corporativismo en su composición y representación.

El derecho superaría así su función de control de los procesos políticos y sociales en favor de una función más amplia como lo es el concretar normativamente las decisiones democráticas.

⁹ Dworkin, Ronald, *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

¹⁰ Ricoeur, Paul, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 204 y ss.



4.

Como parte del desafío del diseño institucional de nuestra democracia está la *cuestión federal*. Es un problema de geopolítica interior.¹¹ Aquí la geopolítica es geopistemología. El federalismo político es el lugar desde donde se mira el país. Afirmar el federalismo hoy es cambiar de miraje, deconstruir nuestras miradas naturalizadas con las pupilas del centro para mirar desde las periferias.

Geopistemología que es geopolítica y que es geocultura. Pues si bien el lugar desde donde se mira es un lugar epistémico y político, la cultura es el arraigo donde los pies pisan. Como decía Rodolfo Kusch,¹² lo geocultural está constituido por la tensión entre instalación y gravitación: la tierra, la lengua, los modos de relación, “gravitan”, pesan, tiran para abajo, condicionan; pero nuestras opciones ético-políticas nos “instalan” en esos legados reconfigurándolos en función de nuevos proyectos y compromisos. Y la figura histórica con la que se expresó esta geopolítica es la de la contraposición Buenos Aires-Interior.

La cuestión federal alberga como dificultad esencial una tensión paralizante:¹³ la contraposición Buenos Aires-Interior. No es una tensión creativa en la que los dos polos opuestos se estimulan para sacar lo mejor de sí. Es una tensión paralizante porque los dos polos se anulan en contraposición. Buenos Aires entiende que el problema es el interior, y el interior entiende que el problema es Buenos Aires: un cuerpo que no piensa y una cabeza que se piensa sin cuerpo. El “interior” no es un problema en sí mismo, es sobre todo un problema de percepción y de actitud frente al país, que afecta por igual –aunque de distinto modo– a porteños y provincianos, y consiste en un miraje que inhabilita la acción. El “interior” es en verdad el “exterior” de la ciudad, y de la ciudad por antonomasia, Buenos Aires, pero se repite en cada provincia. Se lo percibe como un afuera, oscuro, amorfo, sin historia propia. Percepción que reproduce y repite

¹¹ Cf. Martínez, Ana Teresa (coord.), *Discursos de identidad y geopolítica interior. Indios, gauchos, descamisados, intelectuales y brujos*, Biblos, Buenos Aires, 2019.

¹² Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.

¹³ La distinción entre tensiones creativas y tensiones paralizantes es de Álvaro García Linera. Cf. García Linera, Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado, 2012.

el colonialismo moderno europeo, forma parte de la colonialidad de nuestro ser.¹⁴ Es un problema constitucional, tanto de la constitución real del país como de la constitución formal.¹⁵

Mi propuesta es entender al federalismo como una perspectiva o “miraje” que busca pensar la totalidad desde abajo, desde las partes, desde la propia situación de cada provincia o región. Para lo cual, cada parte tiene que pensarse como autónoma desde las posibilidades de desarrollo, que no pasan necesariamente por las jurisdicciones formales sino por la integración en regiones económicas y culturales, estratégicas y no sustanciales, que sean la base material para la autonomía política.

El rediseño de nuestra democracia requiere ser pensado desde otro miraje respecto del que predominó hasta hoy. Después de todo, para desprendernos del coloniaje, en 1816 tuvimos que sacar el lugar de las decisiones de Buenos Aires y llevarlo al NOA, a la región argentina más conectada con la gravitación de la América Profunda. El traslado de la capital es una herramienta. Lo importante es que la mirada política no esté cerca de –ni cercada por– las miradas no democráticas de los poderes fácticos. Esto es, necesitamos des-aporteñar la geopolítica nacional.

5.

Lo dicho hasta aquí implica la crítica de las categorías y supuestos del modelo de democracia liberal.¹⁶ Nos encontramos ante el *desafío de redefinir lo político y lo democrático, recuperando la centralidad de su sujeto: el pueblo*. Nada nuevo: simplemente retomar los sentidos originarios de la democracia antes de su canibalización por parte del capitalismo liberal,¹⁷ y de su reducción eurocéntrica a la secuencia ideológica Atenas-Europa-Occidente.

¹⁴ Cf. Santucho, Francisco René (dir.), *Dimensión: Revista Bimestral de Cultura y Crítica*, año I N° 3, , Santiago del Estero, junio de 1956. Edición facsimilar, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Sgo. del Estero; Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2012 [1956].

¹⁵ Cf. Canal Feijóo, Bernardo, *La frustración constitucional*, Buenos Aires, Losada, 1958.

¹⁶ Cf. Campos, Hernán, “Los límites de las perspectivas teóricas liberales para estudiar las democracias en las provincias argentinas” en *Espacio Abierto. Cuaderno venezolano de sociología*, vol. 31, n° 1, Universidad del Zulia, 2022.

¹⁷ Fraser, Nancy, *Capitalismo canibal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta y hasta pone en peligro su propia existencia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2023.

“La lámpara del modelo democrático asambleario –nos dice el australiano John Keane–¹⁸ se encendió por vez primera en el ‘Oriente’, en las tierras que corresponden geográficamente a los actuales países de Siria, Irak e Irán”. En algún momento del 1500 A.C. en el subcontinente indio se volvieron comunes las repúblicas gobernadas por asambleas, y la costumbre viajó luego hacia el oeste, “a ciudades fenicias como Biblos y Sidón, y después a Atenas donde en siglo V antes de la era común se proclamó como un sistema político exclusivo de Occidente, un signo de superioridad sobre el ‘barbarismo’ del Oriente”.¹⁹

También el historiador y filólogo italiano Luciano Canfora²⁰ señala el origen persa de la democracia: “Herodoto defiende con toda claridad que antes de Clístenes la democracia política había sido ‘inventada’ en Persia”²¹ y que, en verdad, “*Democracia* era el término con el que los adversarios del gobierno ‘popular’ [el de Pericles] definían dicho gobierno, con la pretensión de destacar justamente su carácter violento (*kratos* significa precisamente la fuerza ejercida con violencia)”.²²

Además de la deconstrucción des-occidentalizante que realizan estos autores, lo que destacan es una comprensión de la democracia como soberanía popular (asambleas) y el antagonismo disruptivo de un sujeto político frente a la resistencia de quienes poseían los títulos para el mando, como bien lo ha destacado Rancière.²³

El término ‘democracia’ no incluye nada más que el gobierno del pueblo como principio de legitimidad. La etimología de la palabra (*demos-kratos*) remite a una situación nada inocente respecto de quiénes son los que tienen capacidad de gobernar. Las reformas de

Clístenes y las definiciones de Aristóteles agregaron algunas pistas para entender el proceso por el cual la democracia se identifica con lo político como tal.²⁴

La democracia supone la activación de declaraciones de igualdad y la centralidad de la política. La igualdad no es un dato natural: es un invento de la imaginación que pudo no haber tenido lugar. Es un principio, un postulado, una declaración que es capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía o el derecho. Declarar que “los hombres son iguales por naturaleza” es un desafío a los órdenes jerárquicos en los que se decanta la historia de las relaciones humanas. Es una declaración de igualdad lo que activa el movimiento de la democracia, por la ampliación de derechos y el reconocimiento de los que quedan fuera de la ley y las instituciones. La igualdad constituye el núcleo mismo de la democracia, desde sus orígenes.

En este sentido, democracia es una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana -que de otro modo permanecería clandestina, despolitizada y violenta.²⁵

Por eso, la democracia no es simplemente una descripción de un régimen en el que “todos” participan del gobierno; es una opción política por la igualdad, que no está dada naturalmente, sino que hay que instaurarla contra la oposición de quienes no quieren perder sus privilegios.²⁶ Pueblo es, entonces, el sujeto político de la democracia, entendido como una relación antagónica y no como una clase social. Pueblo es el sujeto que irrumpe, con la instauración de la igualdad, frente a quienes quieren mantener la desigualdad.

Pueblo es un sujeto que es un modo de relación. Es un sujeto que opta, que elige dónde estar ubicado ante los antagonismos principales; es un sujeto que se plantea siempre de qué lado está. Claro que esta opción siempre es más fácil para quienes no tienen nada

¹⁸ Profesor de política en las universidades de Sídney y el Centro Científico para la Investigación Social de Berlín (WZB). En 1989 fundó el Centro para el Estudio de la Democracia de Londres y es director de la Iniciativa para la Democracia de Sídney.

¹⁹ Keane, John, *Vida y muerte de la democracia*, México, FCE, 2018, p. 15.

²⁰ Profesor en la Universidad de Bari, miembro del Instituto para la Tradición Clásica de Boston, de la Fundación Instituto Gramsci, de Roma y de la Accademia Roveretana degli Agiati.

²¹ Canfora, Luciano, *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 20.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

²⁴ Cf. Rancière, Jacques, *op. cit.*

²⁵ Tatián, Diego, *Lo impropio*, Buenos Aires, Excursiones, 2012, p. 8.

²⁶ La opción por la igualdad tiene un momento *instituyente*, de irrupción y lucha, y otro momento *instituido*, de consolidación del ethos igualitario en instituciones. Incluir este segundo momento distingue las propuestas de los latinoamericanos Laclau y Dussel frente a los europeos Rancière y Negri, entre otros. Cf. Castro Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal, 2015, p. 303 y ss.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
 PENSAMIENTO**
 a 40 años del retorno
 de la democracia en Argentina



que perder; es decir, no tienen abolengo, ni riquezas, ni saberes especiales, ni títulos: los pobres, la plebe, los excluidos, los dominados, el resto... luchando por tener parte, luchando por la igualdad, encarnan la universalidad propia de los derechos que abarca incluso a quienes se los niegan. Aquí radica la ambigüedad del término ‘pueblo’, que es recogida en la diferencia entre *plebs* y *populus*: la *plebs* es una parte que reivindica un derecho de la totalidad y por eso expresa, como ninguna otra parte, al *populus* (totalidad como comunidad futura). Mientras, la parte que se constituye en torno a privilegios o condiciones no universalizables defiende su propia particularidad.²⁷

El desafío de recuperar al sujeto de la democracia no corre paralelo al rediseño institucional. Se trata de diseñar la democracia habilitando mecanismos de sinergia entre los movimientos sociales y el Estado, entre la militancia y los funcionarios, entre las políticas públicas y las demandas populares. El reduccionismo legal-procedimental del concepto liberal de democracia es el que conduce a la confusión de protesta con delito y su consecuente represión y persecución judicial. La política y la democracia exceden al Estado.

De lo que se trata es de la constitución de dispositivos institucionales y disposiciones colectivas que orienten la democracia hacia la generación de mecanismos de decisión participativa, libre e igualitaria. Constituir dispositivos institucionales: las políticas, planes y programas que se implementan desde el Estado son fundamentales en la construcción del sentido y direccionalidad de cada elemento puesto en juego. Construir disposiciones colectivas: las experiencias y los modos de vida que solo pueden emerger y consolidarse mediante prácticas y reflexión en comunidades hermenéutico-políticas es la otra cara de esta construcción.

Un claro ejemplo de la sinergia necesaria para la activación de la igualdad y para que sedimenten sentidos democráticos es el camino recorrido por los derechos humanos en la Argentina. Las demandas sostenidas, desde la época de la dictadura, por un pequeño grupo de madres de detenidos-desaparecidos; luego, por una red de grupos militantes más organizados –aunque nunca demasiado

²⁷ Para una revisión reflexivo-crítica del concepto de “pueblo” y de su relación con la democracia, cf. Pazé, Valentina, *En nombre del pueblo. El problema democrático*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

numerosos–, hasta el sostenimiento por parte de multitudes que ganan las calles en cada aniversario del golpe de estado, constituyen el movimiento social militante y autónomo que hizo posible la consolidación de un sentido de justicia, de reparación y de institucionalización democrática para un concepto moderno-liberal, subjetivo-individualista y ambiguo en sus usos, como el de los derechos humanos. Pero la lucha del movimiento social, que tiene sus lógicas y dinanismos propios, distintos a los de otras luchas, no habría tenido el mismo impacto de significado en la sociedad si no contaba con la clara y firme voluntad política de los gobiernos que instituyeron y sostuvieron desde el Estado una política de “Memoria, Verdad y Justicia”, para la realización efectiva de los juicios por delitos de lesa humanidad; el señalamiento de sitios de memoria; la conmemoración de diversos acontecimientos vinculados tanto a la dictadura como a las luchas del movimiento popular; la implementación de programas educativos; la legitimación de estas acciones desde órganos específicos creados en las instituciones del Estado, entre otras muchas medidas cuya importancia recién advertimos cuando faltaron o fueron vaciadas durante el gobierno neoliberal que siguió a los doce años kirchneristas. Es tan cierto que esa política de Memoria, Verdad y Justicia no habría podido sostenerse sin la lucha de un movimiento social que antecede y sucede a los gobiernos, como que esa militancia no habría tenido la eficacia institucionalizadora y resignificadora de los derechos humanos sin esa voluntad política encarnada en acciones estatales. Sin el Estado no se puede, con el Estado solo no alcanza.

6.

La recuperación del sujeto de la democracia hoy pasa también por el *desafío de reconocer a los nuevos sujetos post-pandémicos e híbridos corpo-digitales*. Cada vez es mayor la conciencia de que estamos viviendo un cambio epocal: la pandemia del coronavirus (un “accidente normal”²⁸ del Tecnoceno)²⁹ evidenció experiencialmente y

²⁸ “Accidente normal”: un acontecimiento disruptivo de gran envergadura, al mismo tiempo *previsible e inevitable* (cf. Perrow, Charles, *Normal Accidents: Living with High Risk Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1984).

²⁹ “Tecnoceno”: época en la que, por la puesta en marcha de tecnologías de alta complejidad y alto riesgo, dejamos huellas en el mundo que exponen a las poblaciones no sólo de hoy,

aceleró nuestro carácter de seres híbridos: somos singularidades constituidas por nuestras relaciones, pero mediadas por la técnica. Y la técnica hoy es fundamentalmente digital: virtualización de la vida y colonización algorítmica, desde Silicon Valley los nuevos demiurgos (Google-Amazon-Microsoft-Apple) nos seducen con la promesa de funcionar sin límites, a condición de abandonar nuestros cuerpos. Materialidades, espacios y tiempos se vuelven “líquidos”, sin anclajes ni consistencias. Revolución tecnodigital que converge con la creciente y dominante financierización de la economía glo-

bal, cuya narrativa neoliberal nos exige rendimientos ilimitados, goces autocentros y responsabilidad infinita, en un mundo-mercado de competencia salvaje (sin reglas), de muchos perdedores y pocos ganadores.

En esta situación de hibridez existencial y negación de las experiencias más básicas de los límites humanos (negación, no supresión), el desafío al que nos enfrentamos es el de recuperar la potencia de lo humano, reconfigurando modos de vida a los que podamos seguir llamando valiosos, y no meramente funcionales.

Para vivir y no meramente funcionar necesitamos anclajes materiales, espaciales, temporales. Así también, otro anclaje posible es el arraigo en una región geo-político-cultural que, como como dijimos más arriba, no es sólo una estrategia política más, sino la posibilidad que se usa hoy para sostener una capacidad de inserción soberana, no colonial, en las conexiones globales y en las decisiones federales.

Este desafío supone articular políticas de *reconocimiento* identitario con las de *redistribución* de posibilidades materiales y con dispositivos de *representación* política³⁰ que conduzcan y orienten en sentido democrático a sujetos hasta ahora despolitizados o politizados para la evisceración de la democracia.³¹ Es necesario contraponer consistencias a la virtualidad. No para negar las técnicas,

sino para tensionarlas en función de potenciar lo humano, y no reemplazarlo. Es necesario enfrentar pasiones furiosas y amargas con pasiones valientes y entusiastas. Es necesario recuperar como indisponibles tiempos y espacios para la amistad, el amor, las comidas comunes o la lectura de un libro, la confianza en líderes que no mienten aunque se puedan equivocar, la apuesta por comunidades hermenéutico-políticas para interpretar junto a los amigos y discernir las trampas y engaños de los enemigos.

Esas son las consistencias para resistir la “liquidación-licuefacción” de lo humano y para insistir en la construcción de una democracia que siga valiendo la pena vivir. Por otros y mejores 40 años, al menos.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



sino a las generaciones futuras, de nuestra especie y de otras especies; especificación del Antropoceno (Costa, Flavia, *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, Buenos Aires, Taurus, 2021).

³⁰ Cf. Fraser, Nancy, *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona, 2008.

³¹ Cf. Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpasso, 2015.

Democracia y filosofía como forma de vida

ROQUE FARRÁN¹

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

Festejamos 40 años de democracia en un momento delicado en el cual ésta se ve asediada por formas neofascistas y autoritarismos varios que buscan inscribirse en su seno de manera canalla o perversa, negando las diferencias que nos constituyen o postulando la aniquilación del adversario político. A su vez, la dificultad de confrontar y ponerle un límite a semejantes avanzadas neofascistas y autoritarias tiene que ver con las debilidades propias del sistema político, con el signo de los tiempos violentos que corren, pero también con la dificultad de pensar filosóficamente el problema democrático. Parte del problema es la extrema dificultad para pensarlo en todas sus dimensiones. En tal sentido, ha sido una buena señal de cambio el nombrar recientemente a la filosofía como área estratégica del Estado. Por supuesto que se trata de algo acotado a unas becas para realizar estudios de grado, pero, aun así, es importante la valoración y la nominación dada desde el Estado. Otra cuestión será lo que se pueda hacer con eso, es decir, cuánto se puedan amplificar efectivamente las medidas estatales en distintos ámbitos. Siempre que se generan nuevos derechos surgen también nuevas zonas

¹ Investigador Adjunto del CONICET, Doctor en Filosofía y Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba; miembro investigador del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS-Conicet), donde dirige el grupo de Pensamiento Materialista.

invisibilizadas, excluidas o marginadas. Surgen limitaciones y contradicciones que no se trata simplemente de denunciar, sino que hay que pensar a fondo y de manera implicada. Eso hace la práctica filosófica consecuente. Trataré de mostrarlo a continuación.

Me referiré a los tres conceptos principales que definen a la democracia moderna: igualdad, libertad, fraternidad; y lo haré desde una perspectiva filosófica materialista que se asume como forma de vida. El giro práctico que promuevo hace tiempo se nutre de elaboraciones ontológicas, críticas y éticas para pensar nuestro presente. Procederé aquí al modo materialista trazando demarcaciones conceptuales y adelantando tesis cuyas consecuencias no desarrollaré en extensión porque son cuestiones que vengo presentando en distintos textos y lugares. Así, muestro en acto un modo de pensar que se forja en el entrelazamiento de diversos tópicos y, al finalizar, propongo ejercicios concretos.

Igualdad

El primer concepto entonces es el de igualdad. En democracia asumimos la igualdad formal: todos somos iguales ante la ley, pues con las revoluciones modernas se resquebrajan los fundamentos que garantizaban las jerarquías estatutarias naturalizadas.² El lugar del poder queda vacío, sin legitimación trascendente, y puede ser ocupado eventualmente por cualquiera.³ Sin embargo, sabemos que no funciona así realmente. No sólo en relación al poder más ostensible que logra eximir a algunos ante la ley y condena a las mayorías a caer bajo su temible peso (persecuciones judiciales, confinamientos en condiciones lamentables, eterna posición de resoluciones, etc.). Tampoco en relación a las exclusiones más conocidas basadas en el género, la raza, la clase, etc. Sino en la micropolítica cotidiana que instaura jerarquías sociales en función de diversos méritos: trayectorias, experiencias, saberes, etc.

No pretendo denunciar aquí una nueva forma de exclusión encubierta, llámese capacitismo o gobierno de expertos, porque resulta

² Toqueville, Alexis, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1980.

³ Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



obvio que si necesitamos alguien que nos opere por un problema de salud o que maneje una grúa no vamos a llamar a cualquiera. La paradoja democrática es que la igualdad formal, disputada cada vez y reinventada políticamente, no puede aplicarse a todas las demás prácticas sociales. Es decir que, en el mejor de los casos, ante la igualdad política proclamada o reclamada no podemos prescindir de jerarquías diferenciales en función de saberes y prácticas concretas. En la Universidad hay ayudantes alumnos, adscriptos, adjuntos, titulares; en los Hospitales hay residentes, médicos adjuntos, jefes de servicios, directores; en Conicet hay asistentes, adjuntos, independientes, principales, superiores; y así. Son jerarquías frágiles y cuestionables, siempre bajo la lupa de la sospecha y la impugnación, por eso suelen generar sobreactuaciones de rol o desprecios masivos. De allí proviene también el odio hacia las instituciones estatales.

El punto clave es entonces la subjetivación: cómo no identificarse a la función ejercida ni creérsela en absoluto a partir de ocupar cierto lugar en una jerarquía; pero ejercer el lugar que toque con la máxima responsabilidad. La verdad de la democracia quizá se juegue justo ahí mismo, en ese nudo problemático que no es exactamente la diferencia kantiana entre “uso privado” y “uso público” de la razón; sino la articulación entre igualdad política, diferenciación práctica y reflexividad ética.

Libertad

El otro concepto clave de la democracia moderna es la libertad. Suele ser el concepto más invocado por quienes le restan valor a la igualdad y promueven a ultranza el mérito más descarnado: los llamados “libertarios”. Sin embargo, como decía Spinoza:⁴ *los hombres se creen libres porque desconocen las causas por las que son determinados*. Así, podemos encontrar personas de bajos recursos (económicos, afectivos o cognitivos) reivindicando formas de poder jerárquicas que los excluyen. No se trata entonces simplemente de lo que quiere hacer un individuo o un grupo cualquiera. Como dice Foucault,⁵ la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la

⁴ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.

⁵ Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999.

ética es el ejercicio reflexivo de la libertad. La única libertad posible surge de asumir nuestras determinaciones de manera crítica. Así, en lugar de quedar subordinados a ellas –las determinaciones– o creernos por encima de todo nos colocamos en su mismo nivel: allí donde es posible el juego y la apertura.

En otro texto⁶ ensayaba algunas preguntas al respecto; repongo aquí parte de lo expuesto. ¿Somos libres de hacer lo que queremos o la libertad está sujeta siempre al poder o al deber? ¿Se hace lo que *se puede* o se hace lo que *se debe*? Analicemos el sentido de cada frase. “Se hace lo que se puede” parece indicar cierta resignación práctica, limitación o incluso mediocridad, referida a quienes en principio podrían más bien poco. Sin embargo, también puede ser leída en un sentido afirmativo, como una manifestación omnipotente de quienes hacen cualquier cosa, sin límites, justamente porque pueden. “Se hace lo que se debe” parece indicar en cambio un sentido moral, que orienta la acción en función del *deber ser* en cualquier circunstancia, una virtud. Pero también puede ser leída como el modo de actuar que nos fija a la repetición y nos esclaviza bajo el mecanismo de la deuda, incluso inconsciente, contraída en hábitos que depotencian y conducen a la ruina (“los que fracasan al triunfar”, según Freud). Hasta aquí tenemos ciertas traducciones al sentido común de ideas filosóficas conocidas, como el imperativo categórico kantiano o la voluntad de poder nietzscheana.

Tendríamos que distribuir y anudar de otra forma los verbos implicados en estas fórmulas engañosas del sentido común, a veces reforzadas por filosofemas: hacer, poder, deber. El *hacer*, para que sea efectivamente libre y potente, no tiene que limitarse o extralimitarse según el poder o el deber; no tiene que caer bajo sus mandatos e identificaciones rígidas. Para eso hay que entender que el *poder* es una relación ficcional operatoria y, en algún punto, susceptible de ser invertida. Que el *deber* o la falta es un legado simbólico que es necesario reinventar o reformular. Que el hacer u obrar es un ejercicio cotidiano tramado en relaciones de poder y legados a heredar que constantemente hay que poner en cuestión y anudar del modo que sea más conveniente a nuestra potencia de existir. En definitiva, hacer no sería una pura determinación de la voluntad, pero tampoco una simple subordinación al poder o al

⁶ Farrán, Roque, “Libertad popular”, en *#lacanemancipa: revista de la izquierda lacaniana*, 2022.

deber; el hacer tiene que encontrar la justa distancia entre ellos para ejercerse libremente; hallar un nudo implicatorio singular entre esos verbos que nos constituyen. Una perspectiva filosófica materialista nos permite hallar y trabajar esa potencia nodal. Ontología, crítica y ética.

La ontología es condición de la ética porque en el ámbito del ser en tanto ser no hay fijaciones, pero asumir las determinaciones reflexivamente nos permite mostrarlo en acto.

D O S S I E R
**POTENCIA Y
PENSAMIENTO**
a 40 años del retorno
de la democracia en Argentina



Para eso hay que definir qué entendemos por ontología. Muchos psicoanalistas y/o científicos sociales usan la palabra “ontología” como sinónimo de fijación o hipóstasis del ser; por el contrario: la ontología es una práctica histórica discursiva que se funda en el ser en tanto ser,⁷ lo cual es absolutamente problemático, imposible de fijar o atribuir, pues resulta un ámbito esquivo donde es muy fácil resbalar y terminar mal parado. Por eso quienes hacen ontología son como los atletas de alto rendimiento o acróbatas chinos del pensamiento. Es decir que para ejercer la libertad como corresponde en democracia necesitamos contar con pensadores osados que puedan enseñarnos ontología y ética, no sólo crítica política o economía. La libertad exige pensamientos rigurosos y creativos porque no hay reaseguros de ningún tipo en el ámbito abierto de la infinitud absolutamente cualquiera.

Fraternidad

El tercer concepto es la fraternidad. ¿Cómo convivir con el otro, con el que piensa diferente, sin eliminarlo? En relación a esto, dos cuestiones: primero, un diagnóstico crítico; luego un ejercicio de pensamiento ético-ontológico.

Leo a menudo notas sobre ciencia donde afirman que las células esclavizan, roban y compiten entre sí; notas sobre cultura general donde el psicoanálisis, devenido teoría todo terreno, explica cualquier fenómeno social; notas sobre política donde la racionalidad gubernamental se cifra en dos o tres palabras repetidas. Podríamos decir que estamos en el juego de la ideología dominante, de lo que ella

⁷ Cf. Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

permite y habilita en sus exiguos márgenes, sin peligro de cuestionamiento real. Así prolifera a sus anchas la subjetividad troll: huestes de seguidores, *influencers*, opinadores seriales y demás expertos en nada. Siempre hay gente que va a opinar distinto de algo por el mero hecho de opinar, porque es gratis o desconoce el precio que paga, de acuerdo también a cómo se levantó ese día, qué comió, si comió o no, si estudió alguna vez o si sigue estudiando, si se copiaba en la escuela, si la trataron mal o la consintieron demasiado, si lo superó o elaboró, si se resintió o deprimió, etc. De allí la famosa grieta.

Pensar es otra cosa. ¿Cómo llega alguien a pensar y no meramente opinar? No es cuestión de ciencia informada, de lógica estricta o de experiencia personal. El asunto crucial es hacer el nudo justo entre una vida, su punto más frágil y expuesto, lo simbólico de un lenguaje depurado hasta el hueso, y lo real que nos interpela de manera urgente. Solo ahí podemos decir que alguien piensa. No es necesario que diga “yo”, o la verdad sobre sí mismo, sino que la verdad lo implique en lo que hace. No importa si para hacerlo apela a imágenes, símbolos, sonidos, letras, conceptos, fórmulas o puestas en escena; no importa si se pierde en ello o encuentra de otra manera; no importan tanto los materiales en juego como el modo de anudarlos, asumiendo la máxima exposición y peligro: basta que uno no se sostenga para que el conjunto se desintegre. La verdad no es nota de opinión, pero se hace notar cuando alguien piensa.

Entonces pensar diferente, sí, pero antes que nada: *simplemente pensar*. En ese sentido, llama la atención la renuncia lisa y llana al pensamiento vertida en la expresión de deseo que circula en ámbitos de la derecha -supuestamente más moderada- que pretende “hacer desaparecer” al kirchnerismo. Invocar un significante tan cargado históricamente como la “desaparición” y aplicarlo a una fuerza política en democracia, no puede ser inocente. Pero habría que leerlo no solo en el plano de las intenciones manifiestas, sino de manera sintomática; porque, en definitiva, hay algo obliterado que retorna en esas enunciacines destructivas y que no corresponde leer especularmente. Otra vez es necesario un entendimiento ontológico de los procesos de vida y muerte, aparición y desaparición, para no hacerle el juego a la derecha.

Podemos apelar a un conocido aforismo de Heráclito: «Lo que nace tiende a desaparecer». Hadot lo comenta: “Este aforismo expresaría así el extrañamiento ante el misterio de la metamorfosis, de la identidad profunda entre la vida y la muerte ¿Cómo es que las

cosas se forman para desaparecer? ¿Cómo es posible que en el interior de cada cosa el proceso de producción sea indisolublemente un proceso de destrucción, que el movimiento mismo de la vida sea el movimiento mismo de la muerte, apareciendo así la desaparición como una necesidad inscrita en la aparición, en el proceso mismo de producción de las cosas? Marco Aurelio dirá: «Adquiere un método para contemplar cómo todas las cosas se transforman las unas en las otras. Observa cada cosa e imagínate que se está disolviendo, que está en plena transformación, pudriéndose y destruyéndose».⁸

D O S S I E R
**POTENCIA Y
 PENSAMIENTO**
 a 40 años del retorno
 de la democracia en Argentina



Comparto esa concepción de la naturaleza de las cosas, como buen materialista: lo que nace tiende a desaparecer. Pero es un ejercicio que cada quien tiene que hacer respecto a su propia identidad también, nadie puede exigirlo de los otros y mucho menos acelerar los procesos, porque querer la muerte o la destrucción es negar la vida en su reversibilidad continua. Es limitar la potencia a una puja de poder mediocre. En definitiva, es idiotez pura o canallada que nada quiere saber de la naturaleza misma de las cosas. Para sostener la fraternidad en democracia no necesitamos pensar todos lo mismo ni apenas tolerar las diferencias, sino entender cómo se imbrican los polos contrarios que nos constituyen. Así, re-

afirmar una identidad pura sería tan necio como pretender su destrucción voluntaria.

Para finalizar, recomiendo sostener cierto *ethos* democrático en relación a los demás que respete la igualdad en la diferencia, la libertad en sus determinaciones, y la fraternidad sin obsecuencia ni horror. Marco Aurelio presentaba tres ejercicios distintos para considerar a los otros, sin que ello nos distraiga de nuestros deberes para con el bien común ni del cuidado de sí. Toda otra opinión, sea vituperio o elogio, nos debe resultar indiferente. Los reescribo a mi modo:

- (i) Cuando quieras alegrarte considera las virtudes de quienes viven contigo: la capacidad de trabajo de éste, la discreción de aquél, la liberalidad de un tercero; nada hay más enaltecedor que cultivar las virtudes y saber apreciarlas en los demás.

- (ii) Cuando alguien se presente alardeando de su poder y superioridad, imagínatelo sacándose los mocos, comiendo como un cerdo, evacuando o copulando; nadie deja de hacer las cosas más pueriles por más encumbrada sea su posición de poder o prestigio.
- (iii) Cuando los demás insistan en idealizar figuras históricas insignes, recuerda que por más grandes hayan sido están todos muertos, no se encuentran en ninguna parte o se han transformado en otra cosa; nada ni nadie permanece eternamente y ya pronto todos seguiremos el mismo camino.

⁸ Hadot, Pierre, *El velo de Isis: ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay, 2015, p. 35.

artículos

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

La constitución de un “nosotros” desde las críticas al humanismo moderno.

Michel Foucault y las posibilidades de un “nosotros actual”

The Constitution of an “Ourselves” from the Criticisms to Modern Humanism.

Michel Foucault and the Possibilities of a “Current Ourselves”

SEBASTIÁN BOTTICELLI

sebastianbotticelli@gmail.com

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO - ARGENTINA)

Recibido el 17 de julio de 2023 – Aceptado el 18 de agosto de 2023

Sebastián Botticelli es Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Se desempeña como Profesor Asociado en la Cátedra de Introducción a la Problemática del Mundo Contemporáneo (UNTreF), como Profesor Adjunto en la Cátedra de Filosofía Social (FSoc-UBA) y como Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA). Es compilador junto a Samuel Cabanchik del libro *Humanismo y Posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Su investigación doctoral se basó en un análisis gubernamental del surgimiento y desarrollo de las disciplinas relacionadas con la administración del Estado. Se ha especializado en la obra de Michel Foucault, en particular, en lo que respecta a las implicancias ético-políticas que pueden deslindarse del pensamiento foucaultiano. Actualmente trabaja sobre las diversas configuraciones del “nosotros” como respuesta al problema del vivir-con-otros y como forma de articulación de las relaciones entre lo universal, lo particular y lo singular, desde una perspectiva que procura poner en revisión el estatuto epistémico de la Filosofía Social.



RESUMEN: La modernidad europea postula al individuo como figura antropológica originaria, base de la dimensión social. En ese contexto donde el “yo” es el punto de partida indefectible, la constitución de un “nosotros” se presenta como un problema específicamente moderno que encuentra al humanismo como respuesta principal. Pero ese humanismo que alcanzó a funcionar durante varios siglos parece hoy haber entrado en crisis a partir de cuestionamientos que lo acusan de operar como la universalización hipostasiada de un conjunto de particularidades. El presente artículo se propone recuperar algunas de las críticas dirigidas hacia el humanismo moderno y sus implicancias en torno a la constitución de un “nosotros” en tanto problema filosófico. Para ello se consideran los aportes de Michel Foucault, autor en el que se referencian varias tendencias posthumanistas. Se analizan los supuestos e implicancias de la “ontología crítica de nosotros mismos” que Foucault propone desde su lectura de Kant buscando poner en cuestión aquellas perspectivas que derivan de la “muerte del hombre” una negación, impugnación o abandono de lo universal. Por último, se exploran las posibilidades de comprender a la noción de un “nosotros actual” como modalidad que aspira a desmarcarse de los límites del humanismo moderno.

PALABRAS CLAVE: yo - nosotros - humanismo moderno - anti-humanismo

ABSTRACT: European modernity postulates the individual as an original anthropological figure, the basis of the social dimension. In this context where the “self” is the unfailing starting point, the constitution of an “ourselves” is presented as a specifically modern problem that finds humanism as the main answer. But that humanism, which managed to work for several centuries, seems today to have gone into a crisis challenged by accusations of acting as the hypostatized universalization of a set of particularities. This article intends to recover some of the criticisms directed towards modern humanism and its implications regarding the constitution of an “ourselves” as a philosophical problem. Seeking this objective, it takes into consideration the contributions of Michel Foucault, an author in whom several posthumanist tendencies are referenced. The assumptions and implications of the “critical ontology of ourselves” that Foucault proposes from his interpretations of Kant are analyzed, questioning those perspectives that derive from the “death of man” a denial, impugnation or abandonment of the universal. Finally, the article explores the possibilities of understanding the notion of a “current ourselves” as a modality that aspires to distance itself from the limits of modern humanism.

KEY WORDS: self - ourselves - modern humanism - anti-humanism

El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también.

Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto,

un secreto cosmos, o un caos azaroso.

Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo.

Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe,

en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía

o en la mera y sencilla felicidad.

“EL HILO DE LA FÁBULA”

Los conjurados (1985)

JORGE LUIS BORGES

El presente artículo se propone recuperar algunas de las críticas que se dirigen al humanismo moderno y sus implicancias en torno a la constitución de un “nosotros” en tanto problema filosófico. Para ello se consideran los aportes de Michel Foucault, autor que, a partir de las fuertes invectivas que dedicara al humanismo, funciona como referencia dentro de varias corrientes posthumanistas actuales. Se analizan los supuestos e implicancias de la “ontología del nosotros mismos” que Foucault propone desde su lectura de Kant buscando con ello poner en cuestión las perspectivas que deslindan de la “muerte del hombre” una negación, impugnación o abandono de lo universal.

1. La modernidad europea y el problema de la constitución de un “nosotros”

La modernidad europea postula al individuo como figura antropológica originaria y lo ubica en la base de la dimensión social, la cual se conformaría –al menos, en principio– por agregación de individualidades. Dentro de ese contexto, la cuestión a explicar es cómo se llega desde el individuo hasta lo colectivo y nunca a la inversa. En efecto, los desarrollos más influyentes dentro del pensamiento ético-político moderno proponen una formulación expresable en la serie “yo-otro-nosotros”, donde el “yo” aparece como indefectible punto de partida. Esto muestra la profundidad del giro que ubica al individuo –mezcla de debilidad y poder,¹ resultado de un trabajo de deconstrucción y desterritorialización de varios siglos² en el doble rol de fundamento y garantía, dato primigenio, aquello que se da *a priori* al entendimiento, por lo que opera como condición de posibilidad de todo conocimiento y como fundamento moral de toda acción.³

Desde su aparición, la noción de “individuo” inauguró un intrincado plexo de problemas antropológicos. Siendo el individuo una figura que se define a partir de su condición de particular, se volvió necesario recuperar o recomponer la relación entre lo humano y lo universal, vínculo que en más de un sentido se había perdido desde las transformaciones y reformas producidas entre los siglos XVI y XVII.

La modernidad ubicó a lo individual-particular en el lugar de condición de posibilidad de lo humano-universal. Sin embargo, lejos de dar por clausurada la cuestión, este gesto originó otros requerimientos, pues fue necesario precisar cuánto de lo primero habita o debe habitar en lo segundo, y viceversa. La supeditación a

¹ Cf. Heler, Mario, *Individuos. Persistencias de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

² Cf. Benasayag, Miguel, *El mito del individuo*, Buenos Aires, Topía, 2013.

³ Haciendo a un lado algunas excepciones problemáticas, entre las que cabe destacar a Spinoza, habrá que esperar hasta Hegel para encontrar un pensamiento en donde el “nosotros”, comprendido como expresión de la plenitud del saber una vez que éste se libera de todas las estrecheces y limitaciones de la conciencia, sea un objetivo antes que un problema –aunque cabe destacar que en la *Fenomenología del Espíritu*, el punto de partida de las exposiciones sigue siendo la conciencia individual que quiere devenir autoconciencia, generándose de ese modo la necesidad de un *otro*–. Cf. Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1971.

la individualidad no volvió prescindible a lo universal; antes bien, produjo lo contrario: el despliegue de la noción de individuo exigió el establecimiento de nuevas instancias que permitieran rebasar eventuales solipsismos, pues la concreción efectiva de la autonomía y la libertad –comprendidas al modo de la modernidad filosófica– sólo podría darse a partir de la superación de las contingencias que supone todo particularismo.

Esta problemática se manifestó en interrogantes como los siguientes: ¿cómo constituir o reconstituir un horizonte que permita pensar el mundo más allá del espacio de lo individual? ¿Cómo conjuntar elementos que se reconocen en virtud de su diferenciación? ¿Cómo coordinar esfuerzos para resolver la paradójal condición de entidades que se definen por su independencia y su atomicidad, pero que al mismo tiempo necesitan vincularse para subsistir y para realizarse?

Tras desplazar a las religiones y desarticular la exigencia sacrificial del feudalismo, la estipulación de la con-vivencia de los individuos pasó a requerir de operaciones complejas, pues si el “yo” –auto-suficiente y libre– es lo dado, el vivir-con-otros sólo puede pensarse como el resultado de una ardua construcción. En sus aspectos ético-políticos, esta problematización se concentró en el modo de darse de las relaciones entre individuos, cuestión que no podía saldarse definiendo al “nosotros” como un simple *agregatum*.

En el contexto donde el “yo” funciona como punto de partida, la constitución de un “nosotros” se presenta como una cuestión a resolver urgentemente, pues el “nosotros” no es un resultado que podría darse o bien no darse; muy por el contrario, su existencia es forzosa, innegable e indefectible. Esta urgencia se expresa al menos en dos planos. En el plano de la discursividad teórico-política, donde se asume la ficción regulativa del estado de naturaleza, se vuelve necesario articular la reunión –social, política y productiva– del “yo” con otros. En el plano de la inmediatez experiencial, se vuelve necesario dar cuenta de la presencia ya no sólo de otros “yo”, sino además de los diferentes “nosotros” en los cuales el individuo se inscribe, con su consentimiento o sin él.

El “nosotros” –así como luego lo será la comunidad– nunca es lo dado y siempre debe constituirse, de manera explicativa pero al mismo tiempo performativa.

Por todas estas condiciones y exigencias, la constitución del “nosotros” se vuelve para la modernidad un problema de gran envergadura.

2. El Humanismo moderno como respuesta al problema de la constitución de un “nosotros”

El humanismo moderno surgió como una respuesta al problema de la constitución de un “nosotros”. A lo largo de este escrito, dicho término designará aquella tendencia que otorga a la facultad humana de la Razón el rol de fundamento de una nueva moral y postula al bienestar de la humanidad como el criterio que debe orientar las acciones de los hombres, desplazando la obligación de cumplir los designios de la divinidad.

La propuesta humanista de incluir en el “nosotros” a aquellos seres particulares que reúnan las características de lo humano y, correspondientemente, excluir a todos aquellos que no lo hagan podría entenderse como una reactualización del par civilizado-bárbaro. Sin embargo, es necesario ponderar los diferentes roles que, tanto en la consideración antigua como en la moderna, juegan ciertas nociones que quedan involucradas en esta problemática, como las de naturaleza, enfermedad, locura, guerra, educación, libertad, política, sociedad, etc.

La afirmación de la capacidad racional como garante de la autonomía humana habilitó la formulación de una ética articulada en torno al par derechos-responsabilidades que sustentó la posibilidad de que cada individuo asumiera su vida como un proyecto a realizar. Así cobró impulso un conjunto de figuras compartidas que permitieron hilvanar las nociones de “sujeto”, “ciudadano” y “persona”, generando una identificación que ofreció al individuo la posibilidad de insertarse en un trasfondo universal sin tener que por ello resignar su condición particular. En este sentido, el humanismo habría funcionado como solución al problema de la con-vivencia, cumpliendo un rol fundamental en la constitución de los nuevos órdenes sociales que comenzaron a gestarse desde el fin de los absolutismos.

Estas propuestas mantuvieron una vigencia relativamente incuestionada hasta las primeras décadas del siglo XX. Pero tras el fin de la Segunda Guerra, el humanismo se convirtió en objeto de

una profusa serie de controversias. Acompañando la crisis del ideal del progreso, las perspectivas anti-humanistas dirigieron sus sospechas hacia el proyecto ilustrado y su optimismo pedagógico, los valores que éste había difundido y los dispositivos sociales por él impulsados. Las figuras impulsadas por el humanismo moderno fueron denunciadas como cristalizaciones esencialistas sustentadas en binarismos violentos.

Estas críticas establecieron la sospecha de que la lista de condiciones que el humanismo adjudica a la totalidad de lo humano no serían más que un recorte realizado para favorecer a un cierto grupo, el cual habría sido en última instancia el responsable de dicha selección. En este sentido, las figuras construidas por el humanismo habrían funcionado como disposición paradigmática: si para el Protágoras de Platón, el hombre era la medida de todas las cosas, para el humanismo moderno el hombre, varón, blanco, católico y europeo sería la medida de todos los hombres. Se trataría de la universalización hipostasiada de una determinada concepción de la humanidad.⁴

El consecuente rechazo de los vectores establecidos por el humanismo moderno reactualiza el problema de la constitución de un “nosotros” y habilita propuestas que aspiran a prescindir de las concepciones vinculadas a lo humano como criterio de colectivización o agrupamiento. Los diversos “posthumanismos” sostienen que las categorías sobre lo humano habrían quedado confinadas en su sobreinterpretación, en tanto ya no remitirían a un referente reconocible en las diversas realidades históricas y sociales de nuestro tiempo. Suscribiendo ese diagnóstico, se abocan a explorar diversas posibilidades de desarrollo de las vidas individuales y colectivas desde nuevos criterios que ya no tengan a lo humano por eje central.⁵

⁴ Bárbara Cassin entiende a la “patología del universal” como una condición inevitable: aunque se presente como impersonal, el universal será siempre e indefectiblemente, el universal *de alguien*; su definición y establecimiento siempre corresponderán al accionar de un sub-grupo concreto, aunque éste pretenda ocultar sus huellas y borrar su firma. Cf. Cassin, Bárbara, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2019, p. 38.

⁵ Cf. Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000; Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006; Cabanchik, Samuel, *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006; y De Carolis, Massimo, *La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica*, trad. N. Zuccalá, Buenos Aires, Quadrata, 2017.

Más allá de la amplia difusión lograda por estas corrientes, el campo de tensiones que se abre en el linde entre los humanismos y los posthumanismos está lejos de ser una cuestión saldada. El descentramiento de los sentidos habituales que constituyeron históricamente un vasto universo cultural implica profundas crisis que se verifican en la expresión de comprensiones provisorias, hipotéticas y débilmente fundamentadas, eventuales restituciones de parámetros forjados en configuraciones epocales anteriores, y potentes disputas en torno a la caracterización de los conceptos involucrados, así como también respecto de sus implicancias ético-políticas y de sus emplazamientos prácticos.

3. La constitución de un “nosotros” en el pensamiento de Michel Foucault: invectivas antihumanistas y apropiaciones de la filosofía kantiana

Para esquematizar el tratamiento del problema de la constitución de un “nosotros” que puede encontrarse en el recorrido intelectual de Michel Foucault es necesario referir tres coordenadas claves: las invectivas dirigidas contra el humanismo moderno, la ponderación de la tradición crítica de la *Aufklärung* y los modos en los que el autor francés aprovecha el pensamiento de Immanuel Kant.

3.1. Invectivas contra el humanismo

Pocos tópicos merecen para Foucault un rechazo tan explícito como el que dedica al humanismo moderno. Mostrar el carácter de construcción histórica que detentan aquellas pautas que el humanismo presenta como universales y atemporales, así como también desactivar las consecuencias epistémicas, éticas y políticas que dichas pautas habilitan, representan para Foucault tareas que el pensamiento crítico debe tomar urgentemente a su cargo.

¿En qué consiste ese humanismo que Foucault impugna, cuáles son sus supuestos y cuáles sus predicados? ¿Cuál es, en definitiva, el rostro de esa tendencia en la que Foucault ve un enemigo a derrotar? Para comprender esto es importante diferenciar los niveles en los que dicho rechazo se articula.

Un primer nivel comprende los aspectos epistémicos vinculados con

el surgimiento de la figura de “el hombre”, maniobra que inaugura la *episteme* moderna. Según Foucault, ninguna de las disposiciones culturales anteriores a las últimas décadas del siglo XVIII –abocadas a dar cuenta de la relación alma-cuerpo, el manejo de las pasiones o los problemas de la percepción– habrían podido pensar los problemas que surgen luego de que el hombre apareciera en el centro de la novedosa superficie que queda delimitada por las ciencias humanas y la analítica de la finitud.

Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una constitución trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una «antropología», entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre.⁶

Las ciencias humanas reúnen el conjunto de discursos que toman por objeto al hombre en lo que éste tiene de empírico, convirtiéndolo en elemento científico, constituyéndolo como aquello que hay que pensar y aquello que hay que conocer. Este gesto estipula la construcción de un inédito dominio del saber que, una vez abandonada la dimensión de la representación clásica, configura nuevos objetos del conocimiento a partir del despliegue de una novedosa red de relaciones. En ese sentido, las ciencias humanas rompen con la herencia tanto de la *interpretación* propia de la *episteme* renacentista como del *análisis* característico de la *episteme* clásica, para ordenar en torno a la figura del hombre los campos disciplinares de la filología, la biología y la economía política.⁷ Articulando el despliegue de los dispositivos de control y utilización de los cuerpos, la anatomía política que había comenzado a crecer a través de la edad clásica produjo “todo un conjunto de técnicas, todo un *corpus* de procedimientos

⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pp. 8-9.

⁷ *Ibid.*, pp. 334-335.

y de saber, de descripciones, de fórmulas y de datos. Y de estos detalles, sin duda, nació el hombre del humanismo moderno”.⁸

En el conjunto de los discursos económico-políticos de la modernidad, el sujeto jurídico se fusiona con el individuo de la disciplina, generando subjetividades acordes a los nuevos requerimientos del capitalismo. Basándose en el señalamiento de esa clase de conjunciones, Foucault afirma que el humanismo moderno es correlativo de las sociedades de normalización: mientras que el disciplinamiento anatomopolítico de los cuerpos genera subjetividades dóciles dispuestas a obedecer los mandatos de la autoridad y a aportar su fuerza de trabajo a los sistemas productivos, el humanismo impulsa la cristalización de figuras ideales que, sin salirse de la intersección entre orden jurídico y disciplina, permiten denunciar la distancia que separa al individuo real –alienado, subyugado e inauténtico– del individuo ideal al que debieran restituirse sus derechos para que pueda volver a ser aquello que nunca fue, un sujeto puro en sus condiciones filosófico-jurídicas:

Y lo que se llama el hombre, en el siglo XIX y en el XX, no es ninguna otra cosa que una especie de imagen remanente de esta oscilación entre el individuo jurídico, que ha sido el discurso con el cual la burguesía ha reivindicado el poder, y el individuo disciplinario, que es el resultado de la tecnología empleada por esta misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas. De esta oscilación entre el individuo jurídico, instrumento ideológico de la reivindicación del poder, y el individuo disciplinario, instrumento real de su ejercicio físico, de esta oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce han nacido esta ilusión y esta realidad que se llama el Hombre.⁹

Por su parte, la analítica de la finitud se configura como una positividad del saber que muestra la condición finita del hombre a partir de la consideración de sus límites: las disposiciones culturales anteriores habían pensado a la finitud en relación con lo infinito; la modernidad, en cambio, piensa lo finito a partir de lo finito. Esta analítica se aboca al estudio de todo aquello que muestra que el hombre no es infinito de un modo análogo al que se estudia la

⁸ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002 [1975], p. 145.

⁹ Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 59-60.

muerte para conocer la vida, el deseo subjetivo para conocer la neutralidad de los procesos económico-mercantiles o la sintaxis de los diferentes lenguajes para conocer las posibilidades que las prácticas discursivas no podrán rebasar.

En este espacio minúsculo e inmenso –abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental– toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente remitir lo trascendental a lo empírico, el Cogito a lo impensado, el retorno al origen; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.¹⁰

En la reconstrucción foucaultiana, el humanismo moderno se impone a sí mismo una exigencia imposible de rebasar, un imperativo que atormenta el pensamiento desde el interior, a saber, formular una ética universalizable basada en las condiciones de un ser que se define a partir de su finitud. La instauración del hombre en el campo del saber, a la vez como sujeto y objeto de conocimiento, implica el deber y la obligación de hacerse cargo del destino propio, de operar como funcionario de la historia. A causa de este imperativo, todo saber es a la vez conocimiento y modificación, reflexión y transformación del modo de ser de aquello que se conoce. En este sentido, el pensamiento moderno no ha podido proponer una moral porque él mismo es la forma y el contenido de una ética.

En este mismo siglo XIX, se esperaba, se soñaba el siguiente gran mito escatológico: hacer como si este conocimiento del hombre fuese tal que a través de él el hombre pueda ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no dominaba, que [el hombre] pueda, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, redescubriese o devenir por primera vez maestro y dueño de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pueda devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia (...). El hombre desaparece al interior de la filosofía, no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una suerte de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX, es Dios encarnado en la humanidad. Hay una suerte de teologización del hombre,

¹⁰ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., pp. 306-307.

redescenso de Dios en la tierra, que ha hecho que el hombre del siglo XIX se haya, de algún modo, teologizado a sí mismo.¹¹

Desde la conjunción entre las ciencias humanas y la analítica de la finitud, todo el saber que se articula en torno a la figura de “el hombre” –y que alimenta las tendencias del humanismo decimonónico que luego entrarán en el siglo XX– busca pensar lo impensado, tomar conciencia, elucidar lo silencioso, reanimar lo inerte.¹² Para ello despliega una metodología ante la cual Foucault también interpondrá sus reparos.

La figura de “el hombre” gestada por la modernidad sustenta una forma de continuidad temporal que habilita el mito de la finalidad y la direccionalidad del progreso acumulativo.¹³ Sobre ella se asientan las bases de una historiografía preocupada por mostrar cómo la verdad se ha abierto camino a través de los siglos eliminando el error. La historiografía humanista busca lo originario, el lugar desde el cual podrían explicarse los acontecimientos, la *arkhé* donde se encuentran los fundamentos primigenios de la realidad que se desenvolverá hacia un *télos* preconfigurado. Esta búsqueda del origen le permite al análisis tradicional concebir al devenir histórico como un despliegue necesario de lo ya contenido en esa instancia primera. Todo suceso que es analizado a la luz del *Ursprung*: se interpreta a partir de la linealidad que se establece desde el origen hacia la finalidad que se supone precontenida en él.¹⁴

La consideración de estas características permite comprender por qué las técnicas de indagación que Foucault despliega resultan relativas no sólo a cuestiones de método, sino que además cumplen una función estratégica. La arqueo-genealogía foucaultiana busca comprender cómo un determinado campo del saber ha desarrollado sus condiciones de aceptabilidad problematizando su conformación epocal. Para ello se adentra en el juego de la procedencia buscando

dar cuenta de la constante dinámica de las líneas de fuerza. Por eso el carácter estático con el que los conceptos se presentan supone un obstáculo a sortear.¹⁵

Foucault busca la manera de desarrollar un pensamiento en movimiento, más plástico y más flexible. No toma como punto de partida lo que deviene para ir en busca de verdades fijas; por el contrario, ejerce la sospecha sobre aquello que se presenta como cristalizado y a partir de eso rastrea los movimientos de las fuerzas que se entrecruzan, pugnan, se sosiegan o se imponen por fuera del alcance de las luces de la escena. De allí que la labor de la arqueo-genealogía quede abierta a la posibilidad del asombro; en tanto que comienza su recorrido sin saber con qué se va a encontrar, el horizonte de resultados de su investigación permanece abierto. Sirviéndose de una imagen espacial, podría decirse que allí donde la historia tradicional de las ideas seguía un recorrido horizontal, más o menos rectilíneo, la arqueo-genealogía, en cambio, instaura una mirada vertical.¹⁶

Esta modalidad de indagación subvierte el presupuesto de la continuidad y pone en cuestión el mito de la finalidad de la historia, conduciendo a resultados cualitativamente diferentes respecto de aquellos que ofrece la historia de las ideas, de las ciencias y de las disciplinas, concepciones historiográficas solidarias con el existencialismo, la fenomenología, la psicología y las diversas tradiciones marxistas que cruzan el siglo XX. Todas ellas son promotoras de la sujeción antropológica contra la que Foucault busca revelarse; todas ellas son deudoras del humanismo moderno, que para Foucault ha sido “en cierto modo la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años. A mi entender, la provocación está en querer ofrecérselo hoy como ejemplo de virtud”.¹⁷

La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita

¹¹ Foucault, Michel, “Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits I 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 663-664. Traducción propia.

¹² Cf. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 319.

¹³ Cf. Veyne, Paul, *Foucault revoluciona la historia*, trad. J. Aguilar, Madrid, Alianza, 1984, pp. 210 y ss.

¹⁴ Cf. Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en Bachelard, Gaston, et. al., *Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.

¹⁵ Cf. Foucault, Michel, *La arqueología del Saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970 [1969], p. 254.

¹⁶ Cf. Dalmau, Iván Gabriel, “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía”, en *Escritos*, Vol. 29, n° 62, 2021, pp. 84-100.

¹⁷ Foucault, Michel, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 99.

constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiendes lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última.¹⁸

Este rechazo en el que Foucault pone tanto énfasis también se juega al interior del ámbito histórico e intelectual que a él le toca vivir, signado justamente por el psicoanálisis y la fenomenología, el marxismo y el existencialismo, corrientes donde se verificaría la impronta de un humanismo que inventa formas de soberanía que encorsetan las acciones de los sujetos –el alma como soberana del cuerpo, la conciencia como soberana de la conducta y el individuo como titular de derechos que quedan supeditados a las exigencias de la producción social–: “salvar contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y el humanismo”.¹⁹

Al adjudicarse la prerrogativa de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, conjura el azar, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de resultados posibles. Por todo esto, el humanismo resulta para Foucault aterrador:

Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, pp. 102-103.

¹⁹ Foucault, Michel, *La arqueología del Saber*, op. cit., p. 21.

²⁰ Foucault, Michel, “Verdad, individuo y poder”, en Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y*

Entonces, la invectiva mayor que Foucault puede dedicarle al humanismo, según él lo entiende, pasa por mostrar su carácter contingente, su condición de creación histórica, su inexistencia en otras configuraciones culturales. Mostrar, en definitiva, que la figura del hombre es “una figura que la demiurgia del saber fabricó con sus manos”,²¹ y que el humanismo que en ella se basa sólo puede ser del orden del espejismo.

Pero la crítica foucaultiana hacia el humanismo no se detiene allí. Foucault sostiene que, en tanto figura clave de una cierta constitución de las relaciones de saber-poder, en tanto punto cero de las coordenadas y en tanto sustrato del conocimiento y, a la vez, territorio a explorar, en definitiva, en tanto invención de la modernidad, “el hombre” desaparecerá:

Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.²²

El anuncio de la inminente “muerte del hombre” que cierra *Les Mots et les choses* es la crítica foucaultiana que parece haber calado más profundo en teorizaciones posteriores. Más que una crítica, se trata de una suerte de predicción, una sentencia que funge casi como una maldición:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.²³

La muerte del hombre es, en definitiva, la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía –en especial, las

otros textos afines, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, p. 150.

²¹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 319.

²² *Ibid.*, p. 319.

²³ *Ibid.*, p. 319.

diferentes formas de la fenomenología– al interior de la superficie delimitada por la analítica de la finitud y las ciencias humanas.

En concordancia con los modos generales de su pensamiento, Foucault se sabe parte del territorio estipulado por la *episteme* moderna; por ello en ningún momento arriesga predicciones sobre lo que pudiera llegar a pasar luego de la desaparición de “el hombre”. Sin embargo, esta desaparición que Foucault preanuncia a fines de los años 60, sumada a otras voces que en el mismo momento proponen reflexiones afines,²⁴ habilitará un nuevo campo de discusión que rápidamente se poblará con debates en torno a las formas que cabría asignarle al horizonte de lo posthumano.

3.2. La impronta de la *Aufklärung*: autonomía, libertad, responsabilidad colectiva y actualidad

Pero, según aclara Foucault, conviene distinguir el humanismo moderno de la *Aufklärung*. En la acepción foucaultiana –para nada exenta de polémica–, la *Aufklärung* supone una actitud crítico-práctica de coraje, abocada a determinar los límites de aquello que nos constituye, así como también a experimentar con las posibilidades de superar dichos límites. Por ello, la *Aufklärung* que Foucault reivindica entra en tensión con el humanismo y su concepción universal del hombre al punto tal que bien podría comprenderse como su reverso.

En tanto proceso de salida de la minoría de edad y principio de exigencia ética que impulsa a los sujetos a constituirse autónomamente, la *Aufklärung* postula la necesidad de vencer la inercia a la que nos acostumbran la pereza y la cobardía, obligando al uso de la propia razón para orientar las acciones en desmedro de cualquier tipo de tutela exterior.

La *Aufklärung* también impulsa un particular ejercicio de la libertad que se desmarca del proyecto humanista, el cual se proponía hacer del hombre el objeto del conocimiento por antonomasia para que éste pudiera convertirse en dueño de su propia existencia. Dicho ejercicio se diferencia de otras puestas en acto de la libertad por no estar anclado en concepciones de lo humano que

²⁴ Cf. Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 147-174.

funcionan interiormente a partir de la soberanía de la conciencia y exteriormente a partir de la lógica del consentimiento, por lo que no puede comprenderse como la redención de una esencia que logra escapar del yugo que la mantenía constreñida. El ejercicio de la libertad que caracteriza la *Aufklärung* aspira a la constitución de nuevas subjetividades, al menos en dos niveles: aquel que se corresponde con las relaciones que se producen entre los sujetos –donde la libertad muestra su carácter político–, y aquel que se corresponde con las relaciones que los sujetos pueden establecer consigo mismos –donde la libertad muestra su carácter ético–.²⁵

La *Aufklärung* tiene que ver, además, con la conformación de un colectivo: un compromiso que se efectúa personalmente pero que se sostiene de manera intersubjetiva, un vínculo con un proceso conjunto que supone pertenencia y responsabilidad:

Por lo tanto, la *Aufklärung* debe considerarse a la vez un proceso en el que los hombres participan colectivamente y un acto de valentía que debe realizarse personalmente. Los hombres son al mismo tiempo elementos y agentes de un mismo proceso. Pueden ser sus actores en la medida en que participen en él; y el proceso se da en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.²⁶

En relación con ese movimiento de conjunto y sus direcciones fundamentales, la *Aufklärung* habilita un ejercicio de reflexión donde la filosofía toma a su cargo la tarea de pensar la actualidad. En tanto interrogación sobre su propia actualidad, sobre el sentido de la pertenencia a un cierto conjunto de circunstancias, la propia filosofía se vuelve lugar de aparición de una actualidad que atraviesa el colectivo del cual ella forma parte y respecto del cual tiene que poder situarse.

La combinación de autonomía, libertad, responsabilidad colectiva y reflexión sobre la actualidad conducen al otro elemento fundamental que Foucault encuentra en la *Aufklärung*, esto es, la creación de un “nosotros mismos”:

²⁵ Cf. Foucault, Michel, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et Ecrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, p. 711; Botticelli, Sebastián, “La filosofía de Arturo Roig como respuesta a la desconfianza foucaultiana en torno a la liberación”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 25, Mendoza, INCIHUSA – CONICET, pp. 1-12.

²⁶ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, en Rabinow, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, 1984, p. 35. Traducción propia.

[De la revisión de los distintos humanismos del siglo XIX] no debemos concluir que todo lo que esté relacionado con el humanismo debe ser rechazado, pero es importante comprender que la temática humanista es, en sí misma, demasiado dócil, demasiado diversa y demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se llama humanismo siempre se ha visto obligado a apoyarse en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, la ciencia o la política. El humanismo sirve para matizar y justificar las concepciones del hombre a las que, después de todo, está obligado a recurrir. Ahora bien, en este sentido, creo que a esta temática, que tantas veces se repite y que depende siempre del humanismo, se le puede oponer el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tiene de sí misma. Desde este punto de vista, me inclino a ver la *Aufklärung* y el humanismo en un estado de tensión más que de identidad.²⁷

¿Cómo puede comprenderse esta noción de “nosotros mismos” en los sentidos que Foucault le otorga desde su crítica al humanismo y desde su particular acepción de la *Aufklärung*? ¿Qué predicados y características pueden adjudicársele? La respuesta a estos interrogantes comienza destacando que las implicancias de este “nosotros mismos” que Foucault vincula con la actitud ilustrada tienen una resonancia que en este recorrido aún no ha sido mencionada pero cuya presencia se aprecia con meridiana claridad: el pensamiento de Immanuel Kant.

3.3. Kant como iniciador de la tradición crítica

Mucho se ha escrito sobre los diferentes modos en los que Foucault aprovecha el pensamiento de Kant. Se trata de un vínculo complejo, tensional, que es necesario asir en su doble carácter de intensificación y desplazamiento. Intensificación en tanto que la propuesta foucaultiana de análisis crítico busca de algún modo consumir el alcance que la perspectiva kantiana abre como gesto de modernidad más allá de los dogmatismos metafísicos. Desplazamiento, pues si la dimensión trascendental en Kant aparece como válida para todo tiempo y lugar, en Foucault, ésta remite a un principio de la crí-

²⁷ *Ibid.*, p. 44. Traducción propia.

tica que impone la necesidad de su historización concreta, sin que ello signifique una renuncia a lo universal, aunque quizás sí implique la necesidad de desarrollar una forma alternativa de pensarlo.²⁸

Atender a la importancia que Kant pudiera tener respecto de la comprensión foucaultiana de la *Aufklärung* así como también del ejercicio de la crítica responde a aquello que Foucault denominó “la lección kantiana”,²⁹ enseñanza cuya aprehensión supone gran complejidad pues apunta a una *praxis* arqueo-genealógica que se funda en la antropología pero que a la vez la desborda, un ejercicio que se despliega en una analítica de las condiciones *a priori* del conocimiento que no configura una ontología del infinito sino más propiamente una crítica de la finitud.³⁰

Para los propósitos del presente artículo, bastará señalar que Foucault ve en Kant una figura que opera en el límite entre el sueño antropológico propio de la *episteme* moderna –el cual, procurando fundar toda explicación en una subjetividad trascendental y originaria, cierra las posibilidades de la crítica a un nuevo sueño dogmático– y el surgimiento de una actitud novedosa que hace de la crítica una forma de compromiso y de apertura para con el presente.

Desde su lectura del texto kantiano sobre la *Aufklärung*, Foucault distingue un plano diagnóstico donde aparece descripta la situación de la minoría de edad, y otro plano prescriptivo donde, enarbolando como consigna o blasón (*Wahlspruch*) la máxima *sapere aude*, Kant establece una imposición que habilita un proceso identificador no esencialista: formarán parte del “nosotros” aquellos que sean capaces de seguir la consigna de atreverse a sa-

²⁸ Sobre la presencia de la filosofía de Kant en los tramos del recorrido intelectual de Foucault que resultan más relevantes para el problema del presente artículo, cf. Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, trad. C. Cuéllar, Buenos Aires, Herramienta, 2005; Han, Beatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, Stanford University Press, Stanford, 2002; Botticelli, Sebastián, “Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad”, en *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 13, n° 1, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, pp. 97-120; y Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 11, 2021, pp. 61-88.

²⁹ Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*, trad. A. Dilon, Villa Ballester, Siglo XXI, 2009, p. 126.

³⁰ Cf. Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, op. cit., pp. 11-26; Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 276-286.

ber; consecuentemente, “los otros” serán aquellos que elijan permanecer en la minoría de edad.

Se verifica en este punto por qué Foucault adjudica al pensamiento kantiano el mérito de haber generado la posibilidad de un sujeto que ya no funciona como una entidad apriorística sino que aparece como el resultado nunca definitivo de una dinámica que, entre otros elementos, incluye las relaciones que éste puede establecer consigo mismo y con las experiencias de la verdad. En este sentido, según destaca Foucault, la *Aufklärung* funciona redistribuyendo las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En ella, la razón en su uso práctico se vuelve condición de posibilidad de la libertad comprendida como la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Pero al mismo tiempo, la presencia de la libertad hace al ejercicio práctico de la razón: la existencia de la razón se mantiene como una posibilidad llevada a cabo por la libertad mientras que la inteligibilidad de la libertad que se manifiesta en la experiencia sólo es pensable a partir de las operaciones de la razón; la razón es el fundamento lógico de la libertad mientras que ésta es el fundamento ontológico de la razón. Razón y libertad coinciden y se copertenecen.³¹ Así queda conformado el círculo virtuoso que rompe con la causalidad del mundo animal/natural (insociable sociabilidad) al tiempo que obliga a un ejercicio de la autonomía que apunta a sobrepujar el carácter cobarde y perezoso de los sujetos. A partir de esa ruptura, la voluntad humana logra entrelazarse con la conjunción entre razón y libertad componiendo el horizonte irrebasable de toda ética.

Además, la *Aufklärung* configura un nuevo sujeto colectivo. En términos de *El conflicto de las facultades*, cabe referir a las simpatías, las aspiraciones y los entusiasmos que se tejen en torno a procesos significativos, como por ejemplo las revoluciones. En torno al ejemplo de la Revolución Francesa, Kant destaca que lo efectivamente importante no es ella misma en tanto acontecimiento, sino

³¹ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. D. M. Granja Castro, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 [1788], p. 4. En una de las últimas entrevistas que concedió, Foucault utiliza una formulación muy similar para referirse a la relación entre ética y libertad. Dicha formulación muestra el paralelismo y al mismo tiempo las diferencias –sutiles, por cierto– que pueden establecerse entre su perspectiva y la de Kant: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”, Foucault, Michel, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et Écrits IV 1980-1988*, op. cit., p. 712. Traducción propia.

la expectativa generada por ella y a partir de ella, su virtualidad permanente que se ve reflejada en la confirmación de un colectivo que no existía antes de que ella tuviera lugar.

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano.³²

Por último, la *Aufklärung* kantiana inaugura una nueva forma de trabajo filosófico que se diferencia de la analítica de la verdad, abocada a establecer las condiciones dentro de las cuales un conocimiento puede considerarse verdadero –línea de trabajo que para Foucault se continúa en la filosofía analítica anglosajona–. Se trata de otro tipo de reflexión que se aboca a interrogar las condiciones del campo actual de experiencias que “nosotros” podemos llegar a tener: una ontología de la actualidad o, más propiamente, una “ontología de nosotros mismos”.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.³³

Entonces, la actitud que Foucault recupera de Kant pasa por la interrogación sobre las condiciones de la actualidad, por las características del “ahora” desde las que nos pensamos a nosotros mismos en relación con nuestro mundo. Esta interrogación conduce al

³² Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, trad. E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2004 [1798], pp. 116-117. Cf. Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991.

³³ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 39.

registro de procesos de los cuales los individuos forman parte en tanto elementos pero también en tanto actores: pertenencia no ya a una esencia, una doctrina o una tradición, sino a una temporalidad en común.

La práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearse, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto «nosotros», un «nosotros» que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese «nosotros» debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese «nosotros».³⁴

Abrevando en este trasfondo kantiano, Foucault establece la importancia de ejercitar una “ontología del nosotros mismos” que, entre otras cosas, ponga en disputa los modos de identificación que la tradición humanista había pretendido presentar como únicos e irrebables.

3.4. Ontología de un “nosotros actual”

Esta “ontología de nosotros mismos” en dirección de la cual Foucault aprovecha el pensamiento de Kant supone un trasfondo que se contrapone a las meras particularidades para permitir la filiación de un “nosotros” que tendrá por rasgos definitorios un cierto ejercicio de la autonomía y de la libertad, una cierta responsabilidad colectiva y una reflexión comprometida sobre la actualidad, elementos que no pueden darse ni ejecutarse desde el aislamiento del “yo” centrado en su mera individualidad.³⁵

³⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁵ Esto ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los derechos. En efecto, mientras que el universalismo humanista entiende a la postulación de los derechos dentro del marco de un funcionamiento legal que debe tener por objetivo garantizar la imparcialidad y proteger las libertades individuales, el universalismo kantiano que retoma Foucault afirma la existencia de derechos en clave de un ejercicio a partir del cual los sujetos pueden no sólo resistir al poder sino además llegar a desmarcarse de él, a subvertirlo.

La *Aufklärung* no es, pues, meramente el proceso por el cual los individuos verían garantizada su libertad personal del pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando los usos universales, libres y públicos de la razón se superponen unos a otros.³⁶

Este “nosotros mismos” responde a una ontología histórica donde se entrelazan ser e historia –la historia arqueo-genealógica de las prácticas que nos constituyen, no la historia monumental que se apoya en un punto fuera del tiempo–; una forma de autocomprensión que no tendrá por referencia –huelga decirlo– las figuras de “el hombre” y de la humanidad gestadas por el humanismo moderno. Antes bien, su afirmación mantendrá en apertura la posibilidad de atender a agrupamientos que queden más allá del *agregatum* de individualidades, aún luego de la impugnación a toda apelación esencialista.³⁷

Esta ontología no-sustancialista procurará reintroducir el pensamiento trascendental al interior de la historia, buscando ya no las condiciones de posibilidad de la experiencia sino el entramado de las prácticas de subjetivación que han operado en la constitución de nuestro ser, lo que implicará en el mismo movimiento un trabajo de “nosotros mismos” sobre “nosotros mismos” en tanto sujetos libres.³⁸

Esta ontología del nosotros mismos se diferencia radicalmente de cualquier analítica de la verdad, pues lo que está en juego ya no es el establecimiento de límites sino la experimentación con la posibilidad de rebasarlos. El objeto de reflexión que ella problematiza se opone al “nosotros” humanista –transhistórico y universalista–, pues se trata de un “nosotros” que se susten-

Desde esta perspectiva puede apreciarse que el humanismo –comprendido al modo foucaultiano–, despliega un planteo que resulta insuficiente en lo que respecta a la articulación de acciones efectivas, pues la condición infinita que el poder detenta excede cualquier conjunto de reglas que puedan estipularse para intentar limitarlo y cualquier agrupamiento de principios que busquen controlar su funcionamiento. Cf. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, trad. A. Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 206-207; Raffin, Marcelo, “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n° 29, 2018, pp. 29-59.

³⁶ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, *op. cit.*, p. 37. Traducción propia.

³⁷ Cf. Díaz Marsá, Marco, *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.

³⁸ Cf. Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, *op. cit.*

ta en su pertenencia singular a un horizonte histórico que se constituye en torno a los modos de darse de las relaciones de saber-poder, así como también a ciertos acontecimientos puntuales, los cuales importan y significan menos por sí mismos que por el modo en el que se hacen públicos. En ese sentido, el “nosotros” sobre el que Foucault llama nuestra atención es primordialmente *actual*, donde lo actual remite al horizonte de simpatías y antipatías, entusiasmos y desencantos, expectativas y desilusiones de las que los sujetos participan de manera libre, autónoma y, por supuesto, colectiva.

Tomando en cuenta ciertas referencias de *Les mots et les choses*, vale ejemplificar la modalidad de este “nosotros” señalando que, en su vinculación con la convivencia entre la disciplinarización de las ciencias humanas y los signos de agotamiento de la *episteme* moderna, existe un “nosotros” definido en base a la incapacidad epocal y colectiva de restituir a la literatura su carácter acontecimental. Tomando en cuenta las reconstrucciones desplegadas en *Surveiller et punir*, puede mentarse un “nosotros” conformado por los sujetos producidos por las dinámicas de saber-poder características de las sociedades de normalización.

Pero la constitución de un “nosotros” epocal no se define únicamente por negatividades. También aparece como ejemplo el “nosotros” que surge de la colectivización de “una simpatía rayana en el entusiasmo”,³⁹ como tematiza Kant en torno al ejemplo de la Revolución Francesa en tanto acontecimiento conmemorativo, demostrativo y pronóstico, o el propio Foucault en torno a la Revolución Iraní en tanto acontecimiento donde los sujetos reclaman ser gobernados de otra manera.⁴⁰

De allí que la ontología histórica de nosotros mismos remita a un uso libre y público de la razón, es decir, a un uso universal que se da en el espacio de la problematización filosófica entendida como elemento de colectivización e incluso de irrupción de ciertos acontecimientos enunciativos que pueden transformar las condiciones de la experiencia. Esta razón universal produce sentidos públicos antes que privados e intersubjetivos antes que subjetivos

para dar lugar a una problematización en la que el “nosotros” se hace y deshace en un ejercicio de la crítica que será siempre *actual*.

Es necesario trabajar los problemas que experiencias como estas [la locura, la alienación, los desórdenes de conducta] plantean a la política. Pero aún es necesario determinar qué significa “plantear un problema” para la política. R. Rorty señala que, en estos análisis, no apelo a ningún “nosotros”, a ninguno de esos “nosotros” cuyos consensos, valores, tradicionalidad forman el marco de un pensamiento y definen las condiciones en las que podemos validarlo. Pero el problema pasa justamente por saber si efectivamente es dentro de un “nosotros” que conviene colocarse para hacer valer los principios que reconoce y los valores que acepta; o si no es necesario, elaborando la pregunta, posibilitar la futura formación de un “nosotros”. Es que el “nosotros” no me parece que deba ser anterior a la pregunta; sólo puede ser el resultado –y el resultado necesariamente provisional– de la cuestión tal como se plantea en los nuevos términos en que se formula.⁴¹

El “nosotros actual” foucaultiano es, en definitiva, el “nosotros” de una ontología que se articula como crítica y se decide como problematización.

4. Consideraciones finales: las posibilidades de un “nosotros actual”

Los elementos del pensamiento foucaultiano recuperados en los apartados anteriores permiten señalar al “nosotros actual” como una respuesta a la necesidad de configurar un “nosotros” que no abrevie en las aguas del humanismo moderno. En efecto, ese “nosotros actual” no está compuesto por sujetos en tanto que humanos, condición cuyo establecimiento –entre los siglos XVII y XVIII– estuvo a cargo de la antropología, y que luego entre los siglos XIX y XX se convirtió en prerrogativa de la biología. El “nosotros actual” está compuesto por sujetos en tanto que sujetos (sujetos *a*, sujetos *con*). El gesto que configura al “nosotros” a partir de las condiciones de la actualidad corre al “yo” del punto inicial de las coordenadas, pues esa actualidad es siempre “nuestra” antes que “mía”.

³⁹ Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, op. cit., p. 117.

⁴⁰ Cf. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, op. cit.

⁴¹ Foucault, Michel, “Polémique, politique et problématisations”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits IV 1980-1988*, op. cit., p. 594. Traducción propia.

Este “nosotros actual” que se desprende de la propuesta foucaultiana no permite establecer distinciones con el mismo grado de precisión que habilitan las taxonomías tradicionales, como por ejemplo aquella que estipula recíprocos vínculos identitarios entre lo humano y lo no-humano. El criterio foucaultiano es más lábil, más frágil y ciertamente mucho más disputable. Sin embargo, si se lee desde la estela kantiana que Foucault recupera, puede encontrarse en él algo que sigue siendo del orden de lo universal.

Este sentido de lo universal no se corresponde con el universalismo del humanismo moderno, el cual, impostando imparcialidad, se operativiza negando las diferencias y componiendo una totalidad desde la paradójica base de la exclusión, aspirando a convertirse en válido para todos y también para cada uno: sin excepciones. Por el contrario, se trata de un universal que es inmanente antes que trascendental, que es estratégico antes que antropológico; o quizás, para utilizar una terminología más propiamente foucaultiana, debería hablarse de un universal anti-estratégico.⁴²

Este universal asume la condición indefectiblemente dinámica de las relaciones de poder para mantener en apertura las dimensiones de la ética y de la política. Por ello, su afirmación nunca alcanza a darse por definitiva. Este universal habrá de ser puesto a prueba acontecimentalmente, es decir, según los términos que el propio tiempo alcance a sostener como aceptables. Así, lo universal también puede ser desplazado y vinculado a la contundencia de su impronta, a los modos indeterminados de un franqueamiento que debe sobrepasar los términos dados para redundar en la constitución de una problematización indefectiblemente colectiva.

⁴² “Si se me pregunta cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: «qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos», pues, entonces, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del Sha, del Ayatolá; mi moral teórica es inversa. Es «antiestratégica»: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente. Después de todo, ése es mi trabajo: no soy ni el primero ni el único en hacerlo. Pero yo lo he escogido”. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, *op. cit.* pp. 206-207. Cf. Botticelli, Sebastián, “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, N° 6, 2019, pp. 81-107.

Llegados a este punto, resta dejar planteadas algunas cuestiones comparativas entre el “nosotros actual” que se desprende de las reflexiones foucaultianas y otras líneas de pensamiento que también proponen configurar un “nosotros” sin abreviar en el humanismo. Pero antes de eso, conviene explicitar dos precauciones a considerar en eventuales profundizaciones de la presente indagación.

Primera precaución: Foucault dirige sus invectivas contra una acepción particular del humanismo; ciertamente, no es la única. Resultará significativo ponderar los resultados de la eventual intersección entre las acusaciones foucaultianas y otras caracterizaciones del humanismo que, haciendo eje en la excepcionalidad de lo humano, extienden sus raíces hasta los pensadores de la Antigüedad Clásica. En esa misma clave, será importante revisar con mayor profundidad, de manera crítica y –por qué no– también polémica, el aprovechamiento que Foucault hace del pensamiento kantiano, el cual le permite no sólo excluir a Kant del humanismo moderno –interpretación cuanto menos anti-intuitiva–, sino además aprovecharse de esa filosofía para componer una oposición frente a la impronta humanista.

Segunda precaución: la actualización de las reflexiones en torno al problema de los vínculos entre el “yo” y el “nosotros” deberá considerar las profundas transformaciones que han sufrido las nociones de cuño cartesiano referidas a la individualidad a causa de los giros epistémicos registrados desde comienzos del siglo XX, listado que comprende desde el inconsciente del psicoanálisis hasta el *dividuum* del Big Data. Como algunos avizoran, aquél “yo” cogitante capaz de darse a sí mismo su propia certeza bien podría considerarse muerto. Pero no estará de más, recuperando el *dictum* nietzscheano referido a lo ocurrido tras la muerte de Dios, suponer que, aún después de muerto, aquel individuo seguirá proyectando sus sombras. Aunque el “yo” de la modernidad pueda llegar a considerarse una noción superada, el problema de la constitución de un “nosotros” persiste.

Ahora bien, para finalizar, cabe señalar el carácter de renovada urgencia que este problema adquiere dentro de nuestro horizonte epocal teñido de colores posthumanistas, horizonte marcado por ciertas voces que, denunciando la violencia que resulta intrínseca a los modos de universalización modernos, proponen una suerte de abandono superador del humanismo sin terminar de calibrar los peligros que dicho abandono supone. Sin negar la entidad que esas propuestas han sabido ganarse en base a desarrollos teóricos, ela-

boración de códigos y leyes, y despliegue de intervenciones políticas, desde el modelo del “nosotros actual” perfilado en este escrito valdrá interrogar a las perspectivas posthumanistas en torno a los modos alternativos de llenar los espacios que se generarían tras la eventual superación de nociones como la reciprocidad, el reconocimiento o la “simpatía rayana en el entusiasmo” que surge en torno a ciertos acontecimientos históricos.

El “nosotros actual” no carece de cláusulas de exclusión ni se propone como objetivo superar toda forma de violencia. Tampoco niega la necesidad de desarrollar lógicas de tratamiento de lo diverso. Antes bien, asume todas esas condiciones en lugar de disimularlas con peligrosos corrimientos hacia formas de indistinción fraguadas en nombre de una inclusión que, al pretender absolutizarse, termina devorándose a sí misma. En ese sentido, el “nosotros actual” aspira a desmarcarse del humanismo sin que eso implique suscribir los predicados que ocupan un lugar central en varias de las corrientes posthumanistas más difundidas.

Recuperando el epígrafe de Borges que da inicio a este artículo, es posible que tras la muerte de “el hombre”, nuestro hilo de Ariadna y también nuestro laberinto –texto y contexto– se hayan perdido, y que consecuentemente ahora nos rodee el caos de la pura contingencia. Allí lo que se cierne como una amenaza aún mayor que la reproducción de la violencia es el peligro de la disgregación. Por eso “nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo”. Imaginarlos allí donde se sabe que no los hay, e incluso se sospecha que quizás sean imposibles. Pero ni aun su eventual condición de imposibles quita su carácter de necesarios: cualquier dirección será mejor que la errancia (aunque ciertamente no cualquier dirección valdrá lo mismo). Quizás nuestro nuevo laberinto nos presente un hilo de Ariadna que nos permita recorrerlo en un sentido contrario al que la modernidad nos ha habituado, comenzando por comprender el “nosotros” para llegar a explicar el “yo”.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Balibar, Étienne, *Universales. Feminismo, traducción, deconstrucción*, trad. J. Lezra, I. Trujillo y F. Gómez, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2021.
- Benasayag, Miguel, *El mito del individuo*, Buenos Aires, Topía, 2013.
- Botticelli, Sebastián, “Cuando el humanismo es puesto en cuestión: lo universal, lo particular y lo singular”, en Cabanchik, Samuel y Botticelli, Sebastián (comps.), *Humanismo y Posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*, Buenos Aires, Teseo, 2021, pp. 107-128.
- , “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 6, junio 2019, pp. 81-107.
- , “Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad”, en *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 13, n° 1, 2014, pp. 97-120.
- , “La filosofía de Arturo Roig como respuesta a la desconfianza foucaultiana en torno a la liberación”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 25, 2022, pp. 1-12.
- Cabanchik, Samuel, *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006.
- Cassin, Bárbara, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2019.
- Dalmau, Iván Gabriel. “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía” en *Escritos*, Vol. 29, n° 62, 2021, pp. 84-100.
- De Carolis, Massimo, *La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica*, trad. N. Zuccalá, Buenos Aires, Quadrata, 2017.
- Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 147-174.
- Díaz Marsá, Marco, *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016.

- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Faubion, James. *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Nueva York, The New Press, 1997.
- Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, trad. C. Cuéllar, Buenos Aires, Herramienta, 2005.
- Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, en Foucault, Michel, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, trad. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, 206-207.
- , “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 81-104.
- , “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 708-729.
- , “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, en Bachelard, Gaston, *et. al., Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.
- , “Polémique, politique et problématisations”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 591-598.
- , “Verdad, individuo y poder”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 141-150.
- , “What is Enlightenment?”, en Rabinow, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *La arqueología del Saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970 [1969].
- , *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*, trad. A. Dillon, Villa Ballester, Siglo XXI, 2009.
- , *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002 [1975].
- , “¿Ha muerto el hombre?” en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 185-192.
- , “Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits I 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 663-664.
- , *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- Han, Beatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Heler, Mario, *Individuos. Persistencias de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. D. M. Granja Castro, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 [1788].
- , *El conflicto de las facultades*, trad. E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2004 [1798].
- Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991.
- Raffin, Marcelo, “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, nº 29, 2018, pp. 29-59.
- Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, pp. 61-88.
- Simmel, Georg, *La ley individual y otros escritos*, trad. A. Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003 [1909-1918].
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000.
- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1971.
- Veyne, Paul, *Foucault revoluciona la historia*, trad. J. Aguilar, Madrid, Alianza, 1984.



Althusser y Spinoza.

Notas para el estudio
de una pasión teórica

Althusser and Spinoza.

Notes for the Study of a
Theoretical Passion

ESTEBAN DOMINGUEZ

esteban.dominguez@live.com.ar

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

Recibido el 8 de abril de 2021 – Aceptado el 17 de Julio de 2023

Esteban Domínguez es Licenciado (2014) y Profesor (2020) en Ciencia Política (UNR, Argentina), Magister en Filosofía (2021, UNQ) y doctor en Ciencia Política (2022, UNR). Es becario posdoctoral del CONICET (2022-2025) y se desempeña como docente en las asignaturas Teoría Política II (Fcpolit, UNR) y Teoría sociológica (Fhya, UNR). Este artículo constituye un resumen de las líneas generales que ordenaron la investigación sobre los orígenes del spinozismo de Althusser desarrolladas en su tesis de maestría (*cf.* Domínguez, Esteban, “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser”, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Quilmes, 2021). Este trabajo fue posible gracias a una estancia de investigación en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC) en el año 2019 en el marco del *Programme Odyssée – Association des Centres culturels de rencontre* (ACCR), con el apoyo del *Ministère de la culture et de la communication* de Francia.

RESUMEN: En este artículo propongo un conjunto de indicaciones propedéuticas para el desarrollo de una investigación acerca de los orígenes del spinozismo de Louis Althusser. En primer lugar, presentaré en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. En segundo lugar, propondré considerar su spinozismo como una pasión teórica. En tercer lugar, propondré una perspectiva genealógica para el estudio del surgimiento de esa pasión. Como corolario de esta perspectiva, y para concluir, sugeriré que el spinozismo de Althusser debe ser reconocido como un suplemento que, a la par de sus funciones de adición o de sustitución, produce una complicación de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Spinozismo – Pasión teórica – Genealogía – Suplemento

ABSTRACT: In this article I propose a set of propaedeutic indications for the development of a research on the origins of Louis Althusser's Spinozism. Firstly, I will present how Althusser's Spinozism is recognized. Secondly, I will propose to consider his Spinozism as a theoretical passion. Thirdly, I will propose a genealogical perspective for the study of the emergence of this passion. As a corollary of this perspective, and in conclusion, I will suggest that Althusser's Spinozism should be recognized as a supplement which, as well as its functions of addition or substitution, produces a complication of his thought.

KEY WORDS: Spinozism – Theoretical Passion – Genealogy – Supplement

“¿Cómo puede alguien convertirse en pensador si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones [...]?”

FRIEDRICH NIETZSCHE, *El caminante y su sombra*.¹

A la hora de dar cuenta de la presencia de Baruch Spinoza en la obra de Louis Althusser es posible realizar tres señalamientos preliminares y sucesivos.

El primer señalamiento es atmosférico. Frecuentemente se ha definido a la filosofía francesa de la segunda posguerra indicando el pasaje de la generación de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger) a la generación que buscará apoyo en los llamados maestros de la

sospecha (Nietzsche, Freud y Marx).² Spinoza, por su parte, resultó fundamental para algunos de quienes se inscribieron en el pasaje de un contexto filosófico a otro. Particularmente, en la década de 1960 se produjo un renacimiento del interés por su obra que estuvo ligado desde entonces al nombre de Althusser. Más en general, es posible afirmar que desde la década de 1960 Spinoza comienza a aparecer como el camino curvo trazado frente al obstáculo que Hegel representó para toda una generación. Se trata de la recurrencia al autor de la *Ética* en tiempos de un “antihegelianismo generalizado” que configuraba, al decir de Gilles Deleuze, “la atmósfera de nuestro tiempo”.³

El segundo señalamiento es textual. Cualquiera que pretenda dar cuenta del spinozismo de Althusser debe partir del hecho de que la importancia que él atribuyó al filósofo holandés como el antepasado directo de Marx no se vio plasmada en ningún trabajo sistemático sobre su figura. Mientras se cuenta con escritos de su autoría relativamente documentados sobre Rousseau, Montesquieu o Maquiavelo, no se encuentra ninguna pretensión similar respecto a Spinoza. Encontramos, más bien, menciones irregulares, a veces insistentes y otras veces esbozadas al pasar. La constatación de la existencia de una relación profunda con Spinoza lleva a reconocer, sin embargo, un enigma. Por lo demás, el problema resultante es conocido y ciertamente althusseriano: se lo sabe presente mediante su ausencia, mientras que el tiempo de sus apariciones no resulta asible bajo un esquema temporal simple, ni tampoco mediante el anclaje que una evocación otorga.

El tercer señalamiento es temático. Si bien Althusser caracterizó de *herético* su spinozismo, son inmediatamente reconocibles los puntos en los que éste se juega. Fue él mismo quien, a contrapelo de sus menciones esporádicas, se ocupó de explicitarlos en *Éléments d'autocritique*. Primero, una indagación sobre aquello que aproxima y distancia a Spinoza de Hegel y de Marx. Segundo, el proceso de producción de conocimientos en ruptura con las concepciones jurídicas que buscan la garantía del conocimiento. Tercero, el problema de la causalidad, bajo el modelo spinozista de la acción de la sustan-

¹ Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra*, en *Nietzsche t. I*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, § 324, p. 295.

² Cf. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.

³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 15.

cia en los modos, en contraposición a los modelos de la causalidad transitiva y expresiva. Cuarto, el reconocimiento de la materialidad de la ideología. Y quinto, la denuncia del prejuicio finalista y la consecuente ruptura con toda perspectiva teleológica en la historia, junto con la crítica de la categoría de sujeto libre.

Producto de estos tres señalamientos puede decirse que conocemos, al menos en sus trazos generales, en qué consistió o en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. Pero si bien la presencia de Spinoza en la obra de Althusser ha sido frecuentemente señalada y profundamente estudiada, el significado de su spinozismo permanece abierto. En este trabajo quisiera proponer un conjunto de indicaciones propedéuticas para el desarrollo de una investigación acerca de los orígenes del spinozismo de Althusser, previniendo errores a los que una lectura inmediata puede verse tentada y anticipando aquello que se gana con un estudio como este para la comprensión del trayecto teórico de Althusser.

En primer lugar, presentaré de manera sucinta en qué se reconoce el spinozismo de Althusser y señalaré la necesidad de un estudio que ponga el foco en su proceso de formación evitando así el recurso a cierto spinozismo finalmente alcanzado. En segundo lugar, propondré considerar a su spinozismo como una *pasión teórica* y extraeré de allí las claves que posibilitan la intelección del proceso de formación de su pensamiento. En tercer lugar, propondré una *perspectiva genealógica* para el estudio del surgimiento de la pasión spinozista que permita rastrear el acontecimiento en el que se expresan, a la vez, su paulatina configuración y su súbita emergencia. Como corolario de esta perspectiva genealógica, y para concluir, sugeriré que el spinozismo de Althusser debe ser reconocido como un *suplemento* que, a la par de una pretensión originaria de adición o de sustitución, produce una complicación de su pensamiento.

¿En qué se reconoce el spinozismo de Althusser?

La integración de Spinoza al proyecto filosófico de Althusser fue temprana y tardía a la vez. Temprana, si se considera que la primera referencia explícita como un antepasado filosófico de Marx se encuentra en 1961 en el segundo artículo de la serie que será reunida unos años después en *Pour Marx*. Tardía, si se reconoce que en

realidad quien firma ese texto es un respetado profesor de la *École Normale Supérieure*, no precisamente joven a sus 41 años, y que buena parte de su proyecto teórico ya había sido, si no enunciado, sí al menos esbozado en sus lineamientos generales.⁴

El spinozismo de Althusser puede ser reconocido según las coordenadas por él trazadas en tres momentos que dibujan el espacio temporal en el que se desarrolla la integración del filósofo holandés en su proyecto teórico. Primero, a partir de su señalamiento como antecedente directo de Marx, identificable en términos textuales entre *Sur le jeune Marx* de 1961 y la publicación de *Lire le capital* en 1965, donde esta referencia será retomada y relanzada de manera programática.⁵ Luego, a partir del balance retrospectivo realizado una década después en *Éléments d'autocritique* en el que, en el marco de una revisión de sus posiciones teóricas, Althusser confiesa su culpabilidad por ser spinozista y explica los motivos y los efectos de esa inscripción intelectual.⁶ Finalmente, un tercer momento es la retrospectión de la retrospectión, desde finales de los años setenta hasta mediados de los años ochenta, el Althusser del materialismo del encuentro en el que, como se sabe, Spinoza ocupa junto a Maquiavelo un lugar significativo.⁷

En definitiva, atravesando estos tres momentos es posible reconocer con la ayuda de Juan Domingo Sánchez Estop —en el que quizás sea uno de los intentos más ambiciosos de indagación sobre este problema— que Althusser recurre a tesis spinozistas para apoyar

⁴ Sobre los años de formación teórica de Althusser anteriores a la década de 1960 cf. Benítez Martín, Pedro, *La formación de un francotirador solitario*, Zaragoza, Pressas universitarias de Zaragoza, 2007.

⁵ En *Pour Marx*: “Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza.” Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)”, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 63-64. En *Lire le capital*: “La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx.” Althusser, Louis, “El objeto de El capital”, en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, p. 113.

⁶ “Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué: ¿Por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular malentendido [...] Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: hemos sido spinozistas.” Althusser, Louis, “Elementos de autocritica”, en *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2008, p. 169. Volveré sobre esto más extensamente en el siguiente apartado.

⁷ Althusser, Louis, “L’unique tradition matérialiste”, *Lignes*, Editions Hazan, n° 18, 1993

los grandes temas de su filosofía: la crítica del sujeto, el problema de la dialéctica materialista, su teoría de la lectura, las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural, la relación entre pensamiento y coyuntura y, finalmente, la formulación del materialismo aleatorio. De este modo, y aquí no puedo más que acordar, concluye el autor: “el spinozismo actúa en la obra althusseriana como una auténtica corriente subterránea que unifica problemáticas que, de otro modo, parecerían completamente extranjeras unas a las otras.”⁸

Pero antes de estos tres momentos en los que se desarrolla la integración de Spinoza a su filosofía, es posible identificar un período que configura cierta *prehistoria* en la que se reconoce la ausencia casi total de referencias a Spinoza en los años de formación teórica de Althusser. Esta ausencia de menciones explica en parte por qué, en general, los estudios sobre el spinozismo de Althusser han iniciado sus investigaciones desde el momento en el que Spinoza es señalado por Althusser como antecedente directo de Marx.⁹ Sin embargo, tal como creo, un estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser que ponga el foco en el trayecto que va de la ausencia de menciones, a sus alusiones críticas hasta finalmente la integración de su filosofía, resulta sumamente iluminador del significado, por definición abierto, de su spinozismo. Es en su carácter propedéutico para aquella tarea que el presente artículo encuentra su lugar, siendo mi objetivo a continuación compartir diversas indicaciones tendientes a repensar el significado del spinozismo de Althusser por medio de una indagación sobre el problema de sus orígenes.

Ocurre que para que una investigación como esa tenga sentido, es necesario rechazar todo recurso al *fin* —es decir, al spinozismo

⁸ Sánchez Estop, Juan Domingo, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’œuvre de Louis Althusser”, Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, 2020, p. 11.

⁹ Knox Peden ha realizado una periodización de su spinozismo identificando tres momentos desde la década de 1960 hasta la de 1980: el primer período 1960-1965 dominado por una problemática epistemológica; el segundo hasta comienzos de la década de 1970 en el que Althusser complementa esta perspectiva epistemológica con una ontología histórica; y el tercero, desde la década de 1970, en el que mediante su autocritica impulsa una redefinición de la práctica de la filosofía. Como es evidente, en esta periodización queda excluido aquello que aquí llamo los *orígenes* o el *proceso de formación* de su spinozismo. Cf. Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2014. Recientemente, Jean Matthys ha propuesto un estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser remontándose a sus años de formación teórica, cf. Matthys, Jean, “Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d’une éthico-politique de la théorie”, Tesis doctoral, UCLouvain, 2021.

de Althusser finalmente alcanzado— para explicar su origen. Del mismo modo, es necesario rechazar el recurso al *origen*, como si el spinozismo hubiera estado siempre allí. No se trata de hacer pie ni en el origen ni en el final, sino de hacerlo a tuestas, en el recorrido. En “*Sur le jeune Marx*” es posible encontrar algunas indicaciones para esta tarea. Allí, Althusser insistía en que debe combatirse una “pseudohistoria de la filosofía en «futuro anterior» de tipo hegeliano”¹⁰ que coloca en el Fin la explicación del proceso. Detrás de ella existe un supuesto teleológico que “instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten” para medirlas a continuación “según su norma como su verdad”. Este modo de narrar la historia de la filosofía sabe siempre de antemano a dónde se dirige esta historia: es “el tribunal del Fin” —poco importa si ese fin se coloca cronológicamente al final o en su origen— quien ejecuta esta historia en futuro anterior.¹¹

En el estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser es posible enfrentarse a un problema análogo puesto que se está expuesto a la tentación de leer su obra a partir de cierto spinozismo como posición conquistada. Hoy es sabido que Althusser finalmente abrazó la filosofía de Spinoza. Y si bien aún permanece abierto el significado de ese abrazo, es conocido su impacto en el pensamiento de Althusser, de sus discípulos y en cierta atmósfera en la que esos pensamientos habitaron. Pero aquí quisiera proponer que para continuar reflexionando sobre su spinozismo es necesario rechazar la posibilidad de que en la reconocida culpabilidad por ser spinozistas (*nous avons été coupables... nous avons été spinozistes*) pueda darse con una teoría finalmente encontrada. Por el contrario, algo perdura en el estado práctico en que cierto spinozismo encontró su lugar. Así como Althusser lo hizo con Marx, es necesario emprender una historia de su producción teórica, reconociendo que su “verdad” no se encuentra “ni en su principio (fuente) ni en su término (fin). Está en los hechos mismos”:

sabemos que el joven Marx llegará a ser Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperaremos anticipadamente al fin de la carrera para echar sobre él el manto del reposo, porque

¹⁰ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.*, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

al fin todo terminó y él llegó. Rousseau decía: con los niños y los adolescentes, todo el arte de la educación consiste en saber *perder el tiempo*. El arte de la crítica histórica consiste también en saber perder suficientemente el tiempo como para que los jóvenes autores lleguen a ser grandes. Este tiempo perdido no es sino el tiempo que le damos para vivir.¹²

De ahí que al momento de concluir con ese argumento Althusser realizara una alusión spinozista —solapada y algo extranjera a su propio discurso— acerca de esa alegría que experimenta quien conoce la génesis de la necesidad mediante el estudio de las cosas singulares. Cierta *amor intellectualis Dei* experimentado al repetir junto al filósofo estudiado la historia de su pensamiento, concebida ella no como los restos de una historia superada, sino como los trazos esbozados en el presente y proyectados en un porvenir teórico, hasta entonces, insospechado. En fin, se trata de la *génesis de una necesidad* que, al conocerla, la sabemos alegremente terminada e interminable:

Es la necesidad de su vida lo que nosotros medimos mediante la comprensión de sus encrucijadas, de sus retrocesos y de sus mutaciones. En este sentido, no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida que empieza a nacer.¹³

Una pasión fuerte y comprometedora

Son conocidas las palabras de Althusser en *Éléments d'autocritique*: “Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y com-

¹² *Ibid.*, p. 57.

¹³ *Ibidem*. Estas palabras adquieren quizás todo su sentido al ser leídas con estas otras: “¿Por qué esta extrema libertad, por no decir ligereza en una materia tan grave? Justamente porque la materia no es grave, ni triste, sino en sentido spinozista: alegre. Constituye por parte del autor el objeto de una pasión alegre. Debe entenderse que para Spinoza la alegría no es la simple titilación, ni la simple broma «que sólo pone en juego palabras», sino una pasión seria. Como lo dijo el señor Bergson en una frase definitiva: «La alegría es señal de que nuestro destino fue alcanzado en un punto». Con la diferencia de que Spinoza no es ni puntualista ni puntillista, y que considera que la noción de destino es religiosa, el buen señor Bergson tenía mucha razón”. Althusser, Louis, “Sobre la transferencia y la contratransferencia”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, trad. E. Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, p. 153.

prometedora: *hemos sido spinozistas*.”¹⁴ ¿Qué sucede si tomamos en serio el sentido de esta calificación del spinozismo como una *pasión*? Fue él mismo quien, en otra formulación retrospectiva, sugirió que las relaciones teóricas debían ser consideradas bajo el signo de la afectividad:

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones [...]. Me interesa la *insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori, y poco importa su orden de aparición porque la mayor parte del tiempo es un afecto ulterior el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo*. No habría dejado nunca de meditar esta expresión de Freud: “un *afecto está siempre en el pasado*”.¹⁵

A continuación quisiera recuperar los elementos principales de la teoría de los afectos en Spinoza que permitirían tratar la presencia y los efectos de un filósofo del siglo XVII como un afecto; o, más exactamente, como una *pasión teórica*.

Tal como es sabido, un afecto para Spinoza es una afección del cuerpo y la idea de esa afección por la cual “aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo.”¹⁶ Por su parte, Spinoza llama pasiones a los afectos de los que somos *causa inadecuada o parcial*, esto es, aquella causa “cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”; diferenciándolas de las *acciones*, es decir, de las afecciones de las que somos *causa adecuada*, aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma.¹⁷ Además, hacia el final de esa tercera parte se incorpora una “definición general de los afectos” que puede ser considerada como la definición consolidada de las pasiones:

¹⁴ Althusser, Louis, “Elementos de autocritica”, *op. cit.*, p. 169.

¹⁵ Althusser, Louis, “L’unique tradition matérialiste”, *Lignes*, Editions Hazan, n° 18, 1993, p. 90. Itálicas añadidas. Asimismo, ya en una carta a Franca Madonia, Althusser había añadido un elemento a su concepción afectiva de las relaciones intelectuales, la magia: “pienso en Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar.” Althusser, Louis, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock/IMEC, 1998, 11/3/1962, p. 151.

¹⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2011 [1677], III, def. 3, p. 210. En adelante, las citas a la obra de Spinoza serán realizadas de la siguiente manera: E para la *Ética* y TTP para el *Tratado teológico-político*, seguidos de la parte, proposición o capítulo según corresponda y la paginación de la edición citada.

¹⁷ E, III, def. 1, p. 209.

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra.¹⁸

Siguiendo estas definiciones, ¿qué significa reconocer al spinozismo mismo como una pasión? De manera general, puede decirse que su spinozismo es un *afecto* porque se trata de una modificación que aumenta o disminuye, favorece o perjudica la potencia de obrar de Althusser. Y es una *pasión* porque Althusser es causa inadecuada, parcial, de eso que le ocurre, es decir, no se explica por su propia naturaleza, sino que implica causas exteriores. Más específicamente, quisiera mostrar que reconocerlo como causa inadecuada de su pasión implica rechazar dos supuestos de auto-inteligibilidad inversos pero solidarios entre sí.

Por un lado, el supuesto de *auto-inteligibilidad de un pensamiento*, según el cual consideraríamos que el desarrollo teórico de Althusser se explicaría a partir de un corpus cerrado y autosuficiente, por el libre desarrollo de una intelección autónoma. Se trata del supuesto que el propio Althusser denunció como la “auto-inteligibilidad de la ideología”, por medio de la cual se pretende presentar la evolución de un pensamiento como un desarrollo de este en el seno de él mismo.¹⁹ A contrapelo, de lo que se trata es de identificar, delimitar y evaluar en sus implicancias, los encuentros con causas exteriores que hicieron que esta pasión emergiera, prendiera y, en definitiva, durara.

Por otro lado, esto implica rechazar también un supuesto inverso: la *auto-inteligibilidad de la presunta causa* según la cual la fuente de esta pasión es buscada exclusivamente en causas externas a quien padece. La pasión spinozista, así como no es explicable por la propia naturaleza del pensamiento de Althusser como una totalidad cerrada, tampoco lo es por la naturaleza de la propia causa externa, en este caso, la obra de Spinoza que vendría a suscitar esta pasión desde un afuera, por lo demás, inexistente. Se ve así que concebir al spinozismo como una pasión intelectual brinda herramientas para alejarse de dos posiciones típicamente contrarias a la hora de

narrar el desarrollo histórico de un pensamiento: 1. la preminencia del agente, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo; 2. la subsidiariedad del agente, esta vez entendido como paciente, atribuyendo esa homogeneidad a una supuesta exterioridad, el efecto Spinoza, que determinaría de manera trascendente las transformaciones del sujeto de esa pasión, del pa(de)ciente.

Una vez rechazado todo supuesto de auto-inteligibilidad, es posible delimitar dos tesis adicionales y sucesivas que permiten tomar en serio este recurso a la teoría de la afectividad para la comprensión del spinozismo de Althusser. La primera concierne al carácter transindividual de las pasiones. La segunda, que requerirá una explicación algo más extensa, concierne a las disposiciones en las que emerge la posibilidad un pensamiento.

La transindividualidad de las pasiones

La primera tesis suplementaria que indica la pertinencia de la teoría de la afectividad para narrar la historia de un pensamiento es el reconocimiento de *la naturaleza contextual* o, más precisamente, *transindividual de los afectos* en general, y del *deseo* en particular.²⁰ Este reconocimiento implica que, por un lado, la composición del entorno en el que este deseo se asienta, crece y eventualmente entra en conflicto es constitutiva del propio deseo. Antes de ser absolutos nuestros deseos son contextuales, de modo que ninguna pasión es la misma inscrita en relaciones diversas. Del mismo modo, para el estudio del spinozismo althusseriano resulta fundamental trazar esa cartografía contextual, narrar su historia constelar, que permitiría comprender la naturaleza relacional de la que vive. Pero, por otro lado, puesto que “todas las ideas que acerca de los cuerpos tenemos revelan [*indiquent*] más bien [...] la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior”,²¹ el estudio de la pasión spinozista podría hacer emerger como índice algo de la constitución del cuerpo que padece. De este modo, se constituiría en un revelador de la configuración del pensamiento de Althusser en los

¹⁸ E, III, def. gral. af., pp. 301-302.

¹⁹ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.* p. 44.

²⁰ Cf. Balibar, Étienne, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

²¹ E, III, def. gral. af., expl., p. 302.

diversos puntos de su trayecto teórico. Según esta perspectiva, para comprender la afectividad inherente al spinozismo de Althusser, no se trataría de trabajar con sus ideas *more geométrico*, esto es, según un orden de razones de deducción de los afectos de los más simple a los más complejo sino según el desorden de sus razones: relatar su emergencia y sus condiciones de configuración con el propósito de comprender su pensamiento en la maraña de relaciones que circunstancialmente lo atraviesan.

Es posible dar un paso más extendiendo este análisis al problema de la *imitación de los afectos*: “por el hecho de imaginar que experimenta algún efecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto algún, experimentamos nosotros un afecto semejante.”²² Siguiendo lo sugerido por Spinoza es posible reconocer que la mayoría de los sentimientos que forman parte de nuestra vida afectiva emergen como sentimientos compartidos en los que entran en juego vivencias personales y colectivas al punto de tornarse difuso el límite entre ellas puesto que, antes de presentarse fijadas a las cosas, las pasiones circulan entre los sujetos sin llegar a ser nunca propiedad exclusiva de ninguno de ellos. De ahí, quizás, el plural del reconocimiento de culpabilidad (*nous avons été coupables...*). ¿Quién habla y de quién habla con esa primera persona del plural? Sin dudas Althusser habla de sí mismo y del círculo de sus colaboradores más cercanos. Pero también es posible afirmar que esa pasión spinozista se despliega alimentado de un *antihegelianismo generalizado*, al decir de Deleuze. De este modo, el estudio de una pasión teórica podría iluminar mejor aquello que lo excede justamente porque se juega en el desdibujamiento del sujeto y el objeto de un afecto. Esta pasión, antes que ser propiedad de un sujeto, es una relación que se constituye, prende y dura por las *disposiciones* configuradas en una cierta *atmósfera*.²³ Por lo demás, Althusser mismo se aproximó a esta concepción al formular, en “*Sur le jeune Marx*”, el

²² E, III, 27, p. 241.

²³ De manera análoga a como Hobbes se refirió célebremente a la guerra a partir de sus condiciones atmosféricas: “la noción de *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, lo mismo que es parte de la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del *mal tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar* durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario.” Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002 [1651], cap. 13, p. 115. Itálicas añadidas.

segundo de los “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica”, según el cual, el sentido de un pensamiento depende “de su relación con un *campo ideológico* existente y con los problemas y la estructura sociales que le sirven de base y se reflejan en él.”²⁴

Las disposiciones o la posibilidad de un pensamiento

Finalmente, la segunda tesis suplementaria que explica la pertinencia de considerar al spinozismo como una pasión teórica depende del reconocimiento de las *disposiciones* en las que se configuran la posibilidad un pensamiento.

En *Ética* IV se encuentra un único axioma que corona las proposiciones subsiguientes: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida.”²⁵ A continuación, se encuentra un reconocimiento: “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza.”²⁶ Ya en *Ética* III se especificaba de manera curiosa lo que puede un cuerpo. ¿Qué puede? Antes que nada, ser afectado: I. “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras [*potest multis affici modis*]”, y II. “puede padecer muchas mutaciones [*multas pati potest mutationes*]”.²⁷ Estos postulados expresan, como indica Pierre Macherey pertinentemente, una potencia paradójica. *Potencia*, porque allí se enuncia lo que puede un cuerpo. *Paradójica* porque se trata de una potencia enunciada de modo pasivo: el cuerpo humano *puede* ser afectado de muchas maneras, y padecer muchas mutaciones. Una potencia de ser afectado, una potencia de padecer que define nuestra condición humana: “Lo que puede un cuerpo es primero esto: la riqueza y la envergadura de sus experiencias, que dependen de sus capacidades de contacto con el mundo que lo rodea.”²⁸ Ahora bien, existe una doble determinación de la potencia de ser afectado: se trata de la propia potencia de lo humano o la ley general del *conatus*

²⁴ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁵ E, IV, ax., p. 314.

²⁶ E, IV, 2, p. 316.

²⁷ E, III, post. I y II, p. 210.

²⁸ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, Paris, PUF, 1995, p. 45.

como deseo, pero ella no opera en abstracto sino bajo “condiciones particulares de la actualización de esta potencia.”²⁹

Es posible pensar estas condiciones a partir de la noción de *disposición* [*dispositio*]. Mediante un rastreo de sus apariciones puede ilustrarse el concepto presente en los efectos de un intento por pensar juntas la pasividad y la actividad del sujeto. El término aparece en la *Ética* para hacer referencia a un cierto efecto que tienen unas cosas sobre otras. Por un lado, se trata de un efecto en el ser humano producto de su relación con el mundo exterior: “el cuerpo humano es afectado y dispuesto [*afficitur disponiturque*], por obra de los vestigios de un cuerpo externo”.³⁰ Pero también, se trata de un efecto hacia o sobre las cosas exteriores: además de poder ser afectado, el cuerpo humano puede “mover y disponer [*disponere*] los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”.³¹ Asimismo, no se está frente a un efecto aislado sino a un estado, a una cierta constitución, a una cierta estructura del ser humano que lo lleva a apetecer ciertas cosas y no otras, o a juzgar de un modo y no de otro: las afecciones disponen al ser humano bajo el continuo de cierta permanencia.³² Así, las disposiciones no son cualquier afección sino el resultado de afecciones sedimentadas, que duran. De ahí la pertinencia del gerundio para traducir el funcionamiento de una disposición: “[el afecto] en cuanto considerado como disponiendo al hombre [...]”.³³

Si bien hay una disponibilidad a los encuentros con el mundo exterior que podríamos llamar originaria, esta sólo se presenta actualizada en el encuentro efectivo con los cuerpos exteriores. Así, las disposiciones no son anteriores a todo encuentro, sino que brotan de ellos, tal como afirma Spinoza al caracterizar la fluc-

tuación de ánimo como una “disposición del alma [*mentis constitutio*] que brota de dos afectos contrarios”. La recusación de esa anterioridad absoluta de las disposiciones respecto a los encuentros contingentes es confirmada en la demostración de la proposición siguiente al afirmar que la constitución del propio cuerpo no es otra cosa que sus afecciones: “la disposición del cuerpo —o sea, su afección [*corporis constitutio seu affectus*].”³⁴ Esta versatilidad de las *disposiciones*, a mitad de camino por así decirlo entre la duración y el instante, entre la rigidez y la fluidez, entre la estructura y el acontecimiento, es la que hace reconocer que se trata de una concepción que rechaza a las disposiciones como estructuras inmóviles, es decir, como pre-condición de una transformación, sino que las hace partes constitutivas de un proceso que podría describirse como de *reproducción/transformación*.³⁵ Se prefigura así una idea que hace del determinismo spinoziano algo muy distinto de un inmovilismo. Como las disposiciones cambian en permanencia, como ellas permanecen cambiando, sólo se transforman con el concurso de otras disposiciones.

De ahí también la equivalencia esbozada por Spinoza al sugerir que una disposición es la actualización misma del *conatus*: “esta disposición o esfuerzo [*haec dispositio seu conatus*].”³⁶ No existiría entonces una distancia infranqueable entre la condición esencial del sujeto como potencia y sus condiciones existenciales, situacionales, producto de las determinaciones objetivas. De este modo, todo esfuerzo por perseverar en el ser es un trabajo en, desde y con las disposiciones. Si por un lado “la impotencia consiste [...] en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición [*rerum*

²⁹ *Ibid.*, p. 111.

³⁰ E, II, 18, dem., p. 156.

³¹ E, II, post. 6, p. 151.

³² “los hombres [...] ni soñando piensan en las causas que les disponen (*disponuntur*) a apetecer y querer, porque las ignoran.” E, I, ap., p. 110. O un poco más adelante: “cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro (*dispositione cerebri*), o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación.” E, I, ap., p. 117. Del mismo modo sucede con los profetas, cuyas revelaciones variaban “según la disposición de su temperamento corporal (*dispositione temperamentum corporis*) y de su imaginación y según las opiniones que antes hubiera adoptado.” Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2014, II, p. 122.

³³ E, III, 24, esc., p. 239. Para un estudio particular del concepto aproximándolo a la noción bourdieuana de *habitus* cf. Lantoin, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.

³⁴ E, III, 17, esc. y III, 18, dem., p. 231. Por *mentis constitutio* y *corporis constitutio*, las versiones francesas traducen *état de l'âme/du corps* (Appuhn), *structure de l'Esprit/du corps* (Misrahi). Peri en la versión italiana, utiliza *condizione della mente/del Corpo*. Esta concepción de la disposición como cierto estado, constitución, condición, es quizás lo que hace que, según la ocasión, *constitutio* sea traducido por Vidal Peña como “disposición”. La misma fluidez semántica se expresa en las ediciones francesas las cuales además de utilizar *disposition*, según el caso, recurren a *état* (Appuhn) o a *structure* (Misrahi).

³⁵ Cf. Pêcheux, Michel, *Las verdades evidentes*, trad. M. Glozman, P. Karczmarczyk; G. Marando; M. Martínez, Buenos Aires, Ediciones del CCC Floreal Gorini, 2016, pp. 127-160.

³⁶ E, III, def. af. 32, expl., p. 296.

externarum communis constitutio] de esas cosas exteriores exige”;³⁷ por otro lado, justamente esa capacidad de ser afectado es la condición de posibilidad del aumento de la potencia en el ser humano:

Aquello que propicia [*disponit*] que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.³⁸

Con la introducción de la noción de *conatus*, Spinoza se aleja de una concepción que hunde sus raíces en la interpretación aristotélica según la cual una disposición sería una capacidad en potencia. Por su parte, la noción de *conatus* le da dinamismo e impulso a una concepción en conflicto con cualquier esquema mecanicista o simplemente reproductivista. Es a partir de esta *dispositio seu conatus*, entonces, que resulta posible reconocer que el camino para eludir la fijación de las pasiones consiste, paradójicamente, en desarrollar nuestra capacidad de ser afectado.³⁹

Al tomar a las disposiciones como el entramado en el que se asienta una pasión y desde el que una pasión puede ser transformada, es posible afirmar que esta viene a funcionar como relevo de la noción de *problemática*, presentada por Althusser como el primer principio marxista para una teoría de la evolución ideológica, que permite dar cuenta de “la estructura sistemática típica” de un pensamiento.⁴⁰ Si bien en el propio Althusser no es identificable de manera definitiva una estructura sistemática típica, sí son reconocibles ciertas estructuras que no llegan a cerrarse en un todo orgánico. En otros

términos, aquello que se conoce como el althusserianismo no tiene detrás de sí una sucesión de problemáticas anteriores con las que Althusser rompe, sino más bien una superposición de estructuras que no llegan a conformar una problemática. Estas estructuras son las que aquí propongo llamar *disposiciones*, siendo fiel a cierto gesto de Althusser al definir una problemática como “la presencia de la posibilidad de sus pensamientos.”⁴¹

Este tratamiento de un pensamiento afectado por una pasión teórica, el spinozismo, nos ha llevado a reconocer su carácter contextual. Pero este carácter contextual, a su vez, nos ha obligado por medio de la noción de disposiciones a replantear el problema en términos *textuales*. Fue el propio Spinoza quien en una de las pocas apariciones de la noción de *dispositio* en el *Tratado teológico-político*, la introdujo para dirimir el sentido en el que un texto es sagrado. Según Spinoza sólo es posible hablar de un significado determinado de las palabras a partir de su uso, de modo tal que la forma en la que están dispuestas estas palabras mueve a los hombres en una u otra dirección:

Las palabras sólo tienen un significado determinado [*certam*] en virtud de su uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen [*disponantur*] de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden [*verborum dispositione scriptum*]. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados se harán impuros y profanos. De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella.⁴²

Quisiera sugerir que, del mismo modo, el spinozismo de Althusser solo tiene un significado determinado en virtud de su uso, es decir, en función de su relación con las distintas disposiciones que

³⁷ E, IV, 37, esc. 1, p. 353.

³⁸ E, IV, 38, p. 358. Las traducciones francesas proponen *dispose* (Appuhn) o *prédispose* (Misrahi) por *disponit*. En sintonía con E, II: el alma es tanto más apta para percibir muchísimas cosas “cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo (*corpus pluribus modis disponi potest*).” (E, II, 14).

³⁹ Al respecto, Lantoin afirma: “[es necesario] romper con una representación de la pasividad como alienación, así como también con una concepción demasiado ingenuamente intelectualista de la ética spinozista: para comprender y ser activo, no se trata de volver a una esencia perdida operando una conversión intelectual: hay que estar dispuesto, es decir, poder estarlo. Lejos de excluir la pasividad en la conquista de la actividad, es por y en las afecciones del exterior que el individuo conquista su libertad.” Lantoin, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique*, op. cit., p. 29.

⁴⁰ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, op. cit., p. 53.

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴² TTP, XII, p. 354. Traducción modificada.

intervienen en el devenir de su pensamiento. De ahí que para conocer su spinozismo como una pasión sea tan importante estudiar las disposiciones que lo configuraron y que llevan los nombres propios de diversas figuras de la historia de la filosofía en las que Althusser se detuvo entre las década de 1940 y de 1960 antes de ser abrasado por la pasión spinozista: su temprana lectura de Hegel tal como se expresa en su *Mémoire* de 1947, su trabajo en torno a la filosofía de los siglos XVII y XVIII (Pascal, Rousseau, Condorcet, Helvetius y, especialmente, Montesquieu) durante la década de 1950, su lectura de Feuerbach expresada en un proyecto de publicación inconcluso en los últimos años de esa misma década y, finalmente, su primera lectura de Maquiavelo tal como se expresa en el Curso del invierno de 1962.

Cada uno de esos nombres propios de la historia de la filosofía cifran de manera relativa —a la manera de los pronombres relativos, es decir, siempre refiriendo a otro— el conocimiento de Spinoza por parte de Althusser o, mejor dicho, el *reconocimiento* de Althusser en una pasión fuerte y comprometida: el spinozismo. Consecuentemente, un estudio sobre la emergencia del spinozismo en Althusser no puede realizarse en nombre propio sino más bien *por interpósita persona*. Rastreando en las lecturas de diversas figuras de la filosofía las modalidades de la ausencia/presencia de Spinoza y los temas a través de los cuales esta ausencia/presencia se torna visible. De lo que se trata, entonces, es de conocer las disposiciones que posibilitan el encuentro efectivo de Althusser con Spinoza. Se trata de reconocer, en fin, el terreno en el que esa pasión teórica hundió sus raíces.

Llegado hasta aquí, es necesario pasar en limpio qué es lo que se juega al considerar al spinozismo como una pasión. Para comprender en su complejidad la pasión spinozista es preciso conocer a la vez a Althusser, a Spinoza y el camino en el que una y otra figura se dibujan. Es preciso conocer a Althusser como sujeto de esa pasión sin presuponer ninguna homogeneidad de origen, señalando no tanto a un autor y mucho menos a un punto en su producción teórica sino más bien identificando un trayecto significativo. Por *trayecto* me refiero al camino que Althusser mismo debió recorrer para conquistar sus posiciones entre 1947 y 1962. Es preciso, también, conocer el objeto de esta pasión. Pero no se trata de tomar al filósofo holandés como un objeto preconstituido

sino como una serie de efectos que permiten definir una pasión. En otros términos, esta pasión no se define por un objeto-Spinoza sino por sus efectos. En este punto, el objeto de deseo althusseriano no es Spinoza sino lo que el recurso a ese nombre alude bajo diversas circunstancias. Como la imagen de la huella de un caballo a la que recurre el autor de la *Ética* para ilustrar la diversidad de encadenamientos imaginarios posibilitados por diversas disposiciones, Spinoza es para Althusser eso mismo: una *huella*.⁴³

Genealogía de una pasión

Lo dicho hasta aquí no debe conducir a concluir que la pasión spinozista de Althusser emerge producto de un proceso acumulativo y sin conflicto en el que son reunidas diversas disposiciones como si se tratara de partes integrantes. Si las pasiones son fuerzas, si como afirma Spinoza, “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”⁴⁴, no basta con conocer sus causas para que estas se disipen. La pasión spinozista, como cualquier otra pasión, se desarrolla sobre el fondo de conflictos entre afectos contrarios, esto es, aquellos que “arrastran al hombre en distintos sentidos”⁴⁵. Así, para asentarse, una pasión debe combatir con otras, siendo su historia la historia de estos combates y de los apaciguamientos provisorios alcanzados.

En un célebre pasaje de *La gaya ciencia*, comentando el conocido *dictum* de Spinoza *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, Friedrich Nietzsche respondió a la pregunta por el significado del conocer afirmando que éste no es esencialmente contrapuesto a los instintos:

asociamos [...] el *intelligere* con algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; pero, en reali-

⁴³ Cf. E, II, 18, sc, p. 157: “Cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.”

⁴⁴ E, IV, 7, p. 320.

⁴⁵ E, IV, def. 5, p. 313.

dad, sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*. Durante mucho tiempo se ha considerado al pensar consciente como el pensamiento en general. Sólo ahora alborea en nosotros la verdad: la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible.⁴⁶

Es el efecto de esas pasiones lo que explica también, continuaba Nietzsche, “ese poderoso agotamiento que afecta a todos los pensadores (es el agotamiento en el campo de batalla)”.⁴⁷ Estudiando la pasión spinozista de Althusser es posible percibir también ese agotamiento. Más específicamente, se trata de un movimiento por medio del cual la conquista de una pasión teórica sólo pudo funcionar siendo reapropiada, esto es, siendo pretendidamente conocida a través de un discurso público señalando a Spinoza como un antecedente directo de Marx —tal como se formula programáticamente en *Lire le capital* y retrospectivamente, a modo de balance, en *Éléments d'autocritique*. Mediante esta reapropiación, Althusser alcanzó así “un punto medio, un apaciguamiento, [...] una especie de justicia y de contrato.”⁴⁸ Pero un estudio sobre los orígenes de esa pasión permite reconocer también que algo perdura en el estado práctico de los comienzos. Para que esto sea visible debe darse un paso más que otorgue dinamismo al esquema afectivo hasta aquí propuesto. Ese dinamismo lo brinda la perspectiva genealógica.

Algunos años antes del tratamiento realizado por Michel Foucault, la noción de *genealogía* ya había sido colocada en el centro de la reflexión de la constelación althusseriana. Fue Étienne Balibar quien en su contribución a *Lire le Capital*, describió al análisis de la acumulación originaria desarrollado por Marx, como una genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista. Con ello destacaba la necesidad de estudiar su “prehistoria” y rechazaba la reversibilidad del razonamiento histórico propio del mito burgués de la acumulación originaria como autoengendramiento y autodesenvolvimiento del capital. La genealogía, decía Balibar, “no se hace a partir de un resultado global sino en forma distributiva, elemento por elemento” puesto que los elementos que luego conforman una estructura determinada tienen

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, en *Nietzsche t. I*, op. cit., § 333, p. 521.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

un origen independiente y diferente entre sí. No se trata de un único y mismo movimiento que crea los distintos elementos sino más bien de una diversidad de vías históricas a través de las cuales estos se constituyen. De este modo, la prehistoria no puede ser la proyección retrospectiva de una estructura: “la unidad que posee la estructura [...] una vez constituida no se encuentra detrás de ella”⁴⁹, lo que está detrás de ella es “la ausencia radical de una unidad preexistente, de germen o de origen.”⁵⁰

En “*Sur la genèse*” —un escrito hasta hace pocos años inédito— Althusser retomaba estos señalamientos al proponer una teoría del *encuentro* o de la *conjunción* con el fin de combatir la concepción ideológica de la génesis. Según esta teoría, los diversos elementos que forman parte de una estructura se “combinan [*combinent*]”, es decir, “se conjugan [*conjoignent*], prendiendo en una estructura nueva.” Esos elementos no forman parte de un efecto de filiación, sino más bien de un “efecto de conjunción”. Así, cada uno de los elementos es a su vez un producto, un efecto, de una historia singular: “cada uno de estos elementos tiene su propia «historia», su propia genealogía (por recuperar un concepto de Nietzsche).”⁵¹ Por lo demás, Althusser en el prefacio a *Lire le capital* ya había subrayado los efectos de esta concepción en el modo de concebir la historia:

La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales [...]. Así se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone [...] *la necesidad de su contingencia*.⁵²

Es con Foucault mismo, como es más conocido, con quien esta concepción genealógica alcanza su expresión más célebre en un ya clásico escrito titulado *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*. Allí, Fou-

⁴⁹ Balibar, Étienne, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” [1965], en Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer el capital*, op. cit., p. 306

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ Althusser, Louis, “*Sur la genèse*” [1966], en *Écrits sur l'histoire*, Paris, PUF, 2018, pp. 81-82.

⁵² Althusser, Louis, “De El capital a la filosofía de Marx” [1965], en *Para leer el capital*, op. cit., 50-51.

cault explicaba que la genealogía tal como es practicada por Nietzsche permitía “detectar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona”.⁵³ Con esto, antes que pretender trazar la curva de una progresión evolutiva, se buscaba reencontrar escenas en las que los acontecimientos juegan papeles diversos, bajo la sospecha de que “detrás de las cosas” se encuentra “el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella.”⁵⁴ Así, antes que una pretendida identidad de origen, lo que se encuentra en el comienzo histórico es el conflicto.

Siguiendo estas indicaciones, quisiera sugerir que la posibilidad misma de practicar una genealogía de la pasión spinozista de Althusser consistiría no tanto en buscar su origen, sino más bien en “detenerse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos.”⁵⁵ Frente al Origen de su pasión, una investigación sobre la desigualdad de los orígenes. Así, el estudio sobre los orígenes de su spinozismo bien podría ser caracterizado como una actividad genealógica, entendiendo por ella no un despliegue meta-histórico en busca del origen, sino una actividad meticulosa que trabaja, al decir de Foucault, sobre textos embrollados y muchas veces reescritos. Si se tiene presente esta lección al momento de recorrer el trayecto de Althusser —desde su *Mémoire* sobre Hegel hasta sus primeras referencias elogiosas a Spinoza a comienzos de la década de 1960— se podrá vislumbrar así lo que se gana: narrando la historia de su spinozismo elemento por elemento, disposición por disposición, sería posible identificar vías históricas, caminos, que se dibujan al interior de sus textos. Se trata de caminos que, en principio, no llevan a ninguna parte: la unidad que posee la pasión spinozista una vez constituida no se encuentra detrás de ella. Lo que hay detrás es, en cambio, una ausencia de unidad en la que resulta necesario sumergirse para reconocer sus condiciones de emergencia.

Esto conduce a un punto suplementario que resulta iluminado por medio de la genealogía. Tal como explica Foucault, esta perspectiva permite señalar el punto de surgimiento o, en sus palabras, “la

⁵³ Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], en *Dits et écrits 1954-1988*, t. II 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, p. 136.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

ley singular de una aparición.”⁵⁶ Se trata de encontrar aquello que Nietzsche llama *Entstehung*: una emergencia, en un determinado estado de fuerzas, que se resiste a una explicación mediante el término final de una continuidad sin interrupciones. Así, la genealogía no procura reestablecer cierta continuidad perdida de la historia. Procura, en cambio, captar la singularidad de un acontecimiento, a condición de entender por este no la libre decisión de un sujeto, “sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y vuelto contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena ella misma, otra que hace su entrada, enmascarada.”⁵⁷

¿De qué manera esta concepción del acontecimiento posibilita una mejor intelección del estudio de la pasión spinozista de Althusser? Con ella es posible comprender que la emergencia de su spinozismo acontece en el espacio de una relación de fuerzas entre lecturas diversas. El espacio de esa relación de fuerzas es ese que más arriba llamé el *trayecto de Althusser*: de la lectura de Hegel en 1947, pasando por las de Feuerbach y Montesquieu hasta alcanzar las primeras menciones elogiosas a Spinoza a comienzos de la década de 1960 de manera contemporánea al Curso sobre Maquiavelo de 1962. Es aquí donde adquiere todo su valor la puesta en práctica de una genealogía de la pasión spinozista. Estudiando el trayecto detallado, es posible reconocer que, en sus embrollos propios, se dibuja el espacio de un encuentro doble: de Althusser con Spinoza y con Maquiavelo. Pero cabe destacar, para ser fieles con lo dicho hasta aquí, que la complejidad de ese trayecto no es la de una interiorización acumulativa, sino la de una *sobredeterminación*, la de una superposición de disposiciones que dibujan la posibilidad de un pensamiento.⁵⁸

Una investigación más paciente de las diversas lecturas de la historia de la filosofía que Althusser realizó hasta la década de 1960 permite entonces descubrir la singularidad del acontecimiento que constituye su encuentro simultáneo con Maquiavelo y Spino-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁸ Así, será posible reconocer que la emergencia del spinozismo de Althusser producida por el encuentro con Maquiavelo es “ella misma afectada, en lo más profundo de su ser [...], determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, [...] *sobredeterminada en su principio*.” Althusser, Louis, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 81.

za. Retomando término a término la definición de acontecimiento propuesta por Foucault, es posible decir que es en el encuentro con Maquiavelo y Spinoza donde *una relación de fuerzas se invierte*, al producirse la disolución de las alusiones a Spinoza en términos estrictamente negativos tal como es posible reconocerlas tanto en su *Mémoire* sobre Hegel como en su libro sobre Montesquieu y la emergencia de una verdadera *devoción* respecto al autor de la *Ética*.⁵⁹ Es en ese encuentro, también, que *un vocabulario se ve retomado y vuelto contra*, puesto que el procedimiento se realiza sin intuir un completo cambio de terreno: el vocabulario de Althusser, sus intereses teóricos declarados y sus giros argumentativos se mantienen a lo largo del trayecto, pero ellos son movilizados casi imperceptiblemente en otra dirección. Es en ese encuentro, también, donde *una dominación se debilita, se distiende y envenena*: la problemática de un camino trazado en términos evolutivos desde las filosofías del siglo XVIII pasando por Hegel hasta llegar a Marx. Si la crítica a la filosofía de las luces practicada por Althusser por entonces reposaba preponderantemente en Marx —y en parte, aunque críticamente, en aquel que a fines de la década de 1950 consideraba como su antecesor filosófico: Montesquieu—, el encuentro con Maquiavelo distiende esa dominación y *algo distinto aparece en escena*: su spinozismo.

Ese peligroso suplemento

En este trabajo me propuse sugerir algunas claves que permitieran aproximarse de manera renovada al spinozismo de Althusser. En un primer momento, y a modo de introducción general, presenté de manera sucinta en qué se reconoce su spinozismo. En un segundo momento, desarrollé las implicancias teóricas de tratar al spinozismo como una pasión teórica. En un tercer momento, destacué la pertinencia de una investigación genealógica ciertamente foucaultiana, pero también a su modo althusseriana, para el estudio de los orígenes de aquella pasión teórica. Para concluir ahora quisiera desarrollar un corolario específico a la adopción de una perspectiva genealógica para el estudio del spinozismo de Althusser.

⁵⁹ En spinozista, si el amor es “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (E, III, def. af., VI, p. 287), la devoción por su parte es “el amor hacia quien nos asombra.” E, III, def. af., X, p. 288.

Es sabido que el recurso a Spinoza realizado por Althusser a lo largo de su obra funciona como un *suplemento* filosófico. Esto ha sido descrito tempranamente por Perry Anderson al señalar que en el nombre de Spinoza se cifra una búsqueda típicamente althusseriana por filosofías premarxistas que permitan legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx.⁶⁰ Por mi parte, quisiera insistir, sin embargo, en una cuestión *suplementaria* a la que es posible acceder producto de un estudio de los orígenes de la pasión spinozista de Althusser. Esta cuestión se juega en la doble acepción de adición y de sustitución latente en todo suplemento. Spinoza es efectivamente un suplemento para Althusser. El estudio sobre los orígenes de su pasión permite reconocer que el autor de la *Ética* emerge, en parte, como una *adición* a un proyecto teórico en vías de consolidación —la búsqueda de una filosofía para el marxismo—; y, por otra parte, emerge también como una *sustitución* de antiguas referencias teóricas —Hegel en la década de 1940, Montesquieu a fines de 1950—.

Pero en un caso como en el otro, tanto la adición como la sustitución del suplemento, comparten una misma función y un mismo efecto. El suplemento es un recurso que al intentar cerrar una historia, la complica. Es aquello que al tiempo que da coherencia a un pensamiento, lo vuelve inestable. Es aquello que al pretender fijar una lengua, precisamente la altera.⁶¹ Es aquello que, por su propia condición, motiva una sucesión de adiciones, de suplementos de suplementos, iluminando así de manera renovada la expresión de Foucault al describir el acontecimiento como el momento en el que una dominación se *envenena*. Spinoza como suplemento es el *pharmakon*, eso que es a la vez remedio y veneno como célebrenmente ha indicado Jacques Derrida.⁶² El suplemento-Spinoza es, en fin, aquello que hace que el spinozismo de Althusser nunca resulte completa ni definitivamente circunscritable en un conjunto de rasgos o características estabilizadas tal como ellas son pretendidamente expuestas por Althusser mismo en *Éléments d'autocritique*.

⁶⁰ Cf. Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez, Madrid, Siglo XXI, 2012.

⁶¹ Como la escritura en Rousseau, aquello “que debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera.” Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba, Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1781], p. 41.

⁶² Derrida, Jacques, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 118-144.

En su *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Claude Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* por parte de Mauss constituye la expresión de una “reflexión subjetiva ante una totalidad no percibida.”⁶³ La conclusión del antropólogo es que esa noción cumple una “función semántica” ineludible “cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico a pesar de las contradicciones que le son características”. Bajo el mismo esquema pueden pensarse las recurrencias de Althusser a Spinoza a lo largo de toda su obra: recurrencias que por encima de toda pretensión de erudición y de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre. En la obra de Althusser, Spinoza (podría añadirse también Maquiavelo) representa la función de un “significado flotante.”⁶⁴ Más precisamente, en su esfuerzo por comprender qué es lo que puede significar una filosofía para el marxismo, Althusser recurrió a un “exceso de significación [*surplus de signification*]”, del cual el nombre de Spinoza será portador desde que fue mencionado por primera vez. Spinoza es así para Althusser un “valor simbólico cero”, esto es, “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado”.⁶⁵ Alguna vez Althusser calificó de *desproporción* la situación de Maquiavelo frente a la filosofía. Se trata de una desproporción que, por su parte, Althusser ciertamente malvive intentando de diversas maneras disciplinarla. Es esa *desproporción*, quisiera sugerir, la que puede calificar al nombre de Spinoza. Ese suplemento al que Althusser recurrió con pretensiones limitadas, pero con resultados aún por descubrir.

Con un estudio como este se esboza entonces la posibilidad de dar con aquello que perdura en el estado práctico en que cierto spinozismo encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa del pensamiento de Althusser. Es esto lo que puede ser denominado la *huella del spinozismo de Althusser*. Entendiendo por *huella* aquello que no se deja reducir a la simplicidad del presente, a cualquier ejercicio de presentificación como el realizado en *Éléments d'auto-critique*. Esa huella remite entonces a un pasado absoluto que “sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como

⁶³ Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1995 [1950], XLVI.

⁶⁴ *Ibid.*, XLIX.

⁶⁵ *Ibid.*, L.

un presente-pasado”.⁶⁶ No estamos lejos, como se ve, del gusto de Althusser por aquella expresión de Freud según la cual *un afecto está siempre en pasado*, para describir esa insistencia repetida de ciertos afectos que sólo son captados *après-coup*. Pero la huella se define no sólo por su relación con el pasado y con el presente sino también con el porvenir:

*La huella [tracce] es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación.*⁶⁷

Ese porvenir, en nuestro caso, es el que se entrevé en el recorrido exacto en el que una pasión, el spinozismo, al conquistar una posición, modificó el mapa del pensamiento del autor de *Pour Marx* y podría modificar el nuestro, que se abre justo ahí donde el libro de Althusser se cierra.

⁶⁶ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1978, p. 86.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La política y la historia*, trad. M. E. Benítez, Barcelona, Ariel, 1974.
- , “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 39-70.
- , “Contradicción y sobredeterminación. (Notas para una investigación)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 71-106.
- , “Sobre la transferencia y la contratransferencia. (Pequeñas incongruencias portátiles)” en Althusser, Louis, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. E. Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, pp. 146-162.
- , *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, STOCK/IMEC, 1998.
- , “De El capital a la filosofía de Marx” en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, pp. 18-77.
- , “Elementos de autocrítica” en Althusser, Louis, *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2008, pp. 169-208.
- , “Sur la genèse” en Althusser, Louis, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 81-86.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez. Madrid, Siglo XXI, 2012.
- Balibar, Étienne, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, pp. 217-335.
- , *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- Benítez Martín, Pedro, *La formación de un francotirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1978.
- , *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- , “La Differance” en Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 37-62.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1998.
- Domínguez, Esteban, “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser”, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Quilmes, 2021.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002.
- Lantoine, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss” en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. IX-LII.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Matthys, Jean, “Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie”, Tesis de doctorado, UCLouvain, 2021.
- Nietzsche, Friedrich, “El caminante y su sombra”, en Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche t. 1*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, pp. 157-303.
- , “La ciencia jovial” en Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche t. 1*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, pp. 305-607.
- Pêcheux, Michel, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica*, filosofía, trad. P. Karczmarczyk, M. Glozman, G. Marando y M. Martínez, Buenos Aires, Ediciones del CCC Floreal Gorini, 2016.
- Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, California, Standford University Press, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba, Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- Sánchez Estop, Juan Domingo, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l'œuvre de Louis Althusser”, Tesis doctoral, Faculté de Philosophie et Sciences sociales, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 2020.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2011.
- , *Tratado teológico-político*, trad. A. Dominguez, Madrid, Alianza, 2014.

Libertad, autenticidad y reflexión:

la presencia de Kant
en la Segunda Parte de
O lo uno o lo otro.

Una discusión con *Las éticas
de Kierkegaard* de Yésica
Rodríguez

Freedom, Authenticity and
Reflection: the Presence of Kant
in the Second Part of *Either/Or*.

A Discussion with Yésica
Rodríguez's *The Ethics of
Kierkegaard*

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

bliarius@hotmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL GENERAL SARMIENTO – ARGENTINA)

Recibido el 27 de octubre de 2022 – Aceptado el 21 de febrero de 2023



Pablo Uriel Rodríguez es Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (Argentina) y Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conicet, Argentina), organismo del que anteriormente fue becario doctoral y postdoctoral. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto a cargo de las materias *Filosofía Social y Teoría Política y Metafísica* de la Escuela Superior de Humanidades y Ciencias del Comportamiento de la Universidad de Morón. También es docente de la materia *Filosofía Contemporánea* del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos del Postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha impartido clases en la UNGS y en el Instituto Universitario ISEDET. Es Co-director del Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina). Forma parte, como miembro del Grupo Responsable, del Proyecto de Investigación “Egocentralidad e intersubjetividad en la filosofía post-hegeliana” financiado por FONCyT/ Agencia (Ministerio de Ciencia y Tecnología, Argentina). Su línea de trabajo e investigación es la filosofía posthegeliana del siglo XIX, su relación con el idealismo alemán y su influencia en las diversas tradiciones de los siglos XX y XXI. Se ha especializado en las filosofías de S. Kierkegaard y L. Feuerbach.

RESUMEN: Nuestro artículo discute la tesis principal de la primera parte de *Las éticas de Kierkegaard* (2022). La investigación de Yésica Rodríguez se ocupa de la relación de Kierkegaard con la filosofía moral de Kant, un tema que no ha recibido la suficiente atención en los estudios kierkegaardianos en español. Yésica Rodríguez sostiene que el juez Guillermo, pseudónimo de Kierkegaard, recurre a Kant para construir su propia versión existencialista de la ética de la autonomía. Según nuestra lectura, la visión de la vida del juez Guillermo rechaza conscientemente el rigorismo moral de Kant y se concibe como un correctivo a la ética formal kantiana. El juez Guillermo elabora una ética de la autenticidad que procura superar la oposición entre el deber y las inclinaciones.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard – Kant – libertad – ética - yo

ABSTRACT: Our article discusses the main thesis of the first part of *The Ethics of Kierkegaard* (2022). Yésica Rodríguez's research deals with Kierkegaard's relationship with Kant's moral philosophy, a topic that has not received sufficient attention among Kierkegaardian studies in Spanish. Yésica Rodríguez argues that Judge Guillermo, Kierkegaard's pseudonym, resorts to Kant to construct his own existential version of the ethics of autonomy. According to our reading, Judge Wilhelm's vision of life consciously rejects Kant's moral rigorism and is conceived as a corrective to Kantian formal ethics. Judge Wilhelm develops an *ethics of authenticity* that seeks to overcome the opposition between duty and inclinations.

KEY WORDS: Kierkegaard – Kant – Freedom – Ethic – Self

«A apropiación» y «abandono» son los dos gestos sucesivos con los que la Dra. Yésica Rodríguez describe las posturas que el pensador danés asume progresivamente ante la filosofía práctica kantiana. El objetivo fundamental de la presente intervención es evaluar la interpretación de la relación entre Kierkegaard y Kant propuesta en *Las éticas de Kierkegaard*. Mi discusión de

las principales tesis del trabajo de Rodríguez parte del reconocimiento de la importancia de un estudio semejante. El libro de la especialista argentina tiene el inmenso mérito de ser el primero que trata esta temática en español con rigurosidad filosófica. Considero que este hecho es más que suficiente para dar cuenta de mi interés en debatir con *Las éticas de Kierkegaard*. En todo caso, me permito agregar que las explicaciones y justificaciones deberían correr por cuenta de los investigadores hispanoparlantes de la obra kierkegaardiana que decidiesen guardar silencio ante la lectura desarrollada por Rodríguez.

Comienzo especificando, de forma necesariamente sumaria y, por ende, sesgada, el sentido de la «apropiación» y el «abandono» kierkegaardianos de Kant del cual nos habla la autora. Estos términos son algo así como el frontispicio de las dos partes que componen *Las éticas de Kierkegaard*. La idea central de la primera mitad del libro es que la teoría ética del pseudónimo B, el juez Guillermo que firma *La validez estética del matrimonio y El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, encuentra su fuente de inspiración en Kant. De acuerdo con Rodríguez, el danés habría ensayado una lectura del autor de las tres críticas *por fuera* de las coordenadas teóricas fijadas por la recepción epocal y canónica de la filosofía kantiana que le permitió *conectar* con el *registro existencial* de la ética de Kant. Esta lectura, por otra parte, también habría sido fundamental en la construcción de su propuesta ética más temprana expuesta por el juez Guillermo. Tres serían los temas del autor ético en los cuales resuena el influjo de Kant: i) la idea de una elección del sí mismo como base de la agencia moral del ser humano, ii) un concepto de felicidad que implica tanto rehabilitación como el ordenamiento éticos de la sensibilidad y, por último, iii) la noción de libertad como condición previa de toda norma moral.¹ Yésica Rodríguez estima que la presencia de estos tres elementos en la ética esbozada en 1843 permiten identificar un «momento kantiano» inicial en el itinerario intelectual del danés. La segunda mitad de *Las éticas de Kierkegaard* sostiene que, tras la publicación de *O lo uno o lo otro*, el filósofo danés *comienza a cuestionar* dos pilares fundamentales

¹ Cf. Rodríguez, Yésica, *Las éticas de Kierkegaard. Apropiación y abandono de Kant*, Buenos Aires, Teseo, 2022, p. 20 y p. 56.

del pensamiento moral moderno en general y kantiano en particular: “[i.] la noción de una subjetividad autotransparente y [ii.] el intelectualismo ético”.² Dicho cuestionamiento tendría lugar en los textos pseudónimos *El concepto de la angustia* (1844, Vigilius Haufniensis) y *La enfermedad mortal* (1849, Anti-Climacus) y sería la consecuencia ineludible de la incorporación de las categorías cristiano-dogmáticas de «pecado» y «ante Dios» en el análisis de la realidad humana. Haufniensis y Anti-Climacus, los pseudónimos psicológicos, se servirían del estudio de los fenómenos de la angustia y la desesperación para construir una «teoría de la subjetividad frustrada». Esta teoría sería capaz, por una parte, de reflejar de qué modo (negativamente) y cuán profundamente (hasta la raíz) impacta el pecado en la libertad humana y, por otra, de exponer el fracaso de cualquier intento de autofundamentación existencial del yo.³ Según Yésica Rodríguez, en este punto radica el principal capital teórico del danés que anticipa la *depotenciación* del yo producida por las críticas lingüística y psicoanalítica de la subjetividad moderna. En síntesis: mientras que el Kierkegaard de 1843 asume a Kant como modelo de su posición ética; el Kierkegaard posterior considera que la moral kantiana pertenece a aquella tradición teórica en torno a la subjetividad que se torna sumamente problemática a la luz de la novedad cristiana. A partir de todo esto, la conclusión a la cual arriba la investigadora argentina es la siguiente: inicialmente y en virtud de la teoría de la elección de sí mismo del juez Guillermo, Kierkegaard adhiere al proyecto moderno de autonomía;⁴ pero, a continuación y por medio de las investigaciones psicológicas de Haufniensis y Anti-Climacus, su obra pseudónima sienta los fundamentos de una ética y una antropología teológicas que obligan a abandonar el ideal moderno de autonomía para abrazar la heteronomía radical.⁵

En el presente artículo quisiera enfocar mi atención en la primera parte de la investigación de Yésica Rodríguez. Mi postura frente al ejercicio interpretativo llevado adelante en la primera sección de *Las éticas de Kierkegaard* se resume en 3 tesis:

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 22, p. 273 y p. 302.

⁴ *Ibid.*, p. 21, p. 134, p. 156 y p. 297.

⁵ *Ibid.*, p. 265.

- i. La ética expuesta en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* es una *ética de la autenticidad o autorrealización* y no de la *autonomía*.⁶
- ii. El Juez Guillermo considera su concepción ética de la vida como un *correctivo* a la versión epocal de la fundamentación kantiana de la moral.
- iii. Dicha corrección incorpora, de forma mayoritariamente indirecta, motivos presentes en la *Crítica del Juicio* de Kant.

Iniciaré mi recorrido ofreciendo, de un modo sumamente escueto, una presentación global de *O lo uno o lo otro* en la que me limitaré a indicar el propósito general de la obra, sus fuentes históricas, su estructura y su contenido (1.). A continuación, desarrollaré mis dos primeras tesis en dos secciones⁷. La exposición de estas secciones supone una confrontación con la tesis de Yésica Rodríguez. En primer lugar (2), me concentraré en la noción ética de *elección de sí mismo*. Esta categoría resultará de utilidad por dos razones. Primero, porque gracias al concepto de autoelección podré exponer las objeciones éticas a la existencia estética en los términos de un rechazo al modelo negativo de libertad. Al mismo tiempo, estaré en condiciones de hacer visible la adhesión del pseudónimo ético a un modelo reflexivo de libertad. Segundo, porque a través de la noción de elección de sí mismo abordaré críticamente un punto de suma importancia en la argumentación de Yésica Rodríguez, a saber, la identificación de la autoelección ética con la idea kantiana de *revolución del corazón*. En segundo lugar (3), me enfocaré en mostrar las semejanzas y las diferencias entre los proyectos éticos de Kant y del juez Guillermo. En este sentido y por medio del análisis de la noción de deber, probaré que el ideal de autenticidad de

⁶ Adopto como marco teórico de estas dos primeras tesis las nociones de *libertad reflexiva* de Axel Honneth (Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*, trad. Calderón, Buenos Aires, Katz, 2014), de *autorrealización* de Jürgen Habermas (Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2005) y de *autenticidad* de Alessandro Ferrara (Ferrara, Alessandro, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, trad. Medina Reinón, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002).

⁷ La tercera tesis implica una versión alternativa del modo en que *O lo uno o lo otro II* se apropia de Kant. Según mi consideración, la ética del juez Guillermo asimila ciertos elementos presentes en la analítica kantiana de lo bello elaborada en la *Crítica del Juicio*. Dejo la reconstrucción y la defensa de esta tesis para un artículo de próxima aparición.

la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro* se propone como alternativa correctiva de algunos de los aspectos más controversiales del ideal de autonomía kantiano. Cierro la presente intervención (4.) con una evaluación global de la tesis desarrollada en la primera parte de *Las éticas de Kierkegaard* en la que quisiera dejar planteados algunos interrogantes.

Durante el desarrollo de mis tesis prescindiré del señalamiento de las dificultades inherentes al modelo ético propuesto en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro*, al margen de algún comentario tangencial. Basaré mi exposición de la visión ética de la existencia, fundamentalmente, en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* y, en menor medida, en *La validez ética del matrimonio*. Si acudo a otros textos del corpus kierkegaardiano lo hago sólo para enfatizar alguna categoría del representante de la concepción ética, pero tomando las precauciones que el problema de los pseudónimos le impone al lector de la obra del danés. Por fuera de mi análisis queda el *Ultimatum*. La razón de esta exclusión es bastante simple. Considero que se trata de un escrito redactado desde la perspectiva de una religiosidad edificante y no ética; por este motivo, sospecho de la adherencia teórica del autor de las cartas éticas al sentido intrínseco de dicho texto.⁸

⁸ Para las citas de Kierkegaard utilizamos la sigla SKS para referirnos a la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaard Skrifter*, N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.), Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009. Indicamos en números arábigos tanto el volumen como la paginación, ejemplo: SKS 2, 23. Completamos las referencias con la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas a continuación con sus respectivas abreviaturas: “Sobre el concepto de la ironía”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*, trad. Sáez Tajafuerce y González, Madrid, Trotta, 2000, pp. 65-356 (CI); *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Sáez Tajafuerce y González, Madrid, Trotta, 2006 (OO 1); *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007 (OO 2); “Temor y Temblor”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/1, trad. Parceró Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2019, pp. 105-208 (TT); “Migajas Filosóficas o un poco de filosofía”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/2, trad. Parceró Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2016, pp. 25-124 (MF); “El concepto de la angustia”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/2, trad. Parceró Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2016, pp. 125-278 (CA); *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Teira y Legarreta, Salamanca, Editorial Sígueme, 2010 (PC) y *La enfermedad mortal*, trad. Gutierrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009 (EM).

1. La evaluación de las formas modernas de vida en *O lo uno o lo otro*

El propósito que persigue el juez Guillermo, el pseudónimo ético B, con sus escritos, no es primariamente teórico. Más bien lo anima el objetivo prioritario de exhortar al destinatario de sus cartas a examinar y encarrilar su existencia. Las misivas del funcionario judicial van dirigidas a un amigo suyo. Descrito como un joven con gran talento artístico, considerables dotes intelectuales y una posición económica holgada, el interlocutor del juez Guillermo es presumiblemente el responsable de la serie de ensayos que componen la Primera Parte de *O lo uno o lo otro*. Por detrás de ambos autores ficticios, denominados A y B, y el igualmente ficticio editor del libro, Víctor Eremita, encontramos a Søren Kierkegaard. La intención del pensador danés es mostrarle al eventual lector de la obra dos *visiones modernas de la vida* alternativas: la estética y la ética. Con su primer libro, Kierkegaard quiere exhibir las diferentes formas en que una persona se entiende a sí misma y a la realidad y cómo, en función de aquel entendimiento, determina y ejecuta su comportamiento vital. Pero también busca manifestar los límites inherentes a estas concepciones de la vida y exponer el fracaso de quienes las adoptan. El modelo cultural que anima la concepción estética de la vida es evidente. Kierkegaard se basa en los románticos alemanes de fines del siglo XVIII y principios del XIX y en sus epígonos daneses del primer cuarto del siglo XIX. La inspiración de la perspectiva ética de la existencia no es tan clara y su precisión es motivo de disputa entre quienes estudian el pensamiento kierkegaardiano.⁹ Aunque el análisis de los diarios y los manuscritos del danés indica que la redacción del libro comenzó con las misivas éticas, la estructura de la obra hace que el representante del punto de vista ético tome la palabra después del pronunciamiento del esteta. Esta secuencia supone un indisimulable *handicap* a favor del juez Guillermo. El pseudónimo B se encuentra en una posición que no sólo le permite señalar las inconsistencias de la posición del esteta sino también responder por anticipado eventuales objeciones a la ética. En este

⁹ Como indica Yésica Rodríguez, entre las posibles fuentes de la posición ética se han propuesto a Aristóteles, Hegel, Fichte y Kant (cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 20). Puede consultarse un resumen crítico de las influencias filosóficas del juez Guillermo en Greve, Wilfried, *Kierkegaard maieutische Ethik. Von Entweder/Oder II zu den Stadien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.

sentido, el funcionario judicial fija su posición personal a través de una doble crítica. La primera se dirige contra el romanticismo. La segunda tiene como blanco de ataque lo que, desde la perspectiva del pseudónimo B, es una versión estéril e inadecuada de la ética. Mi posición al respecto es que el modelo de esta ética deficitaria tiene un referente histórico claramente definido: la recepción canónica de la filosofía moral kantiana.

2. La contraposición entre dos modelos de libertad: la autoelección como libertad reflexiva

El autor de las cartas éticas reconoce y valora positivamente el movimiento interno al esteticismo reproducido en la Primera Parte de *O lo uno o lo otro*. La serie de ensayos estéticos conducen desde un tipo de hedonismo inmediato y vulgar a una versión diferida y refinada del hedonismo. El individuo que se limita a buscar situaciones y objetos agradables y a rehuir de situaciones y objetos desagradables está sujeto a las circunstancias y acontecimientos que lo rodean y le advienen. En palabras del pseudónimo B, la ejecución y la obtención del propósito existencial de esta clase de personas queda completamente a merced de *condiciones que son ajenas a ellas*.¹⁰ Para superar esta dificultad, el esteta reflexivo cambia de objetivo. Desiste de encontrar el objeto de su disfrute en la realidad y en su lugar procura transformar la realidad en el objeto de su gozo. El esteta reflexivo se aboca a una doble tarea: por un lado, *reconfigura* el mundo para convertirlo en un producto apto para su consumo; por el otro, *modela* su personalidad con el objetivo de devenir un sujeto idóneo para la satisfacción de sus deseos.¹¹ Trabajando artísticamente sobre sí mismo y el mundo, el esteta reflexivo considera haber puesto bajo su control las condiciones requeridas para alcanzar el éxito de su proyecto vital. Ya no depende de las cosas, sino de su capacidad para deleitarse con ellas. El pseudónimo B no impugna el anhelo de autodeterminación del esteta reflexivo. La del juez Guillermo es una

¹⁰ Cf. SKS 3, 177 / OO 2, 169.

¹¹ Los pormenores de esta tarea son expuestos por el pseudónimo A en el anteúltimo escrito de la Primera Parte de *O lo uno o lo otro: La rotación de los cultivos*. Para un análisis de este escrito y su relación con la forma de vida estética, cf. Peña Arroyave, Alejandro; Rodríguez, Yésica & Rodríguez, Pablo, "El concepto de aburrimiento en Kierkegaard", en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, N° 142, 2017, pp. 97-118 y Dip, Patricia, *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna, 2018, pp. 33-37.

«crítica inmanente» de la posición de su interlocutor, ya que consiste en señalar que la estrategia empleada por el esteticismo reflexivo para ejecutar su programa vital sigue siendo deficitaria.¹² La razón ofrecida es bastante simple: el esteta reflexivo es víctima de un auto-engaño. Esta clase de individuo cree vivir a cuenta de sí mismo; sin embargo, depende de sus talentos, de sus estados de ánimo o de sus deseos. Es decir: la condición para la realización del proyecto existencial está en la persona, pero ésta no posee dicha condición realmente bajo su poder.¹³

El autor de las epístolas éticas considera que el cultivo de sí del esteta reflexivo es una parodia de la verdadera auto-formación de la personalidad. En el fondo del juicio ético sobre el programa hedonista yace la tesis de que el esteta carece de libertad. Esta idea de fondo hace posible traducir el contrapunto entre A y B en los términos del debate moderno entre dos concepciones de la libertad: la «negativa» y la «positiva o reflexiva». Los partidarios de la concepción negativa consideran que un individuo es libre en tanto y en cuanto no existan resistencias externas que obstaculicen la realización de los propósitos que se ha trazado. Las dificultades psicológicas internas, por ejemplo la ambigüedad, la debilidad o el desconocimiento del propio querer, no deben ser contabilizadas como restricciones a la libertad. La meta ideal, entonces, sería garantizarles a los individuos un campo de acción en el cual todas las posibles interferencias a su plan de vida hayan sido erradicadas o, en su defecto, reducidas a una mínima expresión.¹⁴

Algunos especialistas sostienen que el esteticismo examinado en *O lo uno o lo otro* adhiere al modelo de libertad negativa.¹⁵ En el bre-

¹² Cf. Rasmussen, Anders, "Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit (II): Struktur und Kritik der ästhetischen Existenz", en Deusser, Hermann & Kleinert, Markus, *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, p. 218. El tenor de esta crítica se sigue del hecho de que el juez Guillermo se coloca en la estela del «arte obstétrico» socrático, la mayéutica" (Greve, Wilfried, "Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards *Entweder/Oder II*", en Theunissen, Michael & Greve, Wilfried (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main, Surhrkamp Verlag, 1979, p. 180). El pseudónimo ético, por tanto, debe conducir a su interlocutor hacia una reflexión en torno a su situación vital a partir de la concepción de la existencia que da origen a dicha situación.

¹³ Cf. SKS 3, 175; 177 y 178 / OO 2, 167; 169 y 170.

¹⁴ Cf. Honneth, Axel, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁵ Cf. Beabout, Gregory, *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996, pp. 135-138. Tomando como base el

ve escrito *El más desdichado*, la caracterización que el pseudónimo A realiza de la realidad externa, el mundo, como “el tú con el que [el individuo] mantiene un conflicto”¹⁶ permite adivinar el anhelo de un obrar sin trabas ni impedimentos. El mismo autor estético, en *La rotación de los cultivos*, prescribe como medicina efectiva contra el tedio la abstención de todas aquellas circunstancias de la vida que generen vínculos y compromisos estables (v. gr. matrimonio, amistad, trabajo) por considerarlas ataduras que limitan al sujeto en el cumplimiento de sus deseos.¹⁷ Por último, el protagonista del *Diario del seductor* denuncia que los usos y costumbres que codifican culturalmente el proceso de cortejo característico de la sociedad burguesa de su época terminan lesionando la libertad requerida para el florecimiento y el desarrollo vigoroso de la pasión amorosa, especialmente entre las mujeres: el objetivo de Juan, el Seductor es que Cordelia, la jovencita que él está conquistando, se entregue sin ningún tipo de coerción o imposición social ajenas a su deseo.¹⁸

Más allá de los pasajes referidos y de otros que pueden ser citados en apoyo, la justificación más contundente de la identificación entre la visión estética de la existencia y la concepción negativa de la libertad es el esbozo que el juez Guillermo traza del individuo estético como una persona que no está auténticamente interesada en sí misma. La falta de preocupación por sí mismo del esteta es un tema recurrente en las cartas éticas. El funcionario judicial describe el alma estética como un terreno silvestre en el cual crecen por igual, sin orden ni jerarquía, todo tipo de vegetaciones.¹⁹ Los elementos que componen la personalidad del esteta son, valga la paradoja, todos ellos periféricos respecto a un centro ausente. La personalidad de los estetas está compuesta por una pluralidad de deseos y estados de ánimo que pugnan entre sí por el control global de su conducta, pero no existe ninguna clase de *armonía preestablecida* o de *mano*

invisible capaz de dirimir esta disputa.²⁰ Por este motivo, como bien señala Yésica Rodríguez, en lugar de elegir, en lugar de precisar su voluntad, el esteta *vacila* entre sus preferencias, sin ligarse a ninguna, hasta que finalmente las circunstancias deciden por él.²¹ Su reflexión es meramente instrumental. El esteta se sirve de su talento intelectual para calcular los medios que le garantizan la obtención de sus fines; sin embargo, en ningún momento sopesa la legitimidad de dichos fines. Sólo se pregunta *cómo* obtener lo que desea, pero jamás se plantea *si es válido* desear lo que desea ni *qué lo motiva* a hacerlo. Dicho sintéticamente: el esteta pone la totalidad de su personalidad al servicio del gozo, se constituye a sí mismo como un instrumento del deseo. En un sentido esencial, las acciones del esteta no son realmente suyas, están cargadas de pasividad.²²

Es la misma crítica del juez Guillermo al estilo de vida estético lo que pone de manifiesto que la visión ética de la existencia reclama un concepto positivo o, verdaderamente, reflexivo de la libertad. Según este modelo, la acción de un individuo se concibe libre no sólo en el caso de ser ejecutada sin obstáculos externos; sino, fundamentalmente, cuando ella tiene su origen en la propia voluntad individual. La libertad es, ante todo, *autodeterminación* y su condición de posibilidad es una correcta relación de la persona consigo misma.²³ La fórmula de la cual se sirve el pseudónimo B para definir esta

análisis de la ironía romántica, cf. Frazier, Brad, “Kierkegaard ante los problemas de la pura ironía”, en *Praxis Filosófica*, N° 24, 2007, pp. 169-176.

¹⁶ SKS 2, 219 / OO 1, 237.

¹⁷ Cf. SKS 2, 286 / OO 1, 303. Para un análisis pormenorizado de la noción de libertad esbozada en este ensayo, cf. Rocca, Ettore, “Der Unglücklichste / Die Wechselwirtschaft: Die Autonomie des Ästhetischen angesichts der Langeweile”, en Deusser, Hermann & Kleinert, Markus, *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*, op. cit., pp. 154-157.

¹⁸ Cf. SKS 2, 349 / OO 1, 362.

¹⁹ Cf. SKS 3, 215-216 / OO 2, 204.

²⁰ De acuerdo con el juez Guillermo, el grado superior de esteticismo es el que encarnan aquellos individuos que se colocan *por encima* de esta multiplicidad y se convierten en espectadores del enfrentamiento caótico que tiene lugar en su interior (cf. SKS 3, 192 / OO 2, 183). La resolución nihilista para esta *bellum omnia contra omnes* en la cual están enfrascados los deseos del esteta no es la constitución de una instancia trascendente; la apuesta es la desarticulación de la guerra a través de la erradicación de todo deseo (cf. SKS 3, 197-198 / OO 2, 187-188).

²¹ Cf. Rodríguez, Yésica, op. cit., p. 81.

²² Cf. SKS 3, 161 / OO 2, 154-155. Este tema ya había sido abordado por el autor estético en *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* (cf. Rodríguez, Pablo, “Culpa antigua y culpa moderna a la luz del análisis kierkegaardiano de la tragedia en *O lo uno o lo otro I*”, en *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 13 N° 2, 2021, pp. 165-206).

²³ Cf. Honneth, Axel, op. cit., p. 48. Como indica Sergio Muñoz Fonnegra, en la reconstrucción ética, el desarrollo de toda personalidad estética, tanto la inmediata como la reflexiva, se puede interpretar como carencia de autodeterminación (cf. Muñoz Fonnegra, Sergio, *Das Gelingende Gutsein. Über Liebe und Annerkennung bei Kierkegaard*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2010, p. 24). En este sentido, habría que señalar lo siguiente: el esteta reflexivo que, trabajando sobre el mundo y sobre sí mismo, logra ampliar su margen de acción, es decir, aquel que logra ensanchar su libertad, no hace más que *reemplazar la tiranía exterior* de las restricciones de la realidad y de los otros por la *tiranía interior* de las imposiciones del deseo y las emociones (cf. Beabout, Gregory, op. cit., p. 137).

auto-relación lograda es hartamente conocida: «elegirse a sí mismo». Con la autoelección el sujeto *llega a ser sí mismo*; adquiere una identidad volitiva capaz de oficiar como brújula orientadora de su actividad vital y de su vínculo con el mundo y con los otros. La persona ética es aquella que ha *elegido querer*; la que se ha comprometido con un tipo de existencia que le reclama el abandono de la agencia práctica pasiva para devenir el autor responsable de su obrar. A su vez, *elegir querer* significa la entrada en vigencia de un criterio concreto de evaluación de la propia conducta, algo ante lo cual el esteta es indiferente. La elección de sí mismo, por lo tanto, demanda que el individuo se implique activamente con su propio ser y opte por no permanecer indiferente ante la multiplicidad de sus deseos, emociones y capacidades. La intervención del ético retoma el tema de la auto-modelación de la personalidad. Pero su enfoque difiere del punto de vista estético en la medida en que la *reflexión ética*, este volver configurador sobre sí mismo, ya no se deja orientar por el imperativo del deseo. La tarea ética consiste en distinguir, impulsar y coordinar la multiplicidad de elementos que componen la personalidad con el fin de reconducir esta pluralidad caótica, inestable y, la mayoría de las veces, opaca a una unidad equilibrada, armónica y transparente.²⁴

En torno a esta noción ética fundamental, asoma mi primer señalamiento crítico a la autora de *Las éticas de Kierkegaard*. En la sección titulada “La dimensión electiva de la personalidad” del primer capítulo de la primera parte de su libro, Yésica Rodríguez cita y confirma la siguiente tesis de Henry Allison: la autoelección del pseudónimo B es *afín* al concepto de «cambio del corazón» que Kant introduce en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.²⁵ Dentro del campo de los estudios kierkegaardianos una tesis similar es defendida por Helmut Fahrenbach y C. Stephen Evans.²⁶ Algunas páginas más adelante, en la sección del mismo capítulo titulada “La reconfiguración de la relación con la sensibilidad: el goce”, Yésica Rodríguez vuelve sobre esta misma idea, aunque en este caso no se apoya en ningún

otro intérprete. La autora de *Las éticas de Kierkegaard* sostiene que la «revolución del corazón» de Kant y el «bautismo de la voluntad» del juez Guillermo, previamente equiparado con la noción de autoelección²⁷, representan hacia el interior del pensamiento de ambos autores “la posibilidad para reconducir las elecciones éticas con base en la personalidad”.²⁸ La investigadora argentina fundamenta dicha similitud en su interpretación de la *Willkühr* kantiana como una facultad absolutamente espontánea y constitutiva de la personalidad ética, es decir, de la voluntad como el fundamento y el origen de una orientación moral global (máxima suprema).²⁹ Kant sostiene que el «cambio del corazón» no es una *reforma paulatina*, sino una *revolución o renacimiento* del hombre.³⁰ Se trata de una decisión con un significado inaugural, ya que por medio de ella el individuo redirecciona el sentido íntegro de su existencia. Ciertamente, este es un punto de contacto significativo con la noción de autoelección ética de *O lo uno o lo otro*. Para Kant este cambio del corazón no convierte al sujeto práctico en alguien bueno, pero sí lo hace capaz del bien y lo coloca en un proceso de *mejoramiento moral*.³¹ Con otras palabras, la *renovación* del corazón busca revertir la *perversidad del corazón*, esto es, la elegida propensión del hombre al mal. El corazón perverso es aquel que *subordina* la exigencia de los principios éticos a las demandas de la sensibilidad; el corazón que, invirtiendo lo que dicta la razón práctica, “hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral”.³² La similitud propuesta por Yésica Rodríguez me resulta problemática por tres cuestiones conectadas entre sí: i) Rodríguez entiende que Kant y el juez Guillermo hablan de un pasaje del mal al bien.³³

²⁴ Cf. SKS 3, 250 / OO 2, 235.

²⁵ Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 92. Sobre el final del capítulo 2 de la primera parte hay una nueva referencia a esta tesis de Allison (cf. *ibíd.*, pp. 141-42).

²⁶ Cf. Fahrenbach, Helmut, “Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als «Korrektive» der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)”, en Theunissen, Michael & Greve, Wilfried (eds.), *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, *op. cit.*, p. 218 y Evans, C. Stephen, *Kierkegaards Ethics of Love*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 56.

²⁷ Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 76.

²⁸ *Ibíd.*, p. 104.

²⁹ Cf. *ibíd.*, pp. 91-92.

³⁰ George Connell considera que en este punto Kant y el pseudónimo B coinciden entre sí y se oponen a la perspectiva aristotélica: “No se llega a ser virtuoso gracias y a través de acciones virtuosas particulares; más bien, se elige ser ético y sólo entonces se es capaz de llevar a cabo acciones éticas particulares” (Connell, Gregor, “Judge William’s Theonomous Ethics”, en Connell, G. & Evans, S. (eds.), *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1992, p. 57).

³¹ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981, pp. 56-57.

³² *Ibíd.*, p. 46.

³³ Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 104.

Aunque esta caracterización pueda ser válida para el cambio del corazón kantiano, considero que no lo es para la elección de sí mismo del ético B – por lo menos en los términos en que el mismo pseudónimo la concibe. La autoelección es el gesto por el cual se produce la transición desde una perspectiva estética a una ética, pero el juez Guillermo aclara que “lo estético no es el mal, sino la indiferencia”.³⁴ ii) Mientras que la elección de sí mismo del pseudónimo B apunta en dirección a una *incorporación* de «lo estético»³⁵ en la ética, la revolución del corazón plantea claramente la *subordinación* de la sensibilidad a la razón.³⁶ Reconozco que Yésica Rodríguez se esfuerza por aportar argumentos de peso para no interpretar esta *subordinación* en un sentido ascético o rigorista.³⁷ Mi crítica se mantiene en pie admitiendo que tiene razón e incluso aceptando que Kierkegaard habría leído a Kant en estos términos a pesar de las interpretaciones de su época. Pero aquí la cuestión no es la imagen de Kant que se forjó Kierkegaard, sino el Kant con el que dialoga el juez Guillermo. En este sentido, no puede pasarse por alto que en *La religión*, un texto que efectivamente forma parte del marco teórico de las cartas éticas, Kant, en discusión con Schiller, se reivindica explícitamente como un rigorista que acentúa la *ruptura* entre la sensibilidad y la moralidad.³⁸ Ahora bien, ¿qué es lo que ocurre con el representante de la ética de *O lo uno o lo otro*? Cuando el funcionario judicial presenta su proyecto teórico-práctico procura diferenciarlo de otras posibles teorías éticas. El pseudónimo B expone su visión de la vida como una alternativa a aquellas versiones de la ética que el esteticismo critica

por considerarlas inhumanas. La búsqueda de un *equilibrio* o *balance* entre lo estético y lo ético, que tiene el firme propósito de evitar el desgarramiento interno del ser humano, puede ser leída como un guiño a los pensadores románticos que han adoptado las objeciones de Schiller a la filosofía moral de Kant tal y como esta se desarrolla en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.³⁹ De hecho, el juez Guillermo rechaza taxativamente el *rigorismo* de la ética y se esfuerza por ofrecerle a su amigo esteta una concepción de la vida capaz de albergar la belleza, las emociones y la vitalidad celebradas por el romanticismo:⁴⁰ la concepción de la vida del juez no quiere romper con la sensibilidad, sino *transfigurarla*.⁴¹ iii) La idea de un cambio del corazón presupone en Kant la noción de *mal radical* (*radikales Böse*). La misma implica una opción humana originaria en contra de la ley moral, se trata de una propensión arraigada en la raíz del ser humano que corrompe el fundamento de toda máxima moral. Dos pasajes de la segunda carta ética expresan, de forma explícita, el desacuerdo del juez Guillermo con la idea de un *mal radical* (*radikalt onde*), es decir, su oposición con uno de los tópicos centrales del pensamiento ético-religioso de Kant.⁴² Dice el juez Guillermo “antes de que uno elija, la personalidad ya está interesada en la elección”,⁴³ lo que equivale a afirmar que existe en todo individuo una tendencia innata a la configuración de la personalidad, es decir, un impulso ético. Así las cosas, el presupuesto básico del pseudónimo B es que todo hombre, en todo momento de su existencia, es capaz por sus propias fuerzas de realizar el bien.⁴⁴ Según el juez Guillermo, el destinatario de su exhortación no ha tomado realmente una

³⁴ SKS 3, 165 / OO 2, 158. La misma Yésica Rodríguez reconoce que, de acuerdo con el juez Guillermo, “el esteta no es inmoral, sino un desesperado” (Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 104). Por ello, a renglón seguido, se ve obligada a admitir que la equiparación implica asumir una perspectiva kantiana.

³⁵ «Lo estético» en el hombre hace referencia al ámbito de lo natural, el registro de las necesidades vitales, la esfera de lo afectivo, de los impulsos y de las pasiones (*cf.* Greve, Wilfried, *op. cit.*, p. 189).

³⁶ Adopto este señalamiento de Roi Benbassat (*cf.* Benbassat, Roi, “Kierkegaard’s Relation to Kantian Ethics Reconsidered”, en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstrynge, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres/Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 62-63).

³⁷ Dentro de los estudios kierkegaardianos esta posición ha sido sostenida por Roe Fremstedal (*cf.* Fremstedal, Roe, “Anthropology in Kierkegaard and Kant: The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character”, en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstrynge, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres / Nueva York, Walter de Gruyter, 2011, p. 48). Es interesante señalar que Fremstedal afirma que es la ética cristiana de Kierkegaard y no la del pseudónimo ético la que más se acerca a la idea kantiana de un cambio del corazón (*cf. ibid.*, p. 24).

³⁸ *Cf.* Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 33.

³⁹ *Cf.* Benbassat, Roi, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ Para un análisis de la presencia de lo estético en la concepción ética del juez, *cf.* Barrio, Jaime, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, 1996, pp. 122-126). Barrio destaca la afinidad de este tópico con las propuestas de Schiller (*cf. ibid.*, p. 126) y del Fichte de los *Discursos a la Nación alemana* (*cf. ibid.*, p. 123 [nota al pie]). En la misma línea, también puede consultarse el trabajo clásico de James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Landazuri, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 86-95.

⁴¹ *Cf.* SKS 3, 173, 219 y 241 / OO 2, 166, 209 y 227. De hecho, como sostiene George Schrader, la tesis del juez Guillermo es todavía más radical: “lo ético es necesario para la conservación de lo estético, que, de otro modo, sucumbiría ante la desesperación” (Schrader, George, “Kierkegaard y Kant, sobre el deber y la inclinación”, en *The Journal of Philosophy*, N° 21, vol. 65, 1968, p. 691).

⁴² *Cf.* SKS 3, 170 y 171 / OO 2, 162 y 164.

⁴³ SKS 3, 161 / OO 2, 155.

⁴⁴ *Cf.* Lübcke, Poul, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, en *Kierkegardiana*, N° 15, 1991, p. 100.

resolución contra el bien. Cierto es que la posibilidad de orientar su existencia en dirección al bien se le ha hecho visible únicamente de forma incompleta, pero aun así no ha rechazado de plano esta posibilidad.⁴⁵ Para el pseudónimo ético, el problema consiste simplemente en que no ha elegido con el suficiente vigor y energía las determinaciones éticas. Estas ideas se refuerzan con la consideración que el juez Guillermo hace del temple anímico fundamental de la existencia estética: la *melancolía* (*Tungsind*). Para el pseudónimo B, la melancolía no sólo forma parte de los pecados capitales, sino que es la madre, la raíz, de todos los restantes pecados: el mayor de los males es el no querer con toda la intensidad el bien.⁴⁶ El mal en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro*, entonces, es la *pereza*:⁴⁷ la dispersión, indolencia y falta de fuerza de la voluntad que condena al hombre a seguir siendo lo que es (estético) y le impide llegar a ser lo que está llegando a ser (ético).⁴⁸

⁴⁵ Cf. SKS 3, 165 / OO 2, 158.

⁴⁶ Cf. SKS 3, 183 / OO 2, 173. La melancolía aparece justamente en el momento en que el impulso ético configurador de la personalidad se interrumpe y paraliza (cf. SKS 3, 183 / OO 2, 172-173).

⁴⁷ Michelle Kosch, en un artículo de 2006, señala que esta concepción del mal es un elemento de peso a la hora de afirmar que la inspiración histórica de la ética del pseudónimo B es la *Sittenlehre* de 1798 de Fichte en mayor medida que Kant (cf. Kosch, Michelle, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N° 3, vol. 88, 2006, p. 272-273). Posteriormente, en un artículo de 2015, Kosch retomó y profundizó su tesis indicando que para muchos de los intelectuales del período 1830-1850 con los que Kierkegaard se formó (por ejemplo: I.H. Fichte, Michelet, Chalybaüs y Martensen), la ética de Fichte era concebida como la más alta y consistente formulación de la ética kantiana (cf. Kosch, Michelle, “The Ethical Context of *Either/Or*”, en *Konturen* [en línea], vol. 7, 2015. Consultado el 25/9/2022. URL: <https://journals.oregondigital.org/index.php/konturen/article/view/3667/3418>). Friedrich Hauschildt también marca la afinidad entre la doctrina del juez Guillermo y la teoría ética de Fichte, aunque en su caso toma como fuente de inspiración *El destino del hombre* de 1800 (Hauschildt, Friedrich, *Die Ethik Søren Kierkegaards*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982, pp. 37-38). Anders Moe Rasmussen también argumenta a favor de una influencia fichteana y, al igual que Hauschildt, pone el foco en *El destino del hombre*. El pasaje de lo estético a lo ético propuesto por el juez Guillermo sería una reedición de la decisión entre el dogmatismo y la libertad. No obstante, Rasmussen indica que el pseudónimo B, en sintonía con las objeciones de Hegel a la subjetividad fichteana, adopta críticamente la noción de auto-posición. La opinión final de Rasmussen es que la ética de B no es una amalgama de la filosofía moral kantiana y la doctrina ética hegeliana, sino un híbrido obtenido del cruce entre la filosofía fichteana del sujeto y la filosofía del derecho de Hegel (cf. Rasmussen, Anders, *op. cit.*, p. 226).

⁴⁸ De hecho, que el individuo sea consciente de esta tensión y la haga objeto de su *arrepentimiento* es, para el pseudónimo B, un claro argumento en contra de la noción de *mal radical*.

3. La ética de la autenticidad del pseudónimo B: la crítica del rigorismo ético

Retomemos el hilo central de nuestra exposición. Como hemos señalado, la noción de autoelección tiene como objetivo sentar las bases de un yo capaz de actuar en conformidad a normas estables autoimpuestas. Este es, entre otros, un rasgo de familia que el pseudónimo B hereda indudablemente de la filosofía práctica de Kant a través del idealismo alemán.⁴⁹ Sin embargo, es necesario traer a primer plano una diferencia fundamental para juzgar con más precisión qué tan lejos del árbol ha caído el fruto. Luego de plantear una *afinidad* entre las nociones de autoelección ética y revolución del corazón kantiana, es la misma Yésica Rodríguez la que nos advierte de la divergencia entre el juez Guillermo y Kant. Mientras que la autoelección de B le permite al individuo “ser coherente consigo mismo”, la revolución del corazón de Kant hace posible que el sujeto sea coherente “con la ley que su máxima le dicta”.⁵⁰ Lo que la identificación entre el juez Guillermo y Kant, propuesta por Yésica Rodríguez, oculta es que la divergencia anteriormente mencionada no es menor y pone en juego dos direcciones posibles y claramente diferenciadas para el programa de la autodeterminación. Ambos derroteros coinciden en la idea de que un individuo es libre cuando su conducta se orienta según su propia voluntad, pero se apartan a la hora de establecer cuál es el mecanismo que se ha de seguir para producir esa voluntad propia. Una primera posibilidad implica entender la reflexión de la libertad en términos de autonomía; la otra, comprende la libertad como autenticidad o auto-realización. De acuerdo con Kant, partidario de la primera opción, una acción es libre cuando surge de un discernimiento racional. La deliberación racional lleva al individuo a postular que su conducta debe ajustarse a principios o leyes generalizables, es decir, máximas que otros seres racionales también podrían aprobar sin caer en contradicción. Frente a esto, surge un programa alternativo que afirma que la autodeterminación debe ser el resultado de un

⁴⁹ Michelle Kosch ofrece un instructivo listado de los puntos de convergencia y divergencia entre la ética del juez Guillermo y las propuestas de Kant, Fichte y Hegel (cf. Kosch, Michelle, “The Ethical Context of *Either/Or*”, *op. cit.*).

⁵⁰ Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 93.

proceso de reconocimiento, constitución y expresión del núcleo singular de la personalidad.⁵¹ Sintetizando las cosas de un modo un tanto abrupto: si en el modelo kantiano de la autonomía, el individuo es libre cuando es racional y universal, es decir, cuando su voluntad se identifica con un principio supraindividual, en el modelo de la autenticidad o auto-realización, al cual adhiere el juez Guillermo, el individuo es libre cuando es sí mismo, esto es, en la medida en que su voluntad se identifica con el aspecto más singular e irrepitible de su personalidad.⁵²

La tarea que la ética de la autenticidad o autorrealización del juez Guillermo le plantea al sujeto práctico no es la de alcanzar una esencia humana universal; el individuo existente, repite el autor ético en diversos momentos, se tiene a sí mismo como finalidad.⁵³ Para el pseudónimo B, el sí mismo es, esencialmente, libertad y elegir ser ese sí mismo no significa otra cosa más que ser libre.⁵⁴ En *O lo uno o lo otro* el esteticismo se presenta como el caso paradigmático de la hetero-determinación.⁵⁵ Podemos estar seguros de que Kant suscribiría esta afirmación. Sin embargo, dado que el juez Guillermo no comparte la concepción kantiana de la autodeterminación también difiere con Kant en lo que respecta al sentido de la hetero-determinación. Kant considera externamente determinada la conducta que tiene su fundamento en el aspecto natural («lo estético» en palabras

del pseudónimo B) del sujeto práctico.⁵⁶ Como ya he dicho, la autode-terminación defendida en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro* supone la coordinación, manifestación y realización de las pasiones e inclinaciones que están en sintonía con la propia personalidad. Por este motivo, de acuerdo con el pseudónimo B, hetero-determinado no es el mero actuar motivado por pasiones. Tal designación debe extenderse a todo aquel comportamiento impulsado por pasiones incompatibles con la identidad singular asumida por el sujeto práctico, como es el caso del esteta cuya conducta responde a anhelos y estados anímicos circunstanciales e intermitentes.⁵⁷ El autor de *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* quiere apartarse de la filosofía moral kantiana de mediados de la década de 1780, pero sin caer en una posición romántica. El intento del pseudónimo ético de navegar entre la *Escila* del racionalismo kantiano y la *Caribdis* de la ironía romántica se hace patente en su tratamiento de los deberes.

Promediando su segunda carta, el juez Guillermo describe el gesto ético de autoelección como “un movimiento [del individuo] a partir de sí mismo hacia sí mismo a través del mundo”.⁵⁸ El deber fundamental de todo individuo es la elección de sí mismo, la obligación de conocer y aceptar voluntariamente (*a partir de sí mismo*) las determinaciones concretas que conforman su propio ser (*hacia sí mismo*).⁵⁹ Resulta claro que la autoelección del pseudónimo B tiene, paradójicamente, su condición de posibilidad en algo que no es elegido. No hay una *creación de sí*, sino una *recepción de sí*.⁶⁰ A través de

⁵¹ Cf. Honneth, Axel, *op. cit.*, pp. 51-53. George Stack caracteriza la posición del juez Guillermo como una “ética de la auto-realización o auto-actualización” (cf. Stack, George, *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama, Alabama University Press, 1977, p. 148). No obstante, como señala Yésica Rodríguez, Stack considera que la principal inspiración del pseudónimo B es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

⁵² Cf. Ferrara, Alessandro, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁵³ Cf. SKS 3, 246 – 247 y 260 – 261 / OO 2, 232 y 244-245.

⁵⁴ Cf. SKS 3, 205 – 206 y 215 / OO 2, 195 y 203. El juez Guillermo había adherido indirectamente a estas mismas ideas en su primera carta en favor del matrimonio cuando criticaba la exaltación estética de los estados anímicos en los cuales el yo está fuera de sí (cf. SKS 3, 144 / OO 2, 132). La equiparación entre ser sí mismo y libertad está presente en otros pseudónimos. La fórmula aparece de forma bastante expresa en Johannes Climacus (cf. SKS 4, 224 / MF, 36) y Anti-Climacus (cf. SKS 11, 145 / EM, 50). Vigilius Haufniensis adhiere a esta perspectiva al afirmar que “el bien es la libertad” (SKS 4, 413 / CA, 221) y cuando desarrolla extensamente la tesis de que lo contrario de la libertad (no-libertad) equivale a la pérdida de la relación apropiada del yo consigo mismo tanto a nivel corporal, mental como espiritual (cf. SKS 4, 437-453 / CA, 243-259). Claro está que la identidad entre el juez Guillermo y estos pseudónimos no es total, puesto que el sentido del sí mismo no es el mismo en cada uno de estos autores ficticios.

⁵⁵ Disse, Jörg, “Autonomy in *Either/Or*”, en Giles, J. (ed.), *Kierkegaard and Freedom*, United Kingdom, Palgrave Macmillan, 2000, p. 62.

⁵⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, p. 107.

⁵⁷ Cf. Disse, Jörg, *op. cit.*, p. 63. Anteriormente habíamos dicho que, desde la perspectiva del juez Guillermo, la personalidad del esteta carece de un centro. En este sentido, la ética de la autenticidad del pseudónimo B apuesta a una *concepción centrada* y unitaria de la subjetividad en la cual existe un núcleo ordenador de las múltiples manifestaciones de la personalidad (cf. Ferrara, Alessandro, *op. cit.*, p. 129-130).

⁵⁸ SKS 3, 261 / OO 2, 245.

⁵⁹ Como dice Schrader, el individuo ético comprende que él es su propia inmediatez. En consecuencia, entiende que al hacerse responsable de su inmediatez se está eligiendo a sí mismo. Por este motivo, para el ético no se trata de *dominar* las pasiones o las inclinaciones, ni de conservarlas en tanto que soporte material de su voluntad racional; sino que, más bien, se trata de cultivarlas y perfeccionarlas en tanto que expresiones y fuerzas propulsoras de su personalidad, en tanto que *formas de su ser en el mundo* (cf. Schrader, George, *op. cit.*, p. 695).

⁶⁰ Cf. SKS 3, 172 y 207 / OO 2, 165 y 196. La elección de la que habla el juez Guillermo, explica Rasmussen, no es una *creatio ex nihilo*, sino “un nuevo comportamiento en relación a una existencia ya dada” (Rasmussen, Anders, *op. cit.*, p. 224).

la autoelección, las determinaciones que estaban *en mí* pasan a ser *mías*. No obstante, la caracterización que el juez Guillermo hace de la autoelección rechaza la idea de una posesión exhaustiva y absoluta del sí mismo. De acuerdo con el funcionario judicial, el individuo se malinterpreta si cree disponer voluntariamente de sí mismo como dispone de una propiedad externa. Por otra parte, entendida como *apertura* del existente a su irreplicable facticidad, la elección de sí mismo tampoco equivale a una actitud pasiva, contemplativa y resignada del individuo ante ese ser que le ha tocado ser. Lo que pone en juego la autoelección es una *asimilación transformadora* de sí mismo. Las determinaciones concretas de la personalidad retornan modificadas, pues ahora dejan de ser algo meramente dado para ser recibidas libremente: “se tiene a sí mismo como una tarea que se le ha impuesto, si bien ha llegado a ser suya porque él la eligió”.⁶¹ Que las determinaciones que definen la personalidad devengan propias debe entenderse del siguiente modo: el individuo no puede ser indiferente a ellas, él es responsable *de* y, en cierto sentido, *por* ellas. Con todo, esta asimilación transformadora no es simplemente una actividad introspectiva y directa del individuo sobre sí mismo. Se trata, también y esencialmente, de que el individuo *se manifieste*, es decir, que sea capaz de reconocerse y ser reconocido en virtud de una praxis permanente localizada en el marco espacial, histórico y social en el cual está inmerso (*a través del mundo*).⁶²

⁶¹ SKS 3, 250 / OO 2, 235: “El individuo toma entonces conciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por el ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. Pero al tomar conciencia de sí de esta manera, lo asume todo bajo su responsabilidad [...] al elegirse a sí mismo como producto, puede decirse igualmente que se produce a sí mismo [...] en la elección se hace a sí mismo elástico, transforma toda su exterioridad en interioridad” (SKS 3, 239 / OO 2, 225); “Llega a ser sí mismo, exactamente el mismo que era antes, hasta en el detalle más insignificante, y sin embargo llega a ser otro, pues la elección todo lo impregna y todo lo transforma” (SKS 3, 213 / OO 2, 202). En este sentido, Connell afirma: “Elegirse a sí mismo es adoptar una postura de atención responsable hacia uno mismo tal y como uno se encuentra a sí mismo. Como dice Kierkegaard con frecuencia, lo dado (*Gave*) -una designación puramente formal- es la tarea (*Opgave*)” (Connell, George, *op. cit.*, p. 60). Rasmussen, en la misma línea, acota: “Lo que trae consigo lo ético es una nueva actitud en torno a la finitud, en la que lo que es dado se presenta como algo más que un mero dato, se presenta como tarea” (Rasmussen, Anders, *op. cit.*, p. 224).

⁶² Alessandro Ferrara traza una distinción entre una concepción de la autenticidad *antagónica* y otra *complementaria*. Los defensores de la variante antagónica, entre los cuales claramente se podría colocar al esteta con el cual pseudónimo B polemiza, “consideran la autenticidad ligada principalmente a la idea de una liberación de las trabas de órdenes sociales osificados [...] como algo que debe ser alcanzado *en oposición* a las exigencias de la sociedad» o de la cultura” (Ferrara, Alessandro, *op. cit.*, p. 127). Los partidarios de la variante complementaria, en cambio, entienden que

La reflexión del juez Guillermo en torno al deber se dirige contra el tratamiento que Kant le ha dispensado a este concepto en la década de 1780.⁶³ Sobre el final de su análisis de la amistad, el representante de la ética lamenta que la filosofía kantiana haga del deber “algo conceptual y abstracto”.⁶⁴ A mi entender, esta alusión directa a Kant brinda una razón bastante sólida para inferir que el pseudónimo B también está tomando distancia del kantismo en otros tres pasajes cruciales de sus escritos. El primer pasaje sobre el cual quiero llamar la atención es aquel en el cual el juez Guillermo rechaza la concepción del matrimonio como un contrato (“arreglo civil”) y se apropia de la crítica que Hegel le dirige a Kant en este punto.⁶⁵ El segundo pasaje a tomar en consideración es de contenido autobiográfico: el autor de los escritos éticos comenta que con el paso del tiempo fue mitigando la rigurosidad característica de su infancia, una actitud altiva que se manifestaba en el respeto incondicional por la regla y el enconado desprecio de toda excepción.⁶⁶ El tercer

“a las expectativas compartidas, a los roles y a las instituciones sociales no puede ser atribuido un papel meramente coercitivo, «disciplinador» o represivo [...] [más bien, han de ser] entendidos como el material simbólico a partir del que es posible generar un Yo auténtico y una conducta de vida auténtica” (*Ibid.*). Claramente, el juez Guillermo forma parte del segundo grupo y, de hecho, el tramo final de su segunda carta está dedicado a reseñar algunas *circunstancias de la vida* (trabajo, matrimonio, amistad) que hacen posible la formación ética de la personalidad individual a través de un diálogo fructífero con el mundo (*cf.* SKS 3, 263-304 / OO 2, 247-283). La tesis de B según la cual la sociedad debe estar institucionalmente organizada para facilitar el despliegue de una vida ética exitosa (*cf.* SKS 3, 277 / OO 2, 259) es uno de los puntos más problemáticos del argumento del autor pseudónimo. De acuerdo con Lübcke esta tesis haría depender el éxito de la tarea ética de una condición que no puede estar en manos del individuo (*cf.* Lübcke, Poul, *op. cit.*, p. 101).

⁶³ *Cf.* Dip, Patricia, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁶⁴ SKS 3, 304 / OO 2, 283. Andre Clair señala que, en este pasaje, el juez Guillermo procede, al mismo tiempo, a una crítica y a una revalorización tanto de Aristóteles como de Kant. El carácter abstracto y formal del kantismo es neutralizado por la inserción aristotélica de la ética en un ámbito cívico-sustancial. No obstante, la limitación y particularidad del entramado social aristotélico, que liga los valores morales a la idiosincrasia de un pueblo, a su vez es corregido por el tono universal de la ética kantiana (*cf.* Clair, Andre, “Kierkegaard et la constitution de l'éthique. Itinéraire de l'existence”, en *Revue philosophique de Louvain*, N° 4, vol. 111, 2013, p. 674).

⁶⁵ *Cf.* SKS 3, 31-32 / OO 2, 30.

⁶⁶ *Cf.* SKS 3, 256 / OO 2, 240-241. Al respecto, Friedrich Hauschildt apunta que “rigorismo” es “el término que caracterizaba la ética de Kant en Dinamarca en aquella época” (Hauschildt, Friedrich, *op. cit.*, p. 42). Hauschildt señala que, por lo general, Kierkegaard evita aludir a sus fuentes históricas, no obstante, en numerosas ocasiones sí alude a Kant y lo hace precisamente para resaltar lo que lo separa de él. De acuerdo con Hauschildt, este énfasis por marcar su distancia con Kant en realidad tiene que ver con un intento deliberado de encubrir que desarrolla su punto de vista en *proximidad* al kantismo (*cf.* *Ibid.*, pp. 41-43). Ahora bien, en este pasaje Hauschildt se refiere directamente a Kierkegaard sin aclarar si lo mismo sería válido para el juez Guillermo.

pasaje que vale la pena mencionar es aquel en el que el funcionario judicial expresa su oposición a la visión de la vida que sostiene que el sentido de la misma radica en el cumplimiento de los deberes.⁶⁷

Quisiera detenerme en el último de los pasajes aludidos. El juez Guillermo argumenta que quienes recomiendan una existencia consagrada a la observación puntillosa del deber postulan una versión deficiente de la ética.⁶⁸ Su error radica en cargar al individuo con una multiplicidad de deberes particulares que nada tienen que ver con su personalidad.⁶⁹ De acuerdo con esta propuesta, la tarea del individuo es realizar lo universal, pero esta universalidad exigida es abstracta;⁷⁰ la realización de lo universal sólo es posible a condición de que el individuo anule su particularidad: “Si el hombre general se encuentra fuera de mí -explica el pseudónimo B-, sólo hay un método posible, a saber, despojarme de mi entera concreción”.⁷¹ Y este es, dentro de esta versión deficitaria de la ética, un requerimiento absolutamente coherente. Como razona el juez Guillermo, la obligación de esta clase de ética coincide con lo universal-abstracto, pero el destinatario de tal exigencia es básicamente un individuo particular-concreto; en conclusión, quien debe responder al requerimiento está esencialmente imposibilitado para cumplir con lo que se le exige.⁷² Por tanto, la concepción rigorista de la ética,

además de errada, es fuente de sufrimiento psicológico: el individuo que ordena su existencia en función de dicha concepción vive atormentado por el deber. Al poner lo universal como tarea presupone que el individuo posee la capacidad suficiente para realizarlo (el famoso *puedes, porque debes* kantiano). Utilizando la expresión de otro pseudónimo, esta ética se comporta como la ley que se limita a condenar sin dar vida.⁷³

El juez Guillermo procura desarticular esta concepción del deber haciendo foco en dos cuestiones que pueden apreciarse gracias a un análisis del lenguaje. En primer lugar, señala que la misma etimología de la palabra impide concebir al deber como algo externo. El sustantivo danés “*Pligt*” (deber) está emparentado con el verbo “*at pleje*” que significa “cuidar” o “tomar a cargo”. Por este motivo, el pseudónimo B dice que el deber es un hecho interno, algo de íntima incumbencia, un fenómeno que está de acuerdo con la esencia singular de la persona y, como tal, se encuentra estrechamente enlazado con el individuo.⁷⁴ En segundo lugar, el juez Guillermo nos recuerda que habitualmente decimos que una persona tiene que cumplir con *su* deber o con *sus* deberes y no con el deber o con los deberes.⁷⁵ Dicho de otro modo, la fuerza con la cual el deber interpela a cada individuo tiene su raíz en las características concretas de su propia situación vital. Para el pseudónimo B, si una persona pregunta por su deber, encontrará una respuesta satisfactoria únicamente en la medida en que al formular dicho interrogante entienda que éste se dirige a ese existente concreto y singular que ella es. Podrá responder correctamente la demanda ética cuando comprenda que la pregunta “¿qué *debo* hacer?” no puede transformarse en la pregunta “¿qué *se debe* hacer?”. Por este motivo, el pseudónimo B sostiene que es posible que, irónicamente, un individuo se escape

⁶⁷ Cf. SKS 3, 242 / OO 2, 228.

⁶⁸ Pese a sus críticas al rigorismo ético cabe mencionar que, el juez Guillermo considera que una vida construida en conformidad con la versión deficitaria de la ética es preferible a una existencia regida por el ideal estético (cf. SKS 3, 258 / OO 2, 166). Esta preferencia indica que el pseudónimo B se considera más cerca de Kant que del romanticismo del esteta A.

⁶⁹ El juez Guillermo sostiene que esta versión deficitaria implica el descrédito de la ética. El rigorismo ético promueve la idea de una necesaria contradicción entre el deber y la inclinación o gusto -como puede apreciarse en la obra de Eugène Scribe (cf. SKS 3, 242 / OO 2, 228). De acuerdo con Benjamín Olivares Bøgeskov, esta perspectiva “puede llevar a una conclusión errada (al menos para Wilhelm); a saber, que el deber sólo se encuentra allí donde hay una oposición respecto al propio deseo y su correspondiente gozo. Esta posición puede generar una tesis aún más extrema, si alguien llega a considerar que si una acción se realiza con gozo y agrado, sin necesidad de una lucha interior, entonces no ha sido realizada propiamente por deber” (Olivares Bøgeskov, Benjamin, “El concepto de felicidad en el estadio ético. La integración de la estética en la vida ética”, en *La mirada kierkegaardiana*, N° 0, 2008, p. 55). Si la apreciación de Olivares Bøgeskov es correcta, encontraríamos nuevamente una referencia indirecta del juez Guillermo en contra de Kant. La filosofía moral kantiana abriría la puerta a la deformación satírica a la cual es sometida en el famoso epigrama que Schiller incluye en sus *Xenien*: si el auxilio que le brindamos a nuestros seres queridos por amor no es un acto virtuoso, entonces debemos intentar despreciarlos para poder realizar lo que la ética nos exige.

⁷⁰ Cf. SKS 3, 242 – 243 / OO 2, 228-229.

⁷¹ SKS 3, 249 / OO 2, 234.

⁷² Cf. SKS 3, 251 / OO 2, 236.

⁷³ Cf. SKS 4, 324 / CA, 137. Vigilius Haufniensis dirige esta crítica a lo que él denomina la “primera ética”. En coincidencia con Yésica Rodríguez, cabe aclarar que el autor pseudónimo de *El concepto de la angustia* considera que tanto la postura ética del segundo volumen de *O lo uno o lo otro* como la filosofía moral de Kant caen dentro del marco de la “primera ética”. Según Rodríguez, el juez Guillermo replicaría el “*puedes porque debes*” kantiano al afirmar que la meta de la aspiración ética de la personalidad es inmanente al individuo (cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, pp. 32-33). Ahora bien, esta equiparación es una perspectiva externa al juez Guillermo. El pseudónimo B, por su parte, entiende que es la ética de Kant y no la suya la que se hace blanco fácil para el reproche de Vigilius Haufniensis.

⁷⁴ Cf. SKS 3, 242 / OO 2, 228.

⁷⁵ Cf. SKS 3, 251 / OO 2, 236.

de su deber cumpliendo con el deber.⁷⁶ Cabe presumir que el juez Guillermo le imputase a la ética de la autonomía de Kant aquella clase de evasión, puesto que la filosofía moral kantiana identifica al agente práctico con la voluntad racional, esto es, con un sujeto puro, impersonal y supraindividual.⁷⁷

Las obligaciones generadas a partir de una instancia pura, impersonal y supraindividual son “algo exterior, fijo y determinado” en relación al ser humano real y concreto que debe realizarlas.⁷⁸ En cambio, el deber que la concepción del juez Guillermo le propone al individuo existente es algo interior, mutable y abierto. Pero, ¿cómo se llega a determinar dicho deber? Retomemos algunas de las principales ideas del pseudónimo B. Se haya elegido o no, todo individuo está en relación consigo mismo. Desde un punto de vista formal aquello con lo que todos los individuos se vinculan es idéntico: cada quien está en relación con sus propias determinaciones, es decir, consigo mismo. Sin embargo, desde un punto de vista material aquello con lo que todos los individuos han de entrar en relación es diverso: las determinaciones del propio ser con las que cada individuo tiene que vincularse son distintas. Ahora bien, existe un deber fundamental, válido universalmente: el de elegirse a sí mismo y, mediante tal elección, llegar a ser sí mismo. La conciencia ética es la conciencia de este deber fundamental y dicho deber se deriva del hecho de que la propia realidad, la pluralidad de sus determinaciones, se le presenta al individuo como una multiplicidad inconexa que requiere una unificación.⁷⁹ Sin embargo, las obligaciones

concretas que se desprenden de esta tarea no pueden ser definidas a partir de una teoría abstracta y formal; más bien, tienen que ser descubiertas en atención al contexto específico de cada quien. Al asumir la responsabilidad de su propio ser, cada individuo se encuentra con un conjunto único de deberes, el suyo.⁸⁰ Los deberes, así entendidos, dejan de ser una restricción de la personalidad, para convertirse en “la expresión de su más íntima esencia”,⁸¹ la manifestación necesaria no de lo que la persona es, sino de lo que está *llegando a ser*. En conclusión, el rechazo de una vida al servicio del deber es, en definitiva, la afirmación de que el cumplimiento del deber no es un fin último sino el medio más adecuado para el desarrollo de la personalidad.

Suele aportarse como argumento a favor de una inspiración kantiana del pseudónimo B el hecho de que la tarea que su doctrina ética le impone al individuo sea la de adecuar su existencia y sus acciones a lo universal.⁸² Creo que esta perspectiva es sesgada e insatisfactoria. A mi entender, es inapropiada por fundarse en una comprensión de la propuesta del juez Guillermo desde la reconstrucción de la ética esbozada en *Temor y Temblor*. Johannes de Silentio, el autor pseudónimo de turno, afirma que la meta ética a la que ha de apuntar todo ser humano “consiste en expresarse en todo momento suprimiendo su individualidad para convertirse en lo general”.⁸³ La posición ética que reconstruye el autor de *Temor y Temblor* ordena un obrar en conformidad con la ley moral universal y condena toda clase de *excepción* de forma incondicional. En este sentido, el deber de *devenir universal* planteado por Johannes de Silentio puede ser interpretado como una suerte de traducción del imperativo categórico

⁷⁶ Cf. SKS 3, 251 / OO 2, 236.

⁷⁷ Cf. Stack, George, *op. cit.*, pp. 174-175 y cf. Clair, Andre, *op. cit.*, p. 674. Michelle Kosch sostiene que la *Ética* fichteana de 1798 soporta dos lecturas posibles: una de corte *universalista* y la otra de tono *individualista*. Según la especialista, la primera contaría con mayor apoyo textual que la segunda. Para la lectura universalista el objetivo del razonamiento ético consiste en hallar el fin universal de la *razón* y hacerlo propio. De acuerdo con la lectura individualista, se trataría de descubrir y realizar aquellas normas que son manifestación del individuo *qua* agente práctico. Esta segunda posibilidad habría sido la que transitaron los románticos bajo la influencia de Fichte (cf. Kosch, Michelle, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, *op. cit.*, p. 274). Mientras que la primera alternativa puede conducir al tipo de ética impersonal que, según nuestra lectura, el juez Guillermo le imputa a Kant, la segunda alternativa corre el riesgo del relativismo ético que el pseudónimo B y Kierkegaard, en la estela de Hegel, le critican al romanticismo. De acuerdo con Kosch, la empresa teórica del juez Guillermo puede entenderse como un intento de *fusionar* ambas lecturas de la *Ética* de Fichte (cf. *Ibid.*, pp. 275-276).

⁷⁸ Cf. SKS 3, 251 / OO 2, 236.

⁷⁹ Al respecto, John Elrod se pronuncia de la siguiente manera: “La posibilidad misma de la exigencia se sitúa en la naturaleza relacional del yo. La conciencia capta al yo como

una relación no realizada, y en esta separación del individuo de sí mismo es donde se fundamenta la exigencia ética” (Elrod, John, *Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works*, New Jersey, Princeton University Press, 1975, p. 119).

⁸⁰ Cf. Connell, George, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁸¹ SKS 3, 243 / OO 2, 228.

⁸² De hecho, esta parece ser la posición de la autora de *Las éticas de Kierkegaard* (cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, pp. 77, 81-82, 104 y 128).

⁸³ SKS 4, 148 / TT, 143. He elegido traducir el verbo danés “*ophæve*” por el verbo “suprimir”, alterando la decisión de Darío González y Oscar Parceró que optaron por el término “superar”. El danés filosófico del siglo XIX utilizaba la palabra “*ophæve*” para traducir el término hegeliano “*aufheben*”. No obstante, en el danés no-filosófico de la época la palabra se empleaba con el significado de “anular”, “cancelar”, “suprimir”, etc. Es el pseudónimo Climacus quien en el *Postscriptum* se inclina por el uso no técnico del término (cf. SKS 7, 202-203 / PC, 223).

kantiano.⁸⁴ Es posible sostener que cuando dicho pseudónimo habla de la ética tiene en mente lo desarrollado por el juez Guillermo.⁸⁵ De hecho, esta identificación es absolutamente coherente con el proyecto autoral que Kierkegaard está llevando adelante por medio de sus pseudónimos, tal y como aparecerá tematizado a través de Johannes Climacus en el *Postscriptum* un par de años más tarde.⁸⁶ Si en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro* se nos mostraba el contrapunto entre la estética y la ética, *Temor y Temblor* nos enfrenta a la colisión entre la ética y la religión. No obstante, no hay que perder de vista una cuestión fundamental. Así como la reconstrucción que el pseudónimo ético B hacía del esteticismo de A no era completamente fiel a lo expuesto en el primer volumen de *O lo uno o lo otro*,⁸⁷ lo mismo ocurre con la reconstrucción que el autor pseudónimo de *Temor y*

Temblor realiza del eticismo del pseudónimo B. Al respecto, Ettore Rocca ha señalado que la ética de Johannes de Silentio *radicaliza* ciertos motivos presentes en la propuesta del juez Guillermo.⁸⁸ Considero que esta exacerbación es evidente en lo que respecta a la elucidación de la tarea ética. La ética de Johannes de Silentio le ordena al individuo devenir lo general (*Almene*); la del juez Guillermo, en cambio, lo exhorta a “transformarse a sí mismo en el individuo general (*almene Individ*)”.⁸⁹ A su vez, mientras que en *Temor y Temblor* la ética le exige al individuo suprimir su individualidad (*at ophæve sin Enkelthed*), en la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro* le aclara que puede expresar lo general sin despojarse de su concreción (*han affører sig sin Concretion*), es decir, sin necesidad de suprimir su individualidad.⁹⁰

La diferencia apuntada entre *Temor y Temblor* y *O lo uno o lo otro* no es una cuestión baladí. Que la tarea ética del ser humano se entienda como *devenir universal* o, en cambio, como *devenir un individuo-universal* modifica el método que ha de seguir el existente concreto a la hora de definir sus deberes y obligaciones. El procedimiento propuesto por la ética de la autonomía kantiana para autorizar la línea de acción del agente práctico difiere del sugerido por la ética de la autenticidad del pseudónimo B. En ambos casos, el individuo se enfrenta con una serie de normas, pautas o costumbres presentes en el medio cultural en el que transcurre su existencia. Su reflexión tiene que volverse sobre el material que le aporta su entorno para evaluar cuáles de estas reglas, convenciones o hábitos pueden orientar su conducta, en qué medida y de qué modo. Aquí surge la pregunta: ¿qué criterio ha de seguir el individuo para *apropiarse* de lo que su mundo histórico-social le brinda? Para evaluar la validez moral del material ofrecido por el orden establecido, la ética de Kant apela a un principio racional ya dado al sujeto: el imperativo categórico. Por tanto, se trata de saber si un caso particular cae dentro de una ley universal preexistente. ¿Cuál es la estrategia de la que se sirve la ética de la autenticidad del juez Guillermo? El autor ético de *O lo uno o lo otro* deja claro que en la determinación

⁸⁴ Cf. Knappe, Ulrich, “Kant’s and Kierkegaard’s Conception of Ethics”, en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstrynge, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres/Nueva York, Walter de Gruyter, 2002, p. 197; Jackson, Morgan Keith, “Fear and Trembling Reconsidered in Light of Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, en *Philosophia*, N° 49, 2021, pp. 1553-1554; Duncan, Elmer, “Kierkegaard’s Teleological Suspension of the Ethical: A Study of Exception-Cases”, en *Southern Journal of Philosophy*, N° 4, vol. 1, 1963, pp. 16-17; Schrader, George, *op. cit.*, p. 689 y Arbaugh, George B. & Arbaugh, George E., *Kierkegaard’s Authorship; a Guide to the Writings of Kierkegaard*, Illinois, Augustana College Library, 1967, p. 109. Un segundo argumento a favor de la inspiración kantiana se encuentra en el hecho de que la ética de la que habla Johannes Silentio califica a Abraham como un asesino. Es decir, caracterizando al patriarca bíblico del mismo modo en que Kant lo había hecho en *El conflicto de las facultades*. Sobre esta cuestión, cf. Knappe, Ulrich, *op. cit.*, pp. 196-197 (nota al pie 27), Carlisle, Clare, “Johannes de silentio’s dilemma”, en Conway, D. (ed.), *Kierkegaard’s Fear and Trembling: A Critical Guide*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, pp. 49-50 y Green, Ronald, “Kant: A Debt Both Obscure and Enormous”, en Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome 1: Philosophy*, London/New York, Routledge, 2016, pp. 184-185.

⁸⁵ Claramente es la posición de Ulrich Knappe en el artículo citado en la nota previa. También apoya esta postura Schrader (Schrader, George, *op. cit.*, p. 688). De similar opinión es Hauschildt cuando afirma que *Temor y Temblor* y *La repetición* comienzan con la problematización de los supuestos éticos del juez Guillermo (Hauschildt, Friedrich, *op. cit.*, p. 32). John Lippit concuerda con esta identificación, aunque en su caso la inspiración histórica del juez Guillermo es más hegeliana que kantiana (cf. Lippit, John, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, London / New York, Routledge, 2003, pp. 111, 118 y 123). El especialista chileno Matías Tapia Wende sostiene, en la misma línea de Lippit, que Johannes de Silentio mantiene las mismas coordenadas teóricas hegelianas del juez Guillermo, aunque con una evaluación negativa opuesta (cf. Tapia Wende, Matías, *Comunidad y sujeto en Kierkegaard*, Tesis Doctoral dirigida por Jorge Acevedo Guerra, Universidad de Chile, 2018, pp. 207 y 233).

⁸⁶ Me refiero a la extensa sección titulada “Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” (cf. SKS 7, 228-273 / PC, 251-298).

⁸⁷ Aporto un ejemplo al respecto. En el marco de su discusión sobre la belleza en su segunda carta, el pseudónimo B pretende contradecir a los estetas preguntando si acaso la esencia de lo natural no es “ser para otro” (cf. SKS 3, 259 / OO 2, 243). Sin embargo, esta definición ya había sido expuesta por Johannes, el Seductor (cf. SKS 2, 417 / OO 1, 420-421).

⁸⁸ Cf. Rocca, Ettore, *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, trad. Rodríguez Duplá, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2020, p. 133.

⁸⁹ SKS 3, 248 – 249 / OO 2, 234.

⁹⁰ Cf. SKS 3, 244 / OO 2, 229. En *Temor y Temblor* lo ético es un filtro que no permite el paso de lo individual: *o bien* lo universal *o bien* lo individual; en *O lo uno o lo otro* lo general es una llama que no consume lo individual y ambos pueden coexistir (cf. SKS 3, 249 / OO 2, 234).

del deber individual los principios abstractos no pueden tener mayor incidencia que la situación personal concreta. Según el pseudónimo B, la reflexión ética que define qué normas o reglas ha de apropiarse el individuo no puede excluir ni los fines ni las circunstancias reales de dicho individuo; pero el individuo tampoco tiene permitido dejarse guiar exclusivamente por estos condicionantes particulares. La formación ética de la personalidad, la elección de sí mismo, no es otra cosa más que el proceso mismo de configuración de esa medida normativa propia bajo la cual ha de ser vivida la vida. No se trata, por tanto, de un criterio que entra en vigencia en un momento inaugural y permanece fijo: “La elección originaria -dice el juez Guillermo- sigue estando presente en cada elección posterior”.⁹¹ La pervivencia de la autoelección en toda elección implica que la regla que ella constituye se forma a través de su aplicación. Por ende, se trata de un criterio que permanece siempre abierto puesto que va incorporando los resultados de su propia ejecución. Al inicio de su tarea el existente concreto no cuenta con ninguna universalidad dada de una vez y para siempre, carece de un criterio objetivo previo inmutable; universalidad y objetividad, más bien, habrán de surgir continuamente como resultados *a través* de lo particular.⁹² Lo que el individuo ético encuentra a la base de su tarea es su propia facticidad. Su *ser así* del cual no puede prescindir puesto que lo que se le exige, justamente, es que esta facticidad devenga una individualidad-universal, es decir, su tarea consiste en que su existencia particular se establezca de forma tal que ella sea *modelo* para los demás seres humanos.⁹³ El objetivo de la individualidad ética, entonces, es el de alcanzar la universalidad propia del *paradigma*. El *paradigma* es un particular con valor universal, el caso que vale para todos los casos. Pero también es el caso cuya peculiaridad hace posible que los demás casos se reconozcan en su igualdad, el caso que permite que los restantes casos sean conscientes, a partir de sus respectivas particularidades, del hecho de que pertenecen a una misma clase. En suma, el paradigma es el caso cuya exhibición *instituye* la regla. ¿Cómo

⁹¹ SKS 3, 210 / OO 2, 199.

⁹² Cf. Kosch, Michelle, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, *op. cit.*, p. 270. George Stack sostiene una interpretación diferente. Haciéndose eco de la noción aristotélica de *entelechia* entiende esta universalidad en los términos de una identidad preestablecida: “La meta ética del ser humano, por tanto, consiste en realizar la esencia humana en su existencia tanto como le sea posible” (Stack, George, *op. cit.*, p. 167). El problema de la interpretación de Stack es que destina al individuo a una instancia supra-individual: la esencia de la especie.

⁹³ Cf. SKS 3, 241 y 249 / OO 2, 227 y 234.

ha de comportarse el individuo? Por un lado, la exigencia estética es rechazada: el individuo no tiene que ser extraordinario ni excepcional, no debe querer actuar como nadie más podría hacerlo. Por otro lado, tampoco se acepta el requerimiento de la ética kantiana: el individuo real y concreto no debe comportarse como la razón impersonal lo haría en su lugar. De acuerdo con el juez Guillermo, el individuo debe obrar de manera tal que sus semejantes, tan reales y concretos como él, adviertan dos cosas: que ellos también *deberían querer* actuar como él lo ha hecho y que, de hecho, *pueden* hacerlo.⁹⁴

4. Cierre: evaluación global de la primera parte de *Las éticas de Kierkegaard*

¿En qué consiste el «momento kantiano» en el itinerario intelectual de Kierkegaard del cual habla Yésica Rodríguez? La noción de «momento kantiano» desarrollada por la investigadora argentina se articula en torno a cuatro ideas fundamentales:

1. La totalidad de los escritos prácticos kantianos está atravesada por un tono innegablemente *existencial*. El reconocimiento de esta orientación refuta la interpretación convencional de la moral kantiana como un sistema ético formalista y rigorista. La ética kantiana es existencial porque asume una perspectiva antropocéntrica, evita toda clase de reduccionismo biologicista y permanece atenta al contexto concreto de la conducta humana. Estos mismos rasgos están presentes en Kierkegaard y, por ello, entre el danés y el alemán existe una afinidad profunda más allá de sus divergencias.⁹⁵
2. Kierkegaard fue capaz de trascender la mediación de las figuras intelectuales de su tiempo (por ejemplo, Hegel o Hans Lassen Martensen) para hacer a un lado la imagen canónica de la ética de Kant y *conectar* con el mencionado registro existencial de la filosofía práctica kantiana.⁹⁶
3. Al menos durante el inicio de su proyecto filosófico-litera-

⁹⁴ En la segunda carta ética de *O lo uno o lo otro* se lee: “El idioma cuenta con muchos más verbos paradigmáticos que aquel que las gramáticas postulan como paradigma; es accidental que se lo haya señalado, todos los otros verbos regulares habrían podido serlo. Cualquier hombre, si así lo quiere, puede llegar a ser el paradigma del hombre” (SKS 3, 249, OO 2, 234). De esta manera, el juez Guillermo indica que ejemplar es el caso que muestra la ejemplaridad de los demás casos.

⁹⁵ Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, pp. 38, 51 y 56.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 20, 38 y 300.

rio Kierkegaard habría adherido personalmente a la ética existencialista de Kant.⁹⁷ Yésica Rodríguez no define una fecha exacta para el comienzo de esta etapa; pero de su texto se deduce que el mismo, como mínimo, tendría que coincidir con la redacción de la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro*. Durante este período, el pensador danés se sintió atraído por la filosofía práctica kantiana al descubrir en ella la idea de que la configuración del individuo como un sujeto práctico (una persona) es condición de posibilidad para la formación de la conciencia moral.⁹⁸ En lo que respecta a la finalización de esta etapa, el *abandono* de Kant se produciría con la incorporación del dogma del pecado en 1844 (*El concepto de la angustia*) y se reforzaría en 1849 (*La enfermedad mortal*) con la introducción de la categoría teológica “ante Dios”.⁹⁹

4. La adhesión personal de Kierkegaard a la ética kantiana se plasma en la figura del juez Guillermo, el autor pseudónimo B del segundo volumen de *O lo uno o lo otro*. Kant habría sido el modelo contemplado por el pensador danés a la hora de perfilar la «ética de la personalidad» desplegada por el juez Guillermo.¹⁰⁰

Analicemos, desde la última hasta la primera, la plausibilidad de estas cuatro ideas. ¿Admitiría el juez Guillermo ser calificado como kantiano? No es posible soslayar que la letra de sus escritos nos muestra su intención de no ser enrolado por sus contemporáneos en las filas del kantismo. Como hemos visto, el juez Guillermo impugna una serie de tópicos que el ambiente intelectual de su época asociaba al pensamiento práctico de Kant: la noción de una existencia consagrada al cumplimiento abnegado de las obligaciones, la categoría de *mal radical*, la comprensión contractualista del matrimonio, el dominio de la razón sobre la sensibilidad y la concepción formalista del deber. Es cierto que el rechazo explícito de estas temáticas no nos fuerza a descartar la posibilidad de que el juez Guillermo se percibiese a sí mismo como un auténtico kantiano, pero sí nos obliga a reconocer que tomó todos los recaudos posibles para que su afiliación a la filosofía de Kant permaneciese oculta ante sus lectores. Ahora bien, si efectivamente el juez Guillermo fuese un kantiano ¿no con-

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 158-159, 260-261 y 265.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 55-56.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 22 y 26.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, pp. 19-20, 57-58, 265-266 y 297.

taríamos entre sus deberes los de *admitir públicamente* (manifestar) su deuda teórica con Kant y *corregir* la imagen distorsionada que su tiempo poseía del pensamiento práctico del filósofo alemán?

Yésica Rodríguez, apoyándose en las fuentes primarias y la bibliografía secundaria, muestra la influencia de Kant en la obra del danés. No puede negarse que Kierkegaard comienza su indagación sobre la existencia humana enfrentando los problemas filosóficos de su época y empleando en su resolución las categorías y esquemas de pensamiento que tenía *a la mano*. ¿Cuál era este marco teórico? Aquel que, según lo escrito en su disertación de 1841, aflora en el período “de la filosofía moderna que se inició con Kant y se completó con Fichte y, aún más a las posiciones posteriores a Fichte”, una etapa centrada en “una *segunda potencia de la subjetividad*, una subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión”.¹⁰¹ La influencia de Kant en la filosofía de Kierkegaard (ya producto de una confrontación directa con los textos kantianos, ya producto de la reelaboración de dichos textos en los idealistas y románticos alemanes y daneses) es algo que no puede ponerse seriamente en tela de juicio. Específicamente hablando, es posible detectar en Kierkegaard cierto “retorno” a Kant en el plano de la ética como refugio y correctivo frente a la tendencia hegeliana de su época de disolver en la totalidad social el significado y el valor de la acción individual. Regreso a Kant que estaría signado por la reivindicación de la reflexión interior y la afirmación de una ética de la intención. El libro *Las éticas de Kierkegaard* tiene el mérito de hacer visible la presencia latente de Kant en Kierkegaard. Sin embargo, la idea de una adhesión personal de Kierkegaard a la filosofía práctica de Kant durante el comienzo de su proyecto autoral es, a mi entender, difícilmente sostenible. Aporto algunos elementos en favor de esta afirmación. El primero es un registro personal fechado el 5 de julio de 1840, un par de años antes del supuesto «momento kantiano». En esta nota del diario, citada parcialmente por Yésica Rodríguez,¹⁰² Kierkegaard deja constancia de que los más recientes desarrollos filosóficos, entre los que hay que contar a Kant, le resultan insatisfactorios. De acuerdo con el danés, la tradición de

¹⁰¹ SKS 1, 282 / CI, 272.

¹⁰² Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, pp. 43-44.

pensamiento que inaugura Kant y prosiguen sus epígonos idealistas y románticos opera tan sólo como *introducción* a la reflexión antropológica.¹⁰³ Expresado claramente: por lo menos dos años antes de comenzar la redacción de *O lo uno o lo otro* Kierkegaard ya tenía la convicción de que la filosofía de su época no era suficiente para enfrentarse al misterio de la realidad del individuo existente con agudeza y lucidez. El segundo elemento lo constituye el hecho de que durante la redacción y corrección final de *O lo uno o lo otro* (de fines de 1841 a fines de 1842) Kierkegaard ya estaba en posesión de los lineamientos fundamentales de la psicología expuesta por Vigilius Haufniensis.

El interés del danés en el problema del pecado original y sus consecuencias para la subjetividad humana se remonta al inicio mismo de su diario personal en 1834. Ahora bien, en una entrada y sus correspondientes anotaciones marginales presumiblemente escritas en el segundo semestre de 1842 se delinean algunos de los motivos centrales del libro de 1844: i) la tesis de que un abordaje adecuado del dogma teológico requiere la consideración del fenómeno psicológico de la angustia; ii) la caracterización de la angustia como un poder seductor y repulsivo que inmoviliza la voluntad; iii) la diferencia entre la angustia femenina y la masculina; iv) la idea, tomada de Hamann, de que la angustia es una experiencia de la cual únicamente el cristianismo puede dar cuenta.¹⁰⁴ Este cúmulo de pensamientos, en diciembre de 1842 y en el contexto de la lectura del *Tratado de las pasiones* de Descartes, es denominado por Kierkegaard como “mi teoría de la angustia”.¹⁰⁵ El tercer elemento alude al escrito *Ultimatum*. La autora de *Las éticas de Kierkegaard* advierte que el envío del juez Guillermo de este texto a su interlocutor pone en evidencia cierta sospecha del ético en torno a su concepción de la existencia.¹⁰⁶ Si esto es así, entonces hay que señalar que el motivo fundamental del *Ultimatum*, “ante Dios estamos en el error”, se remonta al período en el que Kierkegaard se preparó para rendir su examen de grado de teología desde comienzos de

1839 hasta mediados de 1840¹⁰⁷, es decir, un par de años antes de la escritura de *O lo uno o lo otro*.

La reconstrucción realizada por Yésica Rodríguez establece que el impulso para una lectura de la ética de Kant en clave existencial surge dentro del propio danés. De hecho, según lo expone la autora de *Las éticas de Kierkegaard*, las recepciones de la filosofía moral kantiana a las que Kierkegaard tuvo acceso iban en una dirección diferente. Frente a esta idea la pregunta que se impone es obvia. ¿Existe algún registro textual explícito de esta lectura existencial de la ética kantiana por parte del danés? Podría responderse a esta pregunta con el interrogante inverso ¿hay alguna expresión escrita explícita del danés en la que muestre adherir a las interpretaciones del pensamiento práctico de Kant que imperaban entre sus contemporáneos? Estimo que a esta pregunta puede responderse de la siguiente manera: cuando a Kierkegaard se le presentaron oportunidades para rechazar la comprensión canónica de la ética kantiana guardó silencio. Esto ocurrió al menos en dos ocasiones. La primera ocasión fue durante las *Lecciones de Introducción a la Dogmática Especulativa* dictadas por Hans Lassen Martensen en el semestre de invierno 1837/1738. En la novena clase el joven profesor de teología sintetiza el pensamiento moral kantiano del siguiente modo: Kant concluye que somos libres a partir de nuestra consciencia del deber. Su ética exige que actuemos de forma coherente y en conformidad con leyes generales. Si bien su concepción permite la superación del naturalismo y del fatalismo, las categorías morales de Kant son meros formalismos vacíos y no logran concebir la idea moral como un agente histórico.¹⁰⁸ La exposición del rol que juega Dios en la filosofía práctica kantiana es el tema de la Décima clase. Kant, explica Martensen, comienza suponiendo una ley que exige su realización. El cumplimiento de esta ley es el bien supremo, la aspiración última de todo esfuerzo humano. Sin embargo, este máximo bien no puede ser alcanzado. Esta imposibilidad no se debe a que “la inmoralidad humana ponga obstáculos en el camino; sino porque el mundo entero está, en cierto modo, escindido en un dualismo, ya que la naturaleza sigue su camino necesario sin preocuparse por la

¹⁰³ Cf. SKS 27, 234.

¹⁰⁴ Cf. SKS 18, 311.

¹⁰⁵ SKS 19, 386.

¹⁰⁶ Cf. Rodríguez, Yésica, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁷ Cf. SKS 18, 130.

¹⁰⁸ Cf. SKS 19, 140.

ley moral”.¹⁰⁹ Por este motivo, para que nuestra conciencia ética no caiga en contradicción es necesario postular a Dios como garantía del cumplimiento de la ley. Esto, dice Martensen, transforma a Dios en un producto del egoísmo humano, en un ser al servicio de las necesidades humanas.¹¹⁰ A diferencia de lo que ocurre en otras partes de los apuntes del curso, Kierkegaard se limita a reproducir estas ideas de Martensen sin objetar ni comentar nada. La segunda ocasión tuvo lugar en su tesis *Sobre el concepto de la ironía* defendida el 29 de septiembre de 1841 en la Universidad de Copenhague. Se trata, obviamente, de un trabajo académico presentado y posteriormente publicado bajo su nombre propio. En su disertación Kierkegaard no se privó de ofrecer su propia perspectiva en relación a Sócrates y la ironía romántica, incluso llegando a polemizar con el enfoque de autores consagrados de su época como Hegel o Schleiermacher. ¿Qué es lo que sucede en el caso de Kant? Kierkegaard menciona a Kant en dos momentos. La primera referencia tiene lugar en la primera parte de la investigación y en el contexto de un análisis de lo «mítico». Lo «mítico» aparece cuando el pensamiento dialéctico en su intento por captar la verdad alcanza el límite de sus fuerzas; en ese instante, la imaginación reacciona y genera una imagen capaz de poner la conciencia en contacto con la idea. Sin embargo, Kierkegaard aclara que lo «mítico» no debe ser concebido como una creación artística pues no se produce con plena conciencia y libertad.¹¹¹ Kierkegaard sostiene que algo similar ocurre en la filosofía kantiana. La noción de *Ding an sich* es, por definición, lo que está más allá del pensamiento; pero, justamente por ello, la imaginación compensa esta pérdida. Kant asumió una posición ambivalente frente a la cosa en sí. Por momentos, rechaza la cosa en sí y quiere olvidarla; por momentos, su pensamiento persevera en el intento de penetrar lo que está más allá de sus límites. En este último caso, su filosofía “desarrolla lo mítico, y así, por ejemplo, toda su visión del «mal radical» es un mito”.¹¹² La segunda referencia se encuentra en la segunda parte del trabajo dedicada a una crítica del ideal de vida romántico. Kierkegaard presenta a Kant como el pensador que sienta las bases para la irrupción del romanticismo. Transcribamos lo dicho por el

danés: “con el *criticismo*, el Yo fue sumiéndose en la contemplación del Yo, este Yo adelgazó más y más hasta terminar convirtiéndose en un espectro”.¹¹³ La posición de Kierkegaard es clara: Kant habría iniciado un movimiento cuyo resultado fue vaciar de contenido y realidad la noción de yo humano.

En su libro de 1992 Robert Green expone una célebre tesis en el campo de los estudios kierkegaardianos: existe una deuda oculta del danés con el pensamiento kantiano. La lectura de la primera parte de *Las éticas de Kierkegaard* me inclina a pensar en una nueva deuda con sentido inverso. Me permito preguntar si la intervención de Kierkegaard en la historia de la filosofía occidental no fue una condición indispensable para la apreciación de ese tono existencial en la ética kantiana. Desde el momento en que Kierkegaard, gracias a la traducción de sus libros, rebasó las fronteras de su tierra natal le impuso al pensamiento filosófico posterior nuevas tareas. Su obra incorporó al texto mismo de la filosofía lo que hasta ese momento había sido relegado a los márgenes y, al mismo tiempo, cuestionó la efectividad de las formas tradicionales de escritura filosófica. Sin embargo, la producción literaria kierkegaardiana también tuvo efectos en el pasado, ya que invitó a releer a los grandes clásicos del pensamiento para cotejar qué es lo que ellos tenían para decirnos sobre la existencia concreta y las incertidumbres que la acechan. Tal vez, sea a Kierkegaard a quién le debemos la ética existencial kantiana.

¹⁰⁹ SKS 19, 141.

¹¹⁰ Cf. SKS 19, 142.

¹¹¹ Cf. SKS 1, 154-157 / CI, 156-158

¹¹² SKS 1, 161 / CI, 161.

¹¹³ SKS 1, 308 / CI, 296.

Bibliografía

- Arbaugh, George B. & Arbaugh, George E., *Kierkegaard's authorship; a guide to the writings of Kierkegaard*, Illinois, Augustana College Library, 1967.
- Barrio, Jaime, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, 1996.
- Beabout, Gregory, *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996
- Benbassat, Roi, "Kierkegaard's Relation to Kantian Ethics Reconsidered", en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstrynge, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres / Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 49-74.
- Carlisle, Clare, "Johannes de silentio's dilemma", en Conway, D. (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Critical Guide*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, pp. 44-60.
- Clair, Andre, "Kierkegaard et la constitution de l'éthique. Itinéraire de l'existence", en *Revue philosophique de Louvain*, vol. 111, N° 4, 2013, pp. 661-692.
- Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Landazuri, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Connell, Gregor, "Judge William's Theonomous Ethics", en Connell, G. & Evans, S. (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1992, pp. 56-70.
- Dip, Patricia, *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna, 2018.
- Disse, Jörg, "Autonomy in *Either/Or*", en Giles, J. (ed.), *Kierkegaard and Freedom*, United Kingdom, Palgrave Macmillan, pp. 58-68.
- Duncan, Elmer, "Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical: A Study of Exception-Cases", en *Southern Journal of Philosophy*, vol. 1, N° 4, 1963, pp. 9-18.
- Elrod, John, *Being and existence in Kierkegaard's Pseudonymous works*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.
- Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Ethics of Love*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Fahrenbach, Helmut, "Kierkegaard's ethische Existenzanalyse (als «Korrektive» der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)", en Theunissen, Michael & Greve, Wilfried (eds.), *Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards*, Frankfurt am Main, Surhrkamp Verlag, 1979, pp. 216-240.
- Ferrara, Alessandro, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, trad. Medina Reinón, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.
- Frazier, Brad, "Kierkegaard ante los problemas de la pura ironía", en *Praxis Filosófica*, N° 24, 2007, pp. 167-200.
- Fremstedal, Roe, "Anthropology in Kierkegaard and Kant: The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character", en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstrynge, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres / Nueva York, Walter de Gruyter, 2011, pp. 19-50.
- Green, Ronald, "Kant: A debt both obscure and enormous", en Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome 1: Philosophy*, London / New York, Routledge, 2016, pp. 179-210.
- Greve, Wilfried, "Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaard's *Entweder/Oder II*", en Theunissen, Michael & Greve, Wilfried (eds.), *Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards*, Frankfurt am Main, Surhrkamp Verlag, 1979, pp. 177-215.
- Greve, Wilfried, *Kierkegaard maieutische Ethik. Von Entweder/Oder II zu den Stadien*, Frankfurt am Main, Surhrkamp Verlag, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2005.
- Hauschildt, Friedrich, *Die Ethik Søren Kierkegaards*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982.
- Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Calderón, Buenos Aires, Katz, 2014.
- Jackson, Morgan Keith, "*Fear and Trembling* Reconsidered in Light of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*", en *Philosophia*, N° 49, 2021, pp. 1541-1561.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.

- Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter*, N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.), Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009.
- , “Sobre el concepto de la ironía”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*, trad. Sàez Tajafuerce y González, Madrid, Trotta, 2000, pp. 65-356.
- , *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Sàez Tajafuerce y González, Madrid, Trotta, 2006.
- , *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007.
- , “Temor y Temblor”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/1, trad. Parcero Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2019, pp. 105-208.
- , “Migajas Filosóficas o un poco de filosofía”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2, trad. Parcero Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2016, pp. 25-124.
- , “El concepto de la angustia”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2, trad. Parcero Oubiña y González, Madrid, Trotta, 2016, pp. 125-278.
- , *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Teira y Legarreta, Salamanca, Editorial Sígueme, 2010.
- , *La enfermedad mortal*, trad. Gutierrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009.
- Knappe, Ulrich, “Kant’s and Kierkegaard’s Conception of Ethics”, en Schulz, Heiko, Stewart, Jon & Verstryngne, Karl, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Londres / Nueva York, Walter de Gruyter, 2002, pp. 188-202.
- Kosch, Michelle, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 88, N° 3, 2006, pp. 1-40.
- , “The Ethical Context of *Either/Or*”, en *Konturen* [en línea], vol. 7, 2015 <https://journals.oregondigital.org/index.php/konturen/article/view/3667/3418>
- Lippit, John, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, London / New York, Routledge, 2003.
- Lübcke, Poul, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, en *Kierkegaardiana*, N° 15, 1991, pp. 93-103.
- Muñoz Fonnegra, Sergio, *Das Gelingende Gutsein. Über Liebe und Annerkennung bei Kierkegaard*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, 2010.
- Olivares Bøgeskov, Benjamin, “El concepto de felicidad en el estadio ético. La integración de la estética en la vida ética”, en *La mirada kierkegaardiana*, N° 0, 2008, pp. 43-64.
- Peña Arroyave, Alejandro; Rodríguez, Yésica & Rodríguez, Pablo, “El concepto de aburrimiento en Kierkegaard”, en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, N° 142, 2017, pp. 97-118.
- Rasmussen, Anders, “Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit (II): Struktur und Kritik der ästhetischen Existenz”, en Deusser, Hermann & Kleinert, Markus, *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp. 213-230.
- Rocca, Ettore, “Der Unglücklichste / Die Wechselwirtschaft: Die Autonomie des Ästhetischen angesichts der Langeweile”, en Deusser, Hermann & Kleinert, Markus, *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp. 151-168.
- , *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, trad. Rodríguez Duplá, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- Rodríguez, Pablo, “Culpa antigua y culpa moderna a la luz del análisis kierkegaardiano de la tragedia en *O lo uno o lo otro I*”, en *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 13 N° 2, 2021, pp. 165-206.
- Rodríguez, Yésica, *Las éticas de Kierkegaard. Apropiación y abandono de Kant*, Buenos Aires, Teseo, 2022.
- Schrader, George, “Kierkegaard y Kant, on duty and inclination”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 65, N° 21, 1968, pp. 688-701.
- Stack, George, *Kierkegaard’s Existential Ethics*, Alabama, Alabama University Press, 1977.
- Tapia Wende, Matias, *Comunidad y sujeto en Kierkegaard*, Tesis Doctoral dirigida por Jorge Acevedo Guerra, Universidad de Chile, 2018.

Ecuación y tensiones

La idea de Estado a la luz
del laboratorio político
latinoamericano

Equation and tensions

The Idea of State in Light of
the Latin American Political
Laboratory

LEONARDO EIFF

leoeiff@yahoo.com.ar

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA)

Recibido el 15 de abril de 2022 – Aceptado el 29 de agosto de 2022

Leonardo Eiff es Licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, Investigador Adjunto de Conicet y Profesor Adjunto de Teoría política moderna en UNGS. Publicó 4 libros: *Filosofía y política existencial Sartre. Merleau-Ponty y los debates argentinos*, Buenos Aires, 2011; *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires, 2014; *Fantasmas de la revolución*, Buenos Aires, 2020; *El Estado*, Colección filosofía de a pie, Buenos Aires, 2020; y una veintena de artículos en revistas especializadas. Su actual proyecto de investigación versa sobre la relación entre estatalidad y espacialidad.

S/T. Collage: Federico Hurtado



RESUMEN: El artículo propone una reflexión filosófica en torno a la idea de Estado considerando su enraizamiento problemático en las luchas políticas e ideológicas latinoamericanas desplegadas desde comienzos del presente siglo. Para ello, proporcionamos una lectura exegética de un texto crucial para pensar la articulación entre idea estatal y práctica política: "El Estado en América Latina" de René Zavaleta Mercado. Luego indagamos algunos de sus consecuencias teóricas a partir de ciertos ensayos de Álvaro García Linera. Finalmente, desarrollamos una hipótesis de lectura alrededor de los umbrales conceptuales de las nociones sociales para abordar el Estado y rastreamos, por último, posibles reconfiguraciones filosófico-políticas sobre la estatalidad.

PALABRAS CLAVES: Estado – Revolución – Mediación – Articulación.

ABSTRACT: The article proposes a philosophical reflection on the idea of the State, considering its problematic roots in the Latin American political and ideological struggles that have taken place since the beginning of this century. For this, we provide an exegetical reading of a crucial paper to think about the articulation between state idea and political practice: "The State in Latin America" by René Zavaleta Mercado. Then we investigate some of its theoretical consequences based on certain essays by Álvaro García Linera. Finally, we develop a Reading hypothesis around the conceptual thresholds of societal notions to address the State and, lastly, we trace possible philosophical-political reconfigurations of statehood.

KEY WORDS: State – Revolution – Mediation – Articulation.

Introducción

En sus albores la Revolución Rusa imaginó concretar la abolición de la ley. Parte decisiva de la superestructura ideológica de la dominación estatal, el sistema legal comenzaba a perder su razón dentro de un régimen orientado a favorecer relaciones sociales regidas directamente por normas que ya no requerirían el concurso de la mediación legal-estatal. La acelerada igualación de las condiciones sociales propiciaba reciprocidad y transparencia en el *trato*, o la generalización de la camaradería, la cooperación y la solidaridad de clase, incluidos los vínculos entre hombres y mujeres. En sus conocidas alocuciones en la Universidad de Sverlov, Alexandra Kollontai argumentó que las relaciones maritales no debían estar sujetas a

regulación legal.¹ Kollontai desestimó –como un resabio del pasado– toda tutela jurídica sobre pensiones alimentarias o subsidios de menores, y consideró, además, que el reconocimiento de la paternidad debía ser voluntario. Las críticas libertarias al matrimonio se vieron favorecidas por el clima ideológico que propició el contexto apocalíptico de la guerra civil. La alta moral revolucionaria, la desaparición del dinero, la organización a gran escala de comedores populares, conspiraron para que muchos y muchas creyeran posible acelerar la extinción de la familia y de las leyes que la regulaban. Kollontai alentaba el amor fraterno y la camaradería como reversos del hipócrita matrimonio burgués y de las penurias del matrimonio obrero que combinaban esclavitud asalariada y esclavitud doméstica del trabajo feminizado no pago. En suma, Kollontai recelaba de cualquier codificación del matrimonio, porque, en primer lugar, ofendía su conciencia socialista, y porque, en segundo lugar, demoraba una de las tareas primordiales de la sociedad socialista en construcción: socavar el modelo familiar pequeño burgués, que hacía de la pareja una unidad económica individual e incitaba a las jóvenes a buscar marido en lugar de desarrollar su personalidad. Sin embargo, los protagonistas de la revolución, a pesar de la linealidad de su argumentación, dejan traslucir la lógica aporética subyacente en su reflexión. En un libro muy sugestivo,² la investigadora Wendy Goldman rastrea pormenorizadamente lo que podríamos llamar –oteando su atmósfera kafkiana– las *paradojas de la ley* en contextos de transformación social. Concretamente: el no registro del matrimonio y las facilidades extendidas para divorciarse, medidas concebidas, junto el derecho al aborto, para mejorar la posición de la mujer en la sociedad, terminaron concitando una desprotección colosal para mujeres y niños en el seno de una sociedad empobrecida y de un Estado incapaz de responder materialmente. Las mujeres se percibían de nuevo entrampadas entre el trabajo y la crianza. Por otra parte, razona Goldman,

el tema del divorcio no sólo tenía una dimensión de género, sino también de clase [...] la masa de las mujeres trabajadoras soviéticas de la década de 1920 tenía actitudes, oportunidades y pers-

¹ Kollontai, Alexandra, *Mujer, economía y sociedad. Catorce conferencias en la Universidad Sverdlov de Leningrado (1921)*, Buenos Aires, Cien flores, 2014.

² Goldman, Wendy, *La mujer, el Estado y la Revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*, Buenos Aires, IPS, 2010.

pectivas muy distintas. Muchas de las mujeres eran madres sin capacitación laboral y analfabetas. Para ellas, el matrimonio representaba a menudo una forma de seguridad y supervivencia.³

Diferencias de clase y geográficas, pues en el *campo* la concepción colectiva y patriarcal de la familia dificultaba enormemente no sólo el divorcio sino la individualización de un sujeto de imputación. En síntesis, y mucho antes de la resolución “conservadora” promovida por el stalinismo –un familiarismo natalista que prohibió el divorcio y el aborto–, las elites soviéticas tuvieron que explorar razones para tutelar jurídicamente las relaciones familiares, incluso a demanda de los grupos que, *a priori*, eran los principales beneficiarios de la abolición del matrimonio burgués.

De esta forma, nos topamos con dos de las conclusiones célebremente alcanzadas por Weber: la primera, más conocida, refiere a la inevitabilidad de la organización burocrática y procedimental de las sociedades modernas más allá de cuál sea su régimen de producción y distribución; la segunda, ciertamente menos afamada, denota el ineludible momento emocional de la justicia, que ansía, al compás del generalizado trastocamiento de las relaciones sociales, suscitados por la ruptura revolucionaria, suprimir, en su hora profética, por injustos, los abstractos mecanismos racionalizadores del derecho. Y sin embargo, el *núcleo racional* de la emoción, acicateado por el carisma de los revolucionarios, provenía de la crítica de Marx, cuya potencia fue calibrada sagazmente por Kojève: la autoridad imparcial del Juez es demolida cuando Marx nos descubre que toda justicia es justicia de clase. Kojève añade: “la violencia de la polémica engendrada por esta interpretación marxista es un indicio a favor de su verdad”.⁴ Tras ello, tras el colapso de la autoridad, la política es un soliloquio entre el Jefe y la Historia.

El libro de Goldman aborda –lateramente, porque su objetivo investigativo primordial es la relación entre feminismo y revolución social– el tema crucial de la producción de normas en tanto técnica de organización social. ¿Pero cuáles normas: las sociales, que presuponen cooperación y fraternidad, y un reverso de sanción moral (desaprobación, murmuración) o las jurídicas, que pre-

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, París, Gallimard, 2004, p. 155.

suponen, en cambio, el correspondiente aparato coactivo de respaldo? Añadimos a la pregunta dos puntos nodales que también se desprenden del libro: por un lado, Goldman rastrea el intrincado entramado entre las leyes y las prácticas, cuya desarticulación dista de ser indudable y, por el otro lado, estudia un laboratorio discursivo que se propone, como horizonte, acabar con el sistema estatal-legal como instancia dominante de regulación social. En ese contexto, jerarquizamos dos polémicas: una, de orden teórico, y otra, de orden práctico. La primera estriba en preguntas, o más bien perplejidades, que la autora resume:

¿Qué era la ley? ¿Era un instrumento que promovía y protegía los intereses de la clase que se hallaba en el poder, sea la aristocracia, la burguesía o hasta el proletariado? ¿Era una expresión cambiante de los intereses de clase en pugna, el reflejo de las luchas y conquista populares? ¿O era la ley en sí el producto del capitalismo y las relaciones de mercancías? ¿La ley soviética era socialista? Si no era socialista, ¿era proletaria? ¿O era simplemente un legado de la era burguesa que seguía siendo indispensable en el momento actual?⁵

La resolución, como la *verdad* según el materialismo, sólo puede ser práctica. Se trataba de dirimir si la práctica social ya había superado los requisitos procedimentales de la ley, es decir, si la creciente simplificación no contradictoria de las relaciones sociales habilitaba un proceso de extinción de la legalidad-formal, mediante la continua poda del matorral legal burgués heredado, hasta que la ley misma se volviera superflua;⁶ o, por el contrario, si la práctica jurídica seguía ejerciendo, en tanto práctica social específica, un rol moldeador, incluso educativo, de la argamasa social. El jurista Prigradov-Kudrin preguntó: ¿Cómo podía el Estado, ante la ausencia de procedimientos civiles o religiosos, reconocer y definir un matrimonio? De otro modo: ¿Cómo reconocer un matrimonio, dada la

⁵ Goldman, Wendy, *op. cit.*, p. 196.

⁶ En este sentido, Evgeni Pasûkanis, cuyo libro *Teoría general del derecho y el marxismo* (Barcelona, Labor, 1976) constituyó el primer intento de teorizar el derecho desde el marxismo, consideró que las regulaciones jurídicas irían pereciendo junto a las categorías de valor, capital o beneficio. El del derecho es un debate particular del problema general de la transición, con otros capítulos destacables como las controversias sobre la existencia de una cultura proletaria, el uso socialistas de los especialistas burguesas, la vigencia de la ley del valor: ¿qué aspectos del mundo burgués deben continuar tras la ruptura revolucionaria, cuáles, incluso, merecen continuar y cuáles continúan porque no hay alternativa? Dilemas propios de un *Estado burgués sin burguesía*. Lenin, Vladimir, *El Estado y la Revolución*, Buenos Aires, Siglo, XXI, 2000, p. 85.

eliminación de la forma que verifica su presencia?⁷ Los tribunales revolucionarios de la *Cheka* encontraron una salida ante una similar carencia de parámetros legales para circunscribir una conducta delictiva contrarrevolucionaria: el contenido de clase objetivo de la acción. Era indudable, sin embargo, que no podía extenderse el contenido de clase del Estado más allá del aparato represivo organizado para defenderlo de la contrarrevolución. Como vimos con el ejemplo de las relaciones de género, familia y matrimonio, la construcción del socialismo exigía dar con una *forma* política capaz de universalizar normas legítimas. En consecuencia, no tiene mayor relevancia práctica –aunque sí ideológica– la posibilidad existencial de un *derecho socialista*, o la posibilidad contraria: un derecho siempre burgués pero usufructuable de modo consciente en el período de transición; porque lo decisivo es la relación sustancial entre el poder del Estado y la autoridad del derecho, o el carácter representativo-formal-universal que circunscribe el nexo entre Estado y sociedad. En la investigación de Goldman leemos cómo ciertos juristas soviéticos persiguieron esa meta: el *consenso iuris*. La estabilización legal de los cuerpos políticos. Por supuesto que la ocasión misma de determinar sanciones y penas máximas a partir de criterios de clase abona, con sangre, el terreno –no así la postura libertaria de Kollontai que reenvía a la siempre ambivalente relación entre emancipación y protección–, parafraseando a Arendt, para la fantástica inversión totalitaria, que, en lugar de instituir leyes para permitir el libre movimiento de individuos y grupos, estabiliza a individuos o grupos para liberar las leyes que rigen el movimiento de la Historia.

Comenzamos con un desvío histórico para no solo introducir, subrepticamente, el motivo de este artículo, que no es restañar la pertinencia y vigencia de los debates históricos, filosóficos y políticos que atesora ese acontecimiento sin precedentes que fue la Revolución rusa y el régimen soviético que la sucedió, sino para darle calado histórico a las relaciones polisémicas entre las izquierdas revolucionarias y el Estado. Así, el artículo propondrá dos recorridos imbricados: en primer lugar resaltar la singularidad de la forma Estado y, en segundo, calibrar esa singularidad en el instante concreto del acceso al poder de Estado de grupos políticos o bloques populares con afán transformador. Se trata de una singularidad proble-

⁷ Cf. Goldman, Wendy, *op. cit.*, p. 187.

mática, porque, como escribe Theda Skocpol, las teorías marxistas del Estado, “han mantenido unos supuestos, profundamente arraigados, centrados en la sociedad, lo cual no les ha permitido dudar de que, en la base, los Estados están configurados intrínsecamente por las clases o las luchas de clases y sirven para mantener y ampliar los modos de producción”.⁸ Pero, por otra parte, la creciente complejización de las sociedades modernas o las particularidades de ciertas zonas de la periferia capitalista, atizó modelos de acción política, mentados como hegemónicos, que intentaban traducir la activación popular en la esfera estatal, concibiendo al Estado como un campo privilegiado de disputa por la transformación social. En este sentido, en las páginas que siguen desmenuzaremos las consecuencias filosófico-políticas del que creemos es el texto que mejor abordó, para Latinoamérica, esa *singularidad problemática*: “El Estado en América Latina” de René Zavaleta Mercado.⁹ Casi, diremos, que reflexionaremos centralmente sobre la frase políticamente medular del escrito: “es arbitrario sostener que todo momento estatal es reaccionario, tanto como suponer que toda determinación popular es progresista. Por el contrario, en determinadas instancias la única forma de unidad de lo popular es lo estatal”.¹⁰

Como podrá apreciarse, el ensayo de Zavaleta Mercado, escrito a comienzos de los 80 en un clima intelectual latinoamericano que viraba de la revolución a la democracia bajo la extendida sombra de los cuadernos carcelarios de Gramsci,¹¹ tuvo una renovada repercusión a comienzos de nuestro siglo, cuando el viraje anterior ya había sido consumado y, en “clave democrática”, reaparecieron, de diversos modos claro está, formas de aglutinación de “lo popular” y “lo estatal”, ahora bajo la sombra de los escritos y la práctica política de Álvaro García Linera. Reaparecía, sin duda, en sus ras-

⁸ Skocpol, Theda, *Bringing the State back in strategies of analysis in current research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 7. Un ejemplo, entre cientos, del sesgo aludido por Skocpol: “las preguntas sobre la naturaleza del Estado deben dirigirse en primer lugar a determinar cuáles son las bases sociales de su sustentación”. Cardoso, Henrique y Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 204.

⁹ Zavaleta Mercado, Rene, “El Estado en América Latina” en Tapia, Luis (ed.), *La autodefinición de las masas*, México, Siglo XXI, 2015, pp. 321-356.

¹⁰ *Ibid.*, p. 335.

¹¹ Véase, como referencia ineludible, el seminario de Morelia realizado en 1980. De Campos, Julio (ed.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985.

gos *polemológicos*, como una frontera que separó a las izquierdas del continente, aunque acarrea amplios consensos latentes, que remitían al texto de Zavaleta y al legado de los marxismos latinoamericanos. Esto es: el Estado como relación social, espacio de lucha y disputa, vector de hegemonía ideológica. Perspectiva, argüimos, compartida por esa zona del pensar –que pliega teoría política y teoría de la subjetivación– y que subyace, motorizando, sus diferencias en torno a la “caracterización” de los nuevos gobiernos surgentes de la crisis del “paradigma neoliberal”. ¿Cuál diferencia? De un lado, quienes apoyaban o formaban parte de los gobiernos populares *postneoliberales*, destacaban la ruptura y la renovada centralidad del Estado en nueva síntesis con lo popular, del otro lado, quienes denunciaban el consenso extractivista de los *commodities*, criticaban la elitización política y señalaban los hilos de continuidad con el denostado período neoliberal. La diferencia, entonces, radicaba menos en la conceptualización teórica, *in abstracto*, del Estado que en la plasticidad admitida para la estatalidad dentro de una estrategia global de transformación social. El consenso persiste alrededor del vector de transformación: la activación de un movimiento social de masas, cuyos contornos no son *a priori* objetivables. La diferencia, de nuevo, irrumpe en la construcción política del objetivo, en la faceta estrictamente de *poder*, o en la relación “leninista” entre táctica y estrategia: unos consideran que sin ocupar la esfera estatal las luchas permanecen en un nivel micro, desagregado, incapaz de afectar al conjunto, o al “poder real”, como reza la vulgata periodística; los otros consideran que privilegiar la táctica de ocupar el Estado trastoca el objetivo primordial, verticaliza relaciones antes igualitarias, y arroja la “política desde abajo” a lo social pre-político, o institucionaliza “lo popular” como mera demanda de política pública. En suma, nuestro artículo intentará una elaboración filosófico-política a partir de polémicas de índole teórico-práctica, cuya pregunta nodal es, o sigue siendo, la siguiente: ¿el régimen perceptivo-afectivo de las izquierdas es compatible con el universalismo político-estatal?

Pues bien, con este debate aún vigente entre nosotros y con el derruido orbe soviético en el espejo retrovisor, cristal iniciático para nuestro texto, indagaremos los resortes conceptuales del decisivo ensayo de Zavaleta Mercado para preguntarnos si, como afirman sin ambages Abad y Amador, “las instituciones políticas tienen un

plus no hegemonizable, un punto de consistencia y discursividad no susceptible de ser reducido a la subjetividad contemporánea ni a subjetividad alguna”,¹² o, como escribe Andrés Tzeiman, interpretando las tesis de Zavaleta Mercado en consonancia con las posiciones de García Linera: “la vitalidad de la sociedad es un aspecto fundamental e irremplazable de cualquier proyecto de transformación social, sin el cual no hay tránsito hacia el Estado que sea viable ni proyecto en el Estado que resulte deseable”.¹³ Por último, la conjugación del largo momento crepuscular del Estado con una expectativa de transformación socialista, cuyo arribo se aguarda para las calendas griegas, les da a los argumentos contrapuestos una politicidad tan incierta como sugestiva. Y es esa agua pantanosa la que deberá vadear nuestra hipótesis de lectura.

Entre la apariencia y la anomalía

Comencemos por el final. Zavaleta Mercado suministra, en las conclusiones de su largo artículo “El Estado en América Latina”, cuatro modelos ilustrativos de las relaciones entre Estado y sociedad en América latina: Chile, Argentina, México y Cuba. Un esbozo tipológico, próximo a los esquemas de la sociología histórica, el institucionalismo histórico, aunque decisivamente abastecido por el gramscismo, que desagrega primacías y ambigüedades. En Chile prima el Estado sobre la sociedad, en la Argentina sucede lo inverso. La insigne institucionalidad chilena expresa la autonomización del Estado en el contexto de una sociedad conservadora o con escasa democratización social. El golpe de Estado en 1973 reforzó tal dominancia frente a las amenazas de la sociedad. De hecho, la debilidad de la experiencia de la Unidad popular radicó en su nulo tratamiento de la particular aglutinación chilena; confundió autonomía relativa con neutralidad estatal y pagó las consecuencias. La Argentina, al contrario, es una sociedad que desborda a su Estado. Validando las tesis preponderantes de las ciencias sociales del período, Zavaleta Mercado describe la anomalía entre el dinamismo democrático *–inmanentista–* y un Estado cooptado por grupos de

¹² Abad, Sebastián y Amador, Esteban, “Una hipótesis de trabajo sobre la filosofía política argentina” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 14, 2021, p. 18.

¹³ Tzeiman, Andrés, *La fobia al Estado*, Buenos Aires, Clasco, 2021, p. 123.

interés que le impiden consolidar su misión: estabilizar una forma política en el marco de la sociedad de masas. Aun así, o a pesar de ser casos subóptimos, Chile y Argentina lograron demarcar la frontera *moderna* entre Estado y sociedad. México, en cambio, no pudo compactar la porosidad de esa misma frontera; por tanto su dinamismo político es oscilante. Hay coyunturas donde prima lo social (juarismo, revolución mexicana) y coyunturas donde priman las elites estatales (Porfiriato, revolución institucionalizada por el PRI). Es la paradójica combinación entre los orígenes populares y revolucionarios de un régimen, que acumula legitimidad estatal incorporando fuerzas sociales contradictorias en una amalgama cuya preservación sólo es posible a condición de inmovilizar el cambio, reprimiendo cualquier innovación o movilización “desde abajo” – de allí la proliferación de metáforas presuntamente descriptivas del proceso: revolución “congelada”, “interrumpida”, “detenida”–.¹⁴ Por último, la Cuba prerrevolucionaria es sinónimo de *no* sociedad y *no* Estado. Contradicciones sociales que raudamente se tornan bélicas y un “Estado” exógeno, ilusorio, obligaron a la Revolución del 59 a realizar la doble tarea de organizar la sociedad y el Estado. No hay fronteras ni primacías, sino una práctica instituyente, soldadura de lo político y lo económico, en un contexto hostil, que fusiona Estado y sociedad. El siglo XX elaboró un concepto que describe tal situación, pero Zavaleta Mercado no puede recurrir a él sin salirse del horizonte marxista de comprensión; aun así, su perspectiva matricial logra esclarecer las razones históricas que forjaron un régimen político tan singular.

Los cuatro ejemplos delimitan dos aspectos medulares. Por un lado, aquello que Aricó llamó la unidad problemática de América latina,¹⁵ y Zavaleta Mercado concibe como heterogeneidad o abigarramiento –recordemos que el tema del artículo es *el Estado en América latina*–, cuya explicitación, por el otro lado, proviene de la diversidad de los momentos constitutivos o matriciales. Parafraseando a Barrington Moore, *los orígenes sociales de la dictadura y la democracia en América latina* reenvían a ensamblajes productivos (la plantación, la hacienda o la estancia) que favorecen o desfavorecen la aparición y consolidación de la ciudadanía. Zavaleta Mer-

cado llama *forma primordial* a esa situación constituyente. Y alude al metabolismo entre *excedente económico* y *apropiación estatal*. La construcción de ciudadanía (en las tres etapas que indagó clásicamente Marshall en *Ciudadanía y clase social*)¹⁶ o de hegemonía –en el sentido, por supuesto, gramsciano de *Estado ampliado*, que incorpora la noción de ciudadanía matizando la férrea distinción entre público/privado– debe vincularse a la disposición estatal-social del excedente. Esto es: “el excedente viabiliza la edificación de las mediaciones”.¹⁷ La eficacia estatal –la producción y estabilización de un orden– comienza, y deriva a su vez, de la retención del excedente. Sabemos, añade el autor, que “en América latina es casi una norma la débil capacidad de retención del excedente”.¹⁸ Situación explicitada como heterogeneidad, cuya historicidad permite mensurar la presencia o no del populismo, la perdurabilidad de esquemas productivos precapitalistas, lazos sociales homogéneos o abigarrados, la consolidación de Estados aparentes (aquellos dominados por el grupo social que retiene el excedente y solo ilusoriamente produce universalidad estatal) o de Estados que admiten una red enmarañada de mediaciones con la sociedad. En fin, así como la sociología reveló la heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas que, por un lado, impedía aunar clases sociales y posiciones de clase y, por el otro lado, explicitaba la potencia del momento nacional-popular; Zavaleta Mercado esgrime una sociología del Estado a partir del carácter aleatorio del análisis estatal. Contra los esfuerzos analíticos de textos como los de O’Donnell (*Apuntes para una teoría del Estado*) o Lechner (*La crisis del Estado en América latina*),¹⁹ Zavaleta Mercado considera que el Estado es impensable fuera de la situación concreta. Se trata de una enseñanza, extraída del laboratorio marxista latinoamericano, que desafía la indagación filosófico-política del Estado. Veamos cómo arriba a esa conclusión.

¿Es posible una filosofía política del Estado? O, empleando la lengua conceptual marxiana: ¿es posible contornear teóricamente al Estado como hizo Marx con el modo de producción capitalista, es

¹⁴ Cf. Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1972.

¹⁵ Cf. Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 18.

¹⁶ Cf. Marshall, Thomas, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1986.

¹⁷ Zavaleta Mercado, René, *op.cit.*, p. 340.

¹⁸ *Ibid.*, p. 341.

¹⁹ O’Donnell, Guillermo, “Apuntes para una teoría del Estado” en *Catacumbas*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; Lechner, Norberto, “El Estado en América Latina” en *Obras escogidas 1*, Santiago de Chile, LOM, 2006.

decir, asirlo en un nivel similar de legalidad y regularidad? Apelando a la clásica distinción de procedencia aristotélica entre teoría y práctica, Zavaleta Mercado, sin renegar de la correspondencia –pues implicaría salir de la *koiné* marxista– esquivaba las soluciones “deterministas”. Es la nueva aduana del saber para cualquier buen marxista (léase no stalinista): abonar a la constitución de un marxismo no determinista. El determinismo, o economicismo, era la *bête noire*, el arma principal con la que se pretendió desde siempre invalidar al marxismo *in toto* y de la que abusaban los propios marxistas para impugnarse mutuamente. Pensar el Estado es pensar una imbricación de carácter no directamente determinado por la lógica del Capital. ¿Cómo? Zavaleta Mercado inquiere: reconociendo la temporalidad originaria de la *Überbau* (superestructura), o, admitiendo, sin ambages, la autonomía de lo político. Poulantzas escribió: “es cierto que no se encuentra en los clásicos del marxismo una teoría general del Estado, pero no, simplemente, porque no hayan podido o sabido, por tales o cuales razones, desarrollar con plenitud una teoría semejante, sino porque no puede haber una teoría general del Estado”.²⁰ Esto es: el campo de la producción material implica la reproducción ampliada a nivel sistémico; en cambio, la reproducción en la superestructura debe prepararse a través del trabajo político de los aparatos, las mediaciones sociales, las ideologías. Ese trabajo es la cualidad del Estado, aquello que lo convierte en una máquina especial y que, a su vez, impide concebirlo según la ley de la necesidad, pues se trata del arduo trajinar de la *praxis* a merced de los vaivenes de la historia. Hay allí, según Zavaleta Mercado, una doble tendencia, cuya configuración está sobredeterminada: hacia la universalización del modo de producción y hacia la particularización coyuntural de los tipos de Estado. Desconocerlo puede conducir “a una suerte de supresión conceptual de la autonomía de lo político”.²¹ Por lo tanto: “hay que definir las fases de determinación lineal de la infraestructura económica sobre lo superestructural y los momentos (que son netos cuando existen) de primacía de lo político. Esto no habla de una cuestión de leyes, sino de situaciones”.²² La consecuencia es el estudio singularizado del Estado, porque el Estado produce, ante todo, estatalidad, “espíritu” y “materia” estatal. La

²⁰ Poulantzas, Nicos, *Estado, Poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 16.

²¹ Zavaleta Mercado, René, *op. cit.*, p. 326.

²² *Ibid.*, p. 327.

hipótesis principal, en este estadio de la argumentación de Zavaleta Mercado, es la siguiente: los evidentes problemas teóricos que presenta la doctrina marxista del Estado se deben, *prima facie*, a una confusión entre niveles analíticos. El abordaje del Estado exige el uso de la razón práctica, que, en la tradición marxiana, supone una lectura correcta de las relaciones de fuerza en una coyuntura dada. Con este andamiaje interviene Zavaleta Mercado en el debate entre “instrumentalistas” y “estructuralistas”, se desmarca del abordaje althusseriano y formula sus presupuestos conceptuales para el análisis concreto de la situación concreta.

En primer lugar, los conocidos debates marxistas en torno al Estado responden menos a marcos metodológicos divergentes que a fases del dominio estatal en un período histórico dado.²³ Los enfoques “instrumentalistas” o “estructuralistas” absolutizan una faceta de la estatalidad. En América latina, razona Zavaleta Mercado, sabemos que el Estado puede ser instrumento de la clase dominante y puede, también, operar estructuralmente mediante una administración legal burocrática. De hecho: “la visión estructuralista del Estado es así lo más parecido a una dominación legal”.²⁴ En segundo lugar, la proximidad percibida en relación con las tesis althusserianas de la contradicción sobredeterminada y la reproducción, queda trunca por la crítica al eurocentrismo de los *Aparatos Ideológicos de Estado*, pues son “una derivación indebida del análisis institucional francés a todos los Estados”.²⁵ Althusser sitúa a la Educación como momento específicamente político-ideológico de la reproducción, que reenvía no solo a la sociología de Bourdieu –quien suministra la evidencia empírica de la que carecen los materialistas sin material– sino que, además, confiesa el universalismo ingenuo del *normalien*. Zavaleta Mercado, sin embargo, enfatiza su crítica en un plano inmediatamente político destacando los cambios de rol de los aparatos organizativos institucionalizados. Da el ejemplo de los sindicatos peronistas. Fueron un estelar aparato ideológico de Estado durante el peronismo clásico, para luego, tras 1955, virar hacia órganos de

²³ Véase Tarcus, Horacio (ed.), *El debate Miliband/Poulantzas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991; Thwaites Rey, Mabel (ed.), *Marxismo y Estado. Un siglo y medio de debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; Bonnet, Alberto y Pavia, Adrián (eds.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, Buenos Aires, Herramienta, 2017; Jessop, Bob, *El Estado. Pasado, presente, futuro*, Bernal-Buenos Aires, UNQUI – Prometeo, 2019.

²⁴ Zavaleta Mercado, René, *op. cit.*, p. 330.

²⁵ *Ibid.*, p. 334.

resistencia popular frente al Estado. La plasticidad histórica de la situación latinoamericana impide enarbolar conceptos macizos –estructura, aparatos de Estado–, aunque Zavaleta Mercado recurre a menudo al acervo gramsciano, cuyo batería conceptual no es menos maciza –bloque histórico, hegemonía, orgánico–; pero se trata de un Gramsci *latinoamericanizado*, historicista y mito-poético, lanzado contra la proliferación de nociones de procedencia psicoanalítica, como *cesura* o *discontinuidad* del sentido, de mayor científicidad y menor heroísmo (sin desconocer que el nudo entre Gramsci y Althusser, a partir de la cambiante lectura que propone el francés de los *Quaderni del carcere*, condensa la ilación entre marxismo y política, y anticipa la veta *postmarxista*).

En segundo lugar, Zavaleta Mercado advierte que en vastas regiones de Latinoamérica rige un “Estado aparente”, que no consumó la separación moderna entre Estado y sociedad, en el que son inocuas, por tanto, figuras como “autonomía relativa”, “hegemonía”, “aparato ideológico”, “dominación legal”, y no lo es una figura rancia y determinista como “instrumento”. En otras zonas se advierte una separación anómala, como vimos con los ejemplos de los cuatro países, entre Estado y sociedad. Anómala quiere decir desequilibrada, como la *estructura económica desequilibrada*, enarbollada por los economistas cepalinos y los teóricos de la dependencia.

En tercer y último lugar, la apariencia, anomalía o desequilibrio, atesoran, al mismo tiempo, fluidez coyuntural y trabazón política. A esa conjunción, una suerte de no todo absolutamente estructurado, Zavaleta Mercado la bautiza *ecuación*. Es un engarce, una imbricación singular, que habilita una comprensión no generalizable de las relaciones entre Estado y sociedad, permitiendo localizar las fisuras que definen cada tiempo presente. La ecuación es irreductible y articulada: “por sistema social o ecuación entendemos entonces el modo de entrecruzamiento entre la sociedad civil, las mediaciones y el momento político estatal (...) lo decisivo en todo caso es retener el carácter móvil, cambiante y aleatorio de las instancias”.²⁶ Vemos cómo Zavaleta Mercado está imbuido de la lengua estructuralista; sin embargo, prefiere concebir la fórmula de la ecuación en sintonía con el gramsciano *Estado ampliado*: la interpenetración entre Estado y sociedad. La figura de ecuación procura retener la histo-

ricidad procesual con el rasgo mudable y aleatorio de las mediaciones. Así, alcanzamos el punto crucial, que confirma, por un lado, la imposibilidad de una teoría general sobre el Estado –idéntica a la teoría marxiana que describe la lógica del Capital–, y, por el otro, la singularidad latinoamericana, que se ofrece para contrarrestar las aspiraciones universalistas, apenas veladamente eurocéntricas, de los marxismos domiciliados en la *rive gauche*. Hay ecuaciones en las que la sociedad civil es más potente que el Estado y otras en las que el Estado es dominante respecto a la sociedad. En el campo de lo político no acontece la subsunción real a una forma específica, más bien lo político discurre entre los polos, cuya dinámica está sujeta a la contingencia, del conflicto y el orden. Por eso, “es arbitrario sostener que todo momento estatal es reaccionario, tanto como suponer que toda determinación popular es progresista. Por el contrario, en determinadas instancias la única forma de unidad de lo popular es lo estatal”.²⁷ La arbitrariedad proviene de congelar la ecuación Estado-dominación de clase; en cambio, la primacía de las instancias, o de la coyuntura, traduce a lenguaje reflexivo una de las habituales posiciones políticas de las izquierdas marxistas frente a la pregnancia de la hipótesis nacional-popular en el siglo XX –y en los comienzos del XXI latinoamericano–. Una traducción que, como sabemos, conduce a otra: la polivalencia del sujeto de transformación.

Ahora bien, si preguntáramos quién articula la ecuación o qué produce la singularidad de la articulación, incluidos los momentos constitutivos o la forma primordial, la respuesta es el resultado de la lucha de clases. No hay ontología del discurso, ni hegemonía sin última instancia, puesto que la ecuación, en su peculiar combinación de historicidad y azar, “es obra de hombres materialmente determinados”.²⁸ La multivalencia de los factores sociales, la temporalidad heterogénea de la política (la esfera estatal puede obturar o propiciar la transformación social), produce una apariencia de independencia de lo político-estatal, derivado de la indeterminación coyuntural; no obstante, el Estado gana realidad cuando auscultamos su inscripción en las relaciones de producción: “El Estado es un elemento esencial de las relaciones de producción; en realidad,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 335.

²⁸ *Ibidem*.

es un resultado en la política de las relaciones de producción”.²⁹ La ecuación es un ramillete de articulaciones, cuya desagregación revela la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas y la de la simultaneidad Estado-lucha de clases sobre el eje Estado-dominación. Anudamiento que singulariza la indeterminación política y la determinación económica. Se trata, en fin, de leer políticamente, antes que económicamente, la lucha de clases, y de concebir al Estado como espacio en disputa: efecto fisonómico de un desenlace aleatorio –“depende” de las luchas– antes que de una concepción teórica *ex ante*. Y sin embargo, la acción autónoma de actores configurados por la trabazón política antes que por su posición objetiva en lo social requiere de las precisiones didascálicas del marxismo. Por ejemplo, la siguiente frase de *Humanismo y terror*: “el marxismo es la idea de que la historia tiene sentido”,³⁰ o la letanía de Oscar Masotta: “Es necesario que la historia tenga sentido para poder imaginar la posibilidad de actuar sobre ella”.³¹ Los ejemplos no destilan una ironía astringente, pretenden, en cambio, módicamente, resaltar lo obvio: el núcleo ontológico habilitante de las posibilidades ónticas de la acción marxista.

En las últimas décadas los ensayos e intervenciones de Álvaro García Linera han prolongado y, sobre todo, politizado, la fórmula conceptual de la ecuación y de la mutabilidad del Estado en relación con el proceso de transformación social iniciado por movimientos sociales en liza con el mentado neoliberalismo. Proponemos glosar brevemente las reflexiones actualizadas de Linera sobre *el Estado en América latina*, para luego proceder a presentar nuestros interrogantes frente a la hipótesis del Estado como relación social articulada en una ecuación que entrecruza materialidad capitalista y autonomía política.

Las reflexiones de Álvaro García Linera proporcionan una sociología marxista del Estado y una justificación, teóricamente informada, práctica del gobierno boliviano desde 2006.³² Linera emprende

una morigeración de la contradicción absolutizadora entre el Estado como maquinaria de dominación y el Estado como espacio legítimo de lucha y avance popular. Para ello, en el plano teórico, Linera rechaza toda concepción instrumentalista y añade un ápice a la ya consolidada tradición marxiana que concibe al Estado de modo relacional. Vale recordar, en este sentido, la emblemática formulación poulantziana: el Estado capitalista es una “condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado”.³³ La condensación material, por supuesto, remite al proceso histórico de monopolización de recursos coactivos, económicos y simbólicos. A la conjunción entre *aparato e idea*, que no es unidireccional. Esto es: que los dominados también hacen algo con el Estado. Por ello, la forma-Estado solo es iluminable desde la especificidad resultante de la lucha política. Para Linera los sectores subalternos no son autónomos respecto al Estado; viven la experiencia estatal como dominación, pero también receptan el rasgo “utópico” del Estado: lo común. Comunidad ilusoria cuando es mera interpelación ideológica, puede, sin embargo, devenir puente de plata emancipador, enraizado en las subjetividades populares a partir de una renovación de la tesis de la *transición* al socialismo mediante la conquista popular del Estado, y, sobre todo, del fortalecimiento del universalismo estatal.

En 1928, Raúl Haya de la Torre escribió un breve texto “El Estado antiimperialista” –parte de su ensayo mayor *El antiimperialismo y el APRA*–, que anticipa los rasgos primordiales de la hipótesis de Linera, y la de todas las izquierdas populares latinoamericanas abiertas a usos díscolos del Estado. Allí Haya, haciendo pie en la experiencia de la Revolución mexicana, teoriza un *Estado antiimperialista*, resultado de un triunfo popular que trama un bloque político, una voluntad nacional-popular sintetizadora de diferentes clases, que es, ante todo, un instrumento de defensa contra el imperialismo. El Estado dirige la economía, forja un capitalismo de Estado. Especula Haya: “El Estado antiimperialista desarrollará el capitalismo de Estado

²⁹ Zavaleta Mercado, René, “Las formaciones aparentes en Marx” en Tapia Luis (ed.), *op. cit.*, p. 91.

³⁰ Merleau Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947, p. 236.

³¹ Masotta, Oscar, “Sur o el antiperonismo colonialista” en *Conciencia y Estructura*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 138.

³² García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya*, Bogotá, El siglo del hombre, 2009; *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, Buenos Aires, Clasco, 2020; *¿Qué es una Revolución?*,

Buenos Aires, Clasco, 2020. Para una interpretación de estos textos de Linera divergente de la nuestra, pero sobre todo para que el lector pueda apreciar en qué tipo de textos y discusiones pensamos para elaborar nuestro artículo, véase Catanzaro, Gisela, “¿La democracia contra el Estado? Un diálogo imaginado desde Latinoamérica” en *Leviatán Cuadernos de Investigación Política*, n° 10, 2015, pp. 80-114.

³³ Poulantzas, Nicos, *op. cit.*, p. 154.

como sistema de transición hacia una nueva organización social”.³⁴ El Estado y el capitalismo se desarrollan no para ser salvados –de la anarquía mercantil o de la guerra– sino para no apresurar su derrota; es decir, para garantizar históricamente su abolición. En un discurso, a comienzos de los 30, Stalin lo verbalizó con talante dialéctico: el Estado se abolirá mediante su fortalecimiento. Pues bien, Linera no es ajeno a la metanoia de la contradicción dialéctica; claro que con pertinentes actualizaciones bibliográficas. Por eso escribe:

De momento, y seguramente por muchos decenios hasta que la humanidad invente otras estructuras y a los seres humanos capaces de crearlas y sostenerlas, que administren lo universal, lo general, lo comunitario-universal, será a través del Estado, de sus funciones de gestión socializada, que los pueblos puedan expandir territorialmente la comunitarización del uso de lo común y la universalización de la satisfacción de las necesidades humanas.³⁵

Los pueblos, aún hoy, avanzan atravesando, no eludiendo, el Estado. Porque lo decisivo, en este sentido, reside menos en el carácter clasista del Estado, que en su potencia para monopolizar la representación de lo universal. De hecho, ante el conflicto desatado en el TIPNIS,³⁶ una suerte de contradicción entre figuras universales –soberanía, territorio, nación–, y figuras particulares –comunidad, tierra, formas de vida–, Linera personifica, contra el ecologismo colonial y antiestatal, al *funcionario de lo universal*:

La carretera sutura una geografía nacional escindida en dos grandes bloques geográficos: altiplano/amazonia (...) con la carretera, la geografía real y la geografía ideal del Estado (presente en mapas y convenios) tienden a coincidir. Cuando hablamos de geografía real nos referimos a la verificación de que su autoridad es de orden público con efecto de cumplimiento y legitimación social.³⁷

³⁴ Haya de la Torre, Raúl, “El Estado antimperialista” en *El antimperialismo y el Apra*, Lima, Ediciones del Congreso peruano, 2010, pp. 195-207.

³⁵ García Linera, Álvaro, “Las tensiones creativas de la revolución” en *Posneoliberalismo*, op. cit., p. 26.

³⁶ Territorio indígena parque nacional Isidoro Sécore. Situado en la amazonia boliviana, históricamente aislado del resto del territorio nacional, fue el epicentro de un conflicto en 2010 a raíz del proyecto de construcción de una ruta nacional que atravesaba el parque. Para el Gobierno de Evo Morales el conflicto fue particularmente desafiante porque ponía en entredicho la dirección hegemónica de los pueblos indígenas.

³⁷ García Linera, Álvaro, “Geografía de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acu-

El Estado, como todo Estado apriorísticamente concebido, integra social y territorialmente a la población (construyendo vías férreas, carreteras, escuelas, etc.). En el caso de Bolivia –Linera recupera el concepto de Zavaleta Mercado– la construcción hegemónica por el MAS deja atrás el *Estado aparente*. A este proceso, Linera lo rubrica como momento transicional entre la apariencia y el gramsciano *Estado integral*. Un momento de momentos, una fase histórica –recordemos que Ernest Mandel argüía que el período de transición al socialismo podría durar un siglo–³⁸ enraizada entre el *punto de bifurcación* (o situación jacobina), que consuma la derrota del bloque oligárquico, y las *tensiones creativas (las contradicciones secundarias)*, teorizadas por Mao) al interior del bloque popular.

La correspondencia entre el Estado y la Revolución surge nítida de la lectura de los textos de Linera. Su crítica leninista al infantilismo de izquierda, la vindicación del capitalismo de Estado, el Estado burgués sin burguesía, la búsqueda de universalizar la autoridad o de hallar mediaciones legítimas entre clases y grupos sociales y entre ellos y la estatalidad; en suma: la normalización soberana de una sociedad que sale de un período convulsionado mediante la eficacia rutinaria de la ley y las instituciones que atenúan conflictividades sociales. Ahora bien, semejantes preocupaciones de “intelectual de Estado” –vertebrar la revolución sin negar sus conquistas– aparecen amortiguadas a través de pronósticos de futura disolución del Estado en un socialismo comunitario-indigenista. Entiéndase bien: no renegamos del destello utópico como verdad última de todo pensamiento político; al contrario nos interrogamos por qué Linera –suspendiendo la respuesta obvia: porque es un dirigente político actuando desde la cúspide del poder de Estado– se la niega a los demás en nombre del aserto weberiano *la política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias*, y, al mismo tiempo, se la reserva –la comunidad socialista indígena emancipada– para sí; otorgándole membrete estatal.

En *La revolución traicionada*, Trotsky describe al poder como relación social; es decir, vinculado a luchas políticas antes que a transiciones inscriptas en saberes históricos, que la revolución de

mulación capitalista” en *Posneoliberalismo*, op. cit., p. 115.

³⁸ Mandel, Ernst, *La economía durante el período de transición*, Barcelona, Anagrama, 1975.

octubre, primero, y el stalinismo, después, hicieron caducar. En este sentido, la *koiné* marxista anti-stalinista –en nuestro caso: Zavaleta Mercado y Linera– creyó que bastaba con postular al Estado como relación social y defenestrar las concepciones anarquistas, que pretenden *cambiar el mundo sin tomar el poder*, para derrotar las cosmovisiones instrumentalistas; no obstante, la perspectiva societal del Estado ampara, aunque se lo niegue teóricamente, una comprensión maquinal de las instituciones estatales, puesto que, en suma, ellas están en función de las tácticas y estrategias del bloque dominante o el bloque popular. Y porque, además, al privilegiar la ecuación Estado-dominación-lucha de clases, es imposible escapar del indubitable carácter instrumental de la violencia. Tal carácter, y el privilegio de la mentada ecuación, emerge en la lectura del proceso boliviano en cinco etapas que ofrece Linera: 1) ascenso de la lucha de masas contra el neoliberalismo, 2) arribo electoral al poder de Estado y sustitución de las elites tradicionales, 3) punto de bifurcación: lucha desnuda contra los enemigos de la revolución, 4) triunfo popular, reforma constitucional y construcción hegemónica, 5) tensiones creativas dentro del proceso. El esquema trasluce una intelección del Estado como obstáculo político-constitucional y, al mismo tiempo, como imprescindible portador de legalidad. La magnitud política del Estado –*el monopolio de lo universal*, que Linera toma de Bourdieu³⁹ es caja de herramientas para desplegar una revolución por medios legales. Para ello, es crucial ecualizar los límites constitucionales y las necesidades de la revolución –el caso notorio es la continuidad del liderazgo, pues no hay revolución venturosa sin dominación carismática–, apelando, obviamente, a las relaciones de fuerzas antes que a las disposiciones legales objetivas. En rigor, el Estado como espacio o campo de luchas es, no podría ser de otro modo, un *locus* a hegemonizar –sin duda imprescindible, por su carácter especial, como escribió Lenin: *el Estado es una máquina especial*–⁴⁰ al servicio de las luchas.

³⁹ Bourdieu, Pierre, “Esprits d’État. Genèse et structure du champ bureaucratique” en *Raisons pratiques*, París, Seuil, 1994, p. 131.

⁴⁰ Lenin, Vladimir, *op. cit.*, p. 26.

El Estado como plusvalor político

Los intentos de intelección *materialista* del Estado, mediante figuras como *articulación, ecuación, hegemonía, relación social, espacialidad, campo, lucha*, adquieren otro espesor –por ello es medular cotejar los textos de Linera con el de Zavaleta Mercado– cuando la revolución proyectada deviene poder de Estado. Allí, “la legalidad estatal proporciona un plusvalor político”⁴¹ a la revolución en curso. El acceso al poder de Estado ofrece un premio legal, la ocasión de plasmar institucionalmente los cambios originados en luchas cuya legitimidad proviene de filosofías de la historia extraestatales. Poulantzas supo graficarlo:

Modificar las relaciones de fuerza internas del Estado no significa reformas sucesivas en una progresión continua, conquista pieza a pieza de una maquinaria estatal o simple ocupación de puestos y cimas gubernamentales. Significa, claramente un proceso de rupturas efectivas cuyo punto culminante, y habrá forzosamente uno, reside en el basculamiento de la relación de fuerzas a favor de las masas populares en el terreno estratégico del Estado.⁴²

La definición situacional del Estado como *terreno estratégico* es consecuencia del *plusvalor político* que se obtiene al ocuparlo; esto es: el usufructo de los rituales de obediencia, la oportunidad de suscitar una revolución legal y explotar, a favor de las masas populares, el monopolio estatal de lo universal. El proceso de rupturas obtiene su legitimidad de la representatividad popular, devenida bloque de poder estatal-societal, que discurre un peldaño por encima de la legalidad, y que, justo por ello, puede ser funcionalizada para mejor provecho de los combates por la emancipación. La autenticidad del combate frente al Estado de pacotilla, que desde siempre digitaron las clases dominantes, es lo que permite que tanto Zavaleta Mercado como Linera: 1) instrumentalicen la estatalidad negando que el Estado sea mero instrumento, 2) distingan desde el poder de Estado, pero en nombre de una filosofía histórica a-estatal, entre contradicciones principales y secundarias, entre tensiones creativas y destructivas de la revolución, 3) incrementen mecanismos de fortalecimiento de la estatalidad

⁴¹ Schmitt, Carl, *La revolución legal mundial*, Buenos Aires, Hydra, 2015, p. 57.

⁴² Poulantzas, Nicos, *op. cit.*, p. 317.

y pronostiquen la parusía comunista –en versión gramsciana: el *Estado integral*–, sin temer un oximorónico derrumbe.

Ahora bien, no es solo la serena confianza en las virtudes de la dialéctica lo que atempera cualquier resquemor sino un expandido sentido común político sobre *lo estatal* que proponemos comenzar a interrogar. En tres dimensiones: 1) la vinculación entre autoridad y derecho, 2) la absoluta pregnancia de una retórica que pondera nudos, ilaciones, relaciones, articulaciones, 3) el encomio irrestricto de las luchas y el conflicto. El conjunto anterior puede comenzar a ser interrogado si somos capaces de trastocar la evidencia de una situación dilemática, receptáculo candente de preguntas, por ejemplo: ¿si para desplegar sus potencialidades subjetivas-intersubjetivas-comunitarias, los sujetos (llamémosle así provisionalmente) deben *emanciparse*, o ir haciéndolo *ad infinitum*, de los más diversos modos de opresión, o deben ser *protegidos* de la arbitrariedad? En un caso, el Estado es *herramienta* de la violencia dominante o un vehículo, una suerte de *objeto transicional*, hacia comunidades emancipadas; en el otro, el Estado cabe, ante todo, en el hobbesiano *protego ergo obligo* o en la dialéctica hegeliana del *espíritu objetivo*. Ante un ámbito o esfera tan inasible, a nuestro juicio, no es conveniente extraviar ese momento apriorístico –el de la génesis del sentido– donde los caminos emergen bifurcados. Volvemos a las tres dimensiones.

En primer lugar, la noción de poder estatal y autoridad del derecho. Alexandre Kojève escribe, con simulada sorpresa, que la noción de autoridad ha sido poco estudiada, y que, sin embargo: “es totalmente imposible indagar el poder político y la estructura del Estado sin saber qué es la autoridad”.⁴³ Según el autor, a pesar de su proverbial acuidad, Marx soslayó completamente el problema de la autoridad. Para Kojève, en consonancia con el célebre ensayo arendtiano *What is Authority?*, “reducir la autoridad a la fuerza, supone negar, o simplemente ignorar, la existencia de la primera”.⁴⁴ En este sentido, el entrelazo marxista-weberiano entre *poder-dominación-Estado*, desliza la cuestión de la legitimidad dentro del marco de relaciones de fuerzas, cuyo resultado depende de la lucha hegemónica, y omite, porque la reduce, la especificidad de la autoridad. Por supuesto

que es un efecto del decurso moderno lo que debilita tal figura, o la incorpora como atributo –es el caso paradigmático de Hobbes– de la *puissance souveraine*. Aun así, resta una vertiente, cuya autoridad proviene de su irreductibilidad al poder o la fuerza: el derecho. No desconocemos las implicancias filosóficas de semejante concepto: su rostro jánico, entre la violencia y la justicia, o su carácter nuclear entre los *arcana imperii* de la biopolítica Occidental; no obstante, al menos por ahora, mentamos la cosmovisión positivista del derecho.⁴⁵ En cualquier caso, la expresión *Estado de derecho*, que puede sonar tautológica, pretende conjugar la *potestas* y la *auctoritas*. Si el Estado es relación o articulación, probablemente remita a ésta ante que a posiciones de clase. En efecto, como vimos con el ejemplo de la revolución rusa en la introducción, la interrogación teórica marxiana sobre el Estado carece de agudeza jurídica, o se limita a referir el origen político del derecho o a catalogarlo como mera expresión de los significantes dominantes de una época. Pero lo medular es lo siguiente: la constelación marxiana no niega al Estado y al derecho, como el anarquismo, sino que niega la autonomía normativa del derecho y afirma la veracidad del Estado como máquina de dominación ideológicamente revestida. Con buen tino, el soviético Pasukanis rechaza la existencia del derecho público, reenviando el origen de la juridicidad a la necesidad de regular relaciones mercantiles. El Estado y el derecho ocupan esferas de sentido divergentes, cuya amalgama es factible porque son forma social mistificada; es decir: porque son *opus operatum* del Capital. Concepciones contrarias a la conjunción Estado-violencia-instrumento-clase dominante, y propicias para adagios como *el Estado produce poder político autónomo*, desconocen, sin embargo, lo propio de la autoridad del derecho. Incluso desde un enfoque sociológico, como el de Bourdieu –a quien Linera cita asiduamente, obviando, escrupulosamente, el corte entre la perspectiva bourdieusiana y la teorización marxista del Estado–, la legitimidad del capital simbólico estatal remite, genéticamente, al interés específico de los juristas, quienes se producen produciendo universalidad estatal.⁴⁶ Entonces: si el poder de Estado puede condensar momentos de lo social, la autoridad del Estado –el derecho– supone la eficacia simbólica, dogmática, trascendental,

⁴³ Kojève, Alexandre, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁵ Cf. Rosler, Andrés, *La Ley es la Ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Katz, 2019, pp. 91-101 y pp. 178-185.

⁴⁶ Cf. Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2014.

cuya metafísica (política) opera de manera no política. Para decirlo de otro modo, –uno que reenvíe al consenso forjado desde fines de los 70 alrededor de la confluencia entre socialismo y democracia, que Linera hoy suscribe como si fuera un pleonasma–:⁴⁷ si la autonomía relativa del Estado no refiere solamente a la regulación del antagonismo de clase, sino también a la esfera de los derechos –pluralismo político y social, libertades públicas e individuales, derechos humanos–, que no deben ser suprimidos junto con el capitalismo, el propósito de resituar al socialismo como horizonte de un proceso persistente de democratización de la sociedad, cuyo reverso es el sincero abandono de la ilación entre revolución violenta y dictadura del proletariado, conduce al reconocimiento de la autoridad del derecho, que, en la modernidad, consustancia con la aceptación de su autonomía normativa. Ahora bien, vale sospechar que los sucesivos reconocimientos de autonomía –de lo político, el derecho, la forma-Estado, las libertades democráticas– horadaron la inteligibilidad de la teoría marxista del Estado, que aún cultivan los ensayos de Zavaleta Mercado y que, extrañamente, sigue roturando García Linera. Podemos intuir por qué. Para amplias corrientes del pensamiento contemporáneo “lo metafísico” (“sustancialista”, “esencialista”) es una dimensión renegada, pero que insiste. Es nuestro segundo punto.

El indudable componente metafísico de la estatalidad –incluso teológico-político– es blanco principal de las críticas sociales de lo político, pues tal componente justifica, políticamente, el ordenamiento vertical de la sociedad: toda estructuración política se organiza, representativamente, de arriba hacia abajo. Allí la autonomía de lo político es autonomía de la esfera estatal. Orientaciones filosóficas y práctico-políticas de tradición marxiana, entre cuyo acervo brillan Linera y ensayos como “El Estado en América latina”, deben minar la alianza de contrarios que ofusca su viabilidad: deben negar la afirmación de que lo político se condensa en la estatalidad y deben negar, a su vez, la afirmación de que lo político discurre fuera del Estado. Para ello, para pensar al Estado como posible portador (*Träger*) de prácticas emancipatorias –como aquel que puede transportarnos transportándolo de la dominación a la emancipa-

ción–, es crucial considerarlo en un plano inmanente, al filo de la indeterminación, apelando a figuras de probado talante: relación, articulación, ecuación. Es un intento de conceptualización –no empírica– del Estado a fin de inscribirlo en la historicidad estructural y contingente de las luchas. Y eludir la falacia, llamándola acaso *tensión*, en que se puede incurrir haciendo del Estado un ser que es lo que no es y no es lo que es. Si esto es así, si el Estado es vacío, un entramado tensionado, un efecto antes que una causa, cuya significación y funcionamiento maquinal presupone una disputa, ¿cuál es el sentido de averiguar su “naturaleza”? En este caso, clasificar, teóricamente, los niveles de complicidad con la dominación capitalista. A la ecuación entre Estado y capitalismo, *índice de dominación*, se contrapone la ecuación intensidad de la lucha política y el avance popular hacia el Estado, *índice de emancipación*. Esto es: la petición de principios revolucionaria encordela la crítica del mito del Estado –de su pretensión de universalidad o de trascendentalismo político– con su vindicación táctica, en aras de la complejidad de los procesos de cambio, abriendo la puerta cancel de la instrumentalización (teóricamente negada). Porque si la validez del Estado es relativa a, nada impide que clérigos y profetas políticos usen los mecanismos legal-estatales pretextando favorecer a las mayorías populares.

Por último, vale una reflexión sobre la ponderación irrestricta de la lucha y el conflicto –sobre todo las que convergen en la esfera estatal en cuanto foco irradiante del antagonismo–, cuya verdad filosófica proviene de la primacía ontológica de la contingencia. Y así cabe interpretar hoy la frase señera de Zavaleta Mercado, que volvemos a citar: “es arbitrario sostener que todo momento estatal es reaccionario, tanto como suponer que toda determinación popular es progresista; por el contrario, en determinadas instancias la única forma de unidad de lo popular es lo estatal”.⁴⁸ El punto enervante es cómo asir filosóficamente la dialéctica entre la contingencia del Estado y la necesidad del Estado. Si evitamos trabajar con categorías polares del estilo “todo es contingente” o “todo es necesario”, la contingencia de las luchas se limita a proscribir la capacidad de determinar *a priori* el rol que cumplirá la función universalizante de la estatalidad, pero el momento de universalización, sin el cual lo político es inhallable y la sociedad inarticulable, es absolutamente

⁴⁷ García Linera, Álvaro, “Estado, democracia y socialismo” en *Posneoliberalismo*, *op. cit.*, p. 358.

⁴⁸ Zavaleta Mercado, René, *op. cit.*, p. 335.

necesario. Es ilustrativo, en este sentido, citar un párrafo de la lectura crítica de la ontología de Laclau realizada por Jorge Dotti:

A nuestro entender lo que Laclau demuestra rigurosamente es que la contingencia de toda estructura es férreamente necesaria, que toda identidad es necesariamente contingente (por ser posible/imposible) y que, en consecuencia, en las estructuras contingentes impera una necesidad absoluta, la cual no es otra cosa que la de la contingencia de lo contingente. Creemos que *Hegel dice lo mismo*.⁴⁹

El epicentro de la dificultad anida en la interpretación de la dialéctica de lo universal / particular atinente a la conservación o anulación de la diferencia, es decir, si la realización de la estatalidad deja lugar para la contingencia de las acciones ónticas y un adecuado pluralismo o si esa realización es al costo de una subordinación, en función de un menoscabo de la autonomía de cada proceso, de lo particular en lo universal. La cuestión, evidentemente, reside en cómo descifrar el concepto de *mediación*. Según Dotti, toda ontología conflictivista e inmanentista de lo político es incapaz de establecer una línea de demarcación, y por eso adolece de un pensamiento de la *politische Form*, cuyo eje vertebrador, la superioridad ética del Estado, atañe al principio representativo. En fin, las figuras de autoridad, poder, derecho, representación, mediación, forma, difícilmente puedan ser reemplazadas, para filosofar sobre el Estado, por figuras como hegemonía, articulación, ecuación, campo, bloque, pues la performatividad soberana exige la primacía de lo público-estatal por sobre el antagonismo social.

Conclusión

En este artículo rastreamos la problemática filosófico-política entre concepciones que intentan convertir al Estado en un vector de luchas político-sociales, que obtienen su verdad fuera del ámbito estatal. Procuramos evidenciar, comenzando con ejemplos extraídos de los anaqueles de la revolución rusa, las perplejidades que suscitan tales *usos no estatales* del Estado. Luego nos concentramos en textos, obras y personalidades de gran predicamento en

⁴⁹ Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?” en *Deus Mortalis*, N°3, 2004, p. 491.

nuestra región a fin de reponer, con ojos “latinoamericanistas”, la añeja cuestión del vínculo entre *marxismo* y *autonomía de lo político* desde el prisma de la *teoría marxista del Estado*. Así, la obsesiva pregunta marxiana por la naturaleza del Estado hace resonar, súbitamente, otra: ¿qué es la política? Ambas revelan, como escribió el Althusser inédito, el *límite absoluto* de la teoría marxista.⁵⁰ En su ensayo *La autonomía de lo político*, Mario Tronti argumenta que la especificidad de lo político radica en la divergencia entre el ciclo político y el ciclo económico: “aparece aquí el problema de por qué el esquema marxiano de una continuidad de desarrollo de lo económico a lo político no ha funcionado históricamente”.⁵¹ Da el ejemplo de la emergencia del Estado de bienestar (caso medular para la corriente del *institucionalismo histórico*),⁵² y concibe politológicamente las instituciones del poder público: los actores del sistema de partidos y las burocracias. Ahora bien, si no hay *continuidad*, o correspondencia, la noción conjuntiva *Estado capitalista* carece de sentido. Precisamente, la afirmación de la autonomía de lo político implica la discontinuidad entre Estado y sociedad, o, de otro modo, la garantía para las libertades democráticas anida en la división entre el poder gubernamental-estatal y el económico. Aseverar lo contrario significa confundir elucubraciones filosóficas sobre instancias complejamente articuladas con experiencias subjetivas y socialmente objetivables, a menos que prefiramos que políticos avezados distribuyan grupos de población entre las pinzas diferenciadas de las contradicciones principales o secundarias pues descreemos de la limitación legal del poder. Por lo tanto, la cuestión medular es dilucidar si la figura Estado y las instituciones públicas, que se deducen de su puesta en forma, tienen, como citamos en la introducción, una consistencia discursiva y práctica propias. ¿Cuáles serían? En principio: la universalidad política y la neutralidad de los procedimientos legales a través de la representación y la mediación pública (intervención, regulación) frente a las conflictividades económico-sociales. No obstante, parafraseando el comienzo de la *Teoría estética* de Adorno, es

⁵⁰ Althusser, Louis, “Marx dans ses limites” en *Écrits philosophiques et politiques 1*, París, Stock/IMEC, 1994, p. 456.

⁵¹ Tronti, Mario, *La autonomía de lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2018, p. 39.

⁵² Skocpol, Theda y Weir, Margaret, “Las estructuras del Estado: una respuesta keynesiana a la Gran depresión” en *Zona abierta*, n° 63/64, 1993, pp. 73-153.

dable consentir que es obvio que no hay nada obvio respecto al Estado. He recuperado, sin embargo, sus *principios patentes* tras rondar un texto crucial de la tradición intelectual latinoamericana, que trasluce un punto de partida irrenunciable: en América latina las ideas (sobre el Estado) están fuera de lugar. Sin embargo, no lo está menos –como postuló Aricó– el patrimonio marxiano, y su nervio decisivo: *el Estado es una relación social*. Así, nuestro recorrido textual posibilita dos conclusiones tan provisorias como críticas: 1) El Estado no es un conglomerado de relaciones sociales: es su condición de posibilidad. El núcleo orgánico o la arquitectura política para que la sociedad sea sociedad. El Estado no es fetiche, como el Capital, ni el hombre social de Marx, es decir, el resultado de una inversión o una objetivación, sino aquel que le da fisonomía e inteligibilidad a lo social. 2) Los actores, grupos y clases sociales que disputan, conflictividades a menudo sindicadas como ejemplos de democratización posible del aparato estatal, entrañan un riesgo de instrumentalización. En efecto: ¿cuáles van a ser los resultados concretos o los resultados coyunturales de las disputas? ¿Puede ser otro, en caso de éxito parcial, que apropiarse de un trozo del cuerpo administrativo-gubernamental para inocularle un sentido que obtiene su verdad por fuera del ámbito público-estatal? La lucha por el acceso de los recursos simbólicos y materiales proyectan una imagen maquinal, espejada, en su apariencia, al tradicional usufructo, que se denuncia, realizado por los *históricamente dominantes*. El interés por la silueta combativa de los actores y movimientos sociales es desinterés frente a la *verdad* del Estado: la *Idea de Estado* es el sujeto por representar políticamente. Así, los intereses económico-sociales, o corporativos, son estrictamente irrepresentables.

Para concluir me permito una digresión argentina. Considero que en nuestro país postular la vigencia de la autoridad normativa del derecho, de los poderes públicos, de la *fictio iuris* estatal, requiere desandar, por ejemplo, los sucesivos cambios –prólogos, epílogos, supresiones y añadidos– realizados por Rodolfo Walsh a su *opus magnum*, *Operación masacre*, para reponer, prístino, el texto iniciático, que denunciaba, indignado ante el atropello, la ilegalidad de los fusilamientos, desde la convicción política, el *consenso iuris*, que pondera la neutralidad impersonal de la ley. Ese extraño, seguramente imprudente, y en el fondo ahistórico,

desvío –como el del propio Walsh cuando escuchó que un fusilado vivía–, que hilvana la investigación walshiana con el alegato del fiscal Strassera, alberga, todavía, el camino de la razón democrática argentina. En todos los poros por donde respira, que demasiado recurrentemente amenaza con dejar de hacerlo –hoy intimidada por la derecha extremada–, y no sólo porque la historia es siempre exorbitante y enrevesada, incluso hegelianamente trágica, sino porque el derecho y la democracia, son y serán frágiles, si lo es, ante todo, el mito del Estado.

Bibliografía

- Abad, Sebastián y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, Buenos Aires, Hydra, 2012.
- Abad, Sebastián y Amador, Esteban, “Una hipótesis de trabajo sobre la filosofía política argentina” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 14, 2021.
- Althusser, Louis, *Écrits philosophiques et politiques 1*, París, Stock / Imec, 1994.
- Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- , *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Bonnet, Alberto y Piva, Adrián (eds.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, Buenos Aires, Herramienta, 2017.
- Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques*, París, Seuil, 1994.
- , *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, 1994.
- , *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2014.
- Catanzaro, Gisela, “¿La democracia contra el Estado? diálogos imaginados desde Latinoamérica” en *Leviatán Cuadernos de investigación política*, N° 10, 2015.
- Del Campo, Julio Martín (ed.), *Hegemonía y alternativas política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985.
- Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar a la Gorgona?” en *Deus Mortalis*, n°3, 2004.
- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1972.
- Goldman, Wendy, *La mujer, el Estado y la Revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*, Buenos Aires, IPS, 2010.
- Haya de la Torre, Raúl, “El Estado antimperialista” en *El antimperialismo y el Apra*, Lima, Ediciones del Congreso peruano, 2010.
- Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, París, Gallimard, 2004.
- Kollontai, Alexandra, *Mujer, economía y sociedad. Catorce conferencias en la Universidad Sverdlov de Leningrado (1921)*, Buenos Aires, Cien flores, 2014.
- Lechner, Norberto, *Obras escogidas 1*, Santiago de Chile, LOM, 2006.
- Lenin, Vladimir, *El Estado y la Revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.
- Linera García, Álvaro, *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, Buenos Aires, Clasco, 2020.
- , *La potencia plebeya*, Bogotá, El Siglo del hombre, 2009.
- , *¿Qué es una revolución?*, Buenos Aires, Clasco, 2020.
- Marshall, Thomas, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1986.
- Masotta, Oscar, “Sur o el antiperonismo colonialista” en *Conciencia y Estructura*, Buenos Aires, 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947.
- O'Donnell, Guillermo, *Catacumbas*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Pasúkanis, Eugeni, *Teoría general del derecho y el marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.
- Poulanzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Rosler, Andrés, *La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Katz, 2019.
- Schmitt, Carl, *La revolución legal mundial*, Buenos Aires, Hydra, 2015.
- Skocpol, Theda, “Bringing the State back in strategies of analysis in current research” en Peter Evans, Daniel Rueschemeyer, Theda Skocpol (eds), *Bringing the State Back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Skocpol, Theda y Weir, Margaret, “Las estructuras del Estado: una respuesta keynesiana a la Gran depresión” en *Zona abierta*, n° 63/64, 1993.
- Tarcus, Horacio (ed), *El debate Miliband / Poulanzas*, Buenos Aires, Imago mundo, 1991.
- Tronti, Mario, *La autonomía de lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.
- Tzeiman, Andrés, *La fobia al Estado en América Latina*, Buenos Aires, Clasco, 2021.
- Zavaleta Mercado, Rene, “El Estado en América Latina” en Tapia, Luis (ed.), *La autodeterminación de las masas*, México, Siglo XXI, 2015.



Alyne Costa es filósofa, profesora de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro e investigadora del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) y de la Asociación para la Investigación y la Práctica en Humanidades (APPH). Su investigación aborda la importancia de pensar el Antropoceno y el colapso ecológico teniendo en cuenta también las cosmovisiones y formas de vida no occidentales. Es autora del libro *Guerra e paz no Antropoceno* (Autografia, 2017) y de la tesis *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno*, ganadora del Premio Capes de Tesis 2020 en el área de Filosofía. Asimismo, coordina el proyecto “La Tierra y nosotras: educación, investigación y ciudadanía en el Antropoceno” (CNPq/PUC-Rio) y es co-coordinadora de la colección *Desnaturadas*, de la editorial Bazar do Tempo, que reúne trabajos desarrollados por mujeres que se atreven a “desnaturalizar” saberes, relaciones, cuerpos y paisajes, haciendo emerger mundos complejos y nuevas perspectivas.

De la verdad incómoda a la verdad suficiente:

Cosmopolíticas del Antropoceno¹

From Inconvenient to Sufficient Truth:

Cosmopolitics of the Anthropocene

ALYNE COSTA

alyneccosta@gmail.com

(PROFESORA DE FILOSOFÍA EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO – BRASIL)

Recibido el 6 de julio de 2023 – Aceptado el 31 de agosto de 2023

¹ Título original: “Da verdade inconveniente à suficiente: Cosmopolíticas do Antropoceno”. Publicada originalmente en *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, 18/1, 2021, pp. 37-49. Traducción al castellano realizada por Pablo Pachilla.

RESUMEN: El Antropoceno –la nueva época geológica en la que los procesos ecológicos del planeta vienen siendo gravemente impactados por las actividades industriales– nos sitúa en una contradicción a primera vista irresoluble con respecto a la relación entre verdad, ciencia y política. Por un lado, existe la imperiosa necesidad de reconocer como legítimas las “verdades de los otros”, es decir, las diversas formas en que los pueblos no occidentales expresan su pertenencia al mundo, incluyendo sus propias formas, no “científicas”, de percibir la actual desincronización de los ciclos de la Tierra. Por otra parte, *no* debemos aceptar la verdad que ciertos otros reivindican: me refiero a los negacionistas del clima, que, a pesar de la evidencia del carácter antropogénico del cambio climático, niegan vehementemente el problema, confundiendo a la opinión pública y obstruyendo la acción política que ayudaría a frenar sus efectos. Entonces, ¿qué hacer con esta aparente incoherencia que nos hace, por un lado, afirmar la “verdad de lo relativo” y, por otro, recusar las relativizaciones de la “verdad incómoda” del cambio climático? ¿Es posible establecer un concepto de verdad que permita conciliar estos dos imperativos cosmopolíticos cruciales de nuestro tiempo? Este artículo busca inspiración en el pragmatismo de William James para proponer un relativismo consecuente capaz de dar cabida a lo que propongo llamar “verdad suficiente”.

PALABRAS CLAVES: Antropoceno – verdad – negacionismo – cosmopolítica.

ABSTRACT: The Anthropocene – the new geological epoch in which the planet’s ecological processes have been seriously impacted by industrial activities – places us in a contradiction, at first sight insoluble, when it comes to the relationship between truth, science and politics. On one hand, we urgently need to recognize as legitimate the “others’ truths” – that is, the various ways in which non-Western peoples express their belonging to the world, including their own, “non-scientific” ways of perceiving the current disruption of the Earth’s cycles. Yet, at the same time, we must *not* accept the truth that other others claim: these are the climate denialists, who, despite the evidence of the anthropogenic character of climate change, vigorously deny the problem, confusing public opinion and obstructing the political action that would help curb its effects. Thus, how do we deal with this apparent contradiction that leads us to affirm the “truth of the relative” but simultaneously refuse to relativize the “inconvenient truth” of climate change? Can a conception of truth that enables a reconciliation of these two crucial cosmopolitical imperatives of our epoch be established? This article draws inspiration from William James’s pragmatism to propose a consequent relativism that makes room for what I propose to call “sufficient truth.”

KEY WORDS: Anthropocene – truth – climate denial – cosmopolitics.

«*Un monde de mensonges, disait Kafka, ne peut être détruit par la vérité, seulement par un monde de vérité*» - plus vraisemblablement par *des mondes de vérité*.

ERIC HAZAN Y JULIEN COUPAT²

Fue alrededor de la década de 1980 cuando la preocupación por el cambio climático empezó a ganar terreno en la sociedad, más o menos al mismo tiempo que las teorías posestructuralistas, los estudios decoloniales y poscoloniales y la investigación constructivista en ciencias sociales (en gran parte de inspiración pragmatista) adquirirían mayor protagonismo. Aunque dispusiesen de los medios, motivaciones e intereses más variados, estas teorías, estudios e investigaciones se esforzaron por demostrar, entre otras cosas, que la verdad (científica o de cualquier otro tipo) no es algo que se desvele, sino algo que se fabrica; y que lo que se estabiliza como un hecho forma parte de dinámicas de poder que no son neutrales. Aunque las conclusiones extraídas de esta observación han sido de lo más diversas, la misma ha contribuido no solo a despojar a la ciencia de su posición de enunciadora definitiva de la verdad sobre el mundo, sino también a postular la legitimidad de las formas en que los pueblos llamados “no modernos” conciben la realidad. En este contexto, comenzó a soplar cada vez con más fuerza una brisa relativista que amenazaba el sólido edificio del realismo anclado en la pretensión científica de acceso exclusivo a la verdad.

² Hazan, Eric y Coupat, Julien, “Pour un processus destituant : invitation au voyage” en *Libération* [En línea], 24 de enero de 2016. Consultado el 25 de julio de 2023. URL: <https://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639/>

La consolidación de la ciencia del clima, pues, se produjo en medio de la erosión de la imagen de la ciencia como una práctica imparcial y desinteresada. De hecho, la climatología nació durante la Guerra Fría, motivada por el temor a que la detonación de una bomba atómica, aunque se circunscribiera a una localidad, pudiera desencadenar efectos catastróficos y duraderos en la dinámica climática de todo el planeta –se trata de la idea central de la teoría del invierno nuclear–. La agenda científica de esta comunidad es, por lo tanto, claramente inseparable de la política: la investigación sobre el comportamiento de la atmósfera se llevó a cabo mediante una cooperación internacional (¡que incluía a científicos estadounidenses y soviéticos!), y las conclusiones de estos estudios se utilizaron para reivindicar la prohibición de las armas nucleares. Entre los defensores de esa teoría estaba el químico atmosférico Paul Crutzen, que en 2000 propondría, junto con el biólogo Eugene Stoermer, que la intensidad de las actividades humanas en los últimos 250 años había sido de tal magnitud y escala que había empujado al planeta a una nueva época geológica, que propusieron denominar *Antropoceno*.³

Entre los muchos desórdenes ecológicos que caracterizan esta nueva era, el cambio climático es uno de los más preocupantes. Sin embargo, aunque el consenso científico sobre el problema ha alcanzado ya el 100% –posiblemente el más alto de la historia de la ciencia–⁴ asistimos hoy a inmensos esfuerzos por negar el calentamiento

³ Reproduzco aquí de manera resumida la breve historia de la climatología expuesta en Stengers, Isabelle, “Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?”, en Hamilton, Clive, Bonneuil, Christophe y Gemmene, François (eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge, 2015, pp. 134-144. El artículo también presenta críticas muy pertinentes al concepto de Antropoceno; para una visión general de cómo se ha pensado este concepto en las humanidades y las ciencias sociales, cf. Haraway, Donna et al., “Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene” en *Ethnos*, 81/3, 2016, pp. 535-564. Para una contextualización científica de la propuesta de esta nueva época geológica, cf. Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene, “The «Anthropocene»” en *Global Change Newsletter* [En línea], n° 41, 2000. URL: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>, y Steffen, Will et al., “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives” en *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, n° 369, 2011, pp. 842-867.

⁴ Cf. Powell, James, “Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming” en *Bulletin of Science, Technology & Society*, 37/4, 2019, pp. 183-184 y Watts, Jonathan, “No doubt left about scientific consensus on global warming, say experts” en *The Guardian*, 24 de julio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humanscausing-global-warming-passes-99>.

global o su carácter antropogénico; esfuerzos que, en una astuta maniobra, convierten los diagnósticos de la no-neutralidad de la ciencia en la reivindicación de la supuesta prevalencia de intereses políticos, ideológicos y/o económicos ocultos tras los hechos enunciados por los científicos del clima.⁵ Como se sabe, por el contrario, son los intereses de grupos e individuos implicados en el llamado negacionismo climático los que resultan cada vez más evidentes cuando observamos la financiación multimillonaria del negacionismo.⁶ Sin embargo, la actual crisis de confianza en las instituciones que sustentan la democracia (incluida la ciencia) –crisis que se achaca al reciente ascenso de líderes políticos de extrema derecha adeptos a la llamada “política de la posverdad”– ofrece un contexto más que favorable para la proliferación del negacionismo, que en última instancia confunde a la opinión pública e inhibe la acción política necesaria para enfrentar el calentamiento global.

⁵ Bruno Latour es uno de los autores que más se ha centrado en cómo los conspiracionistas y negacionistas han venido explotando el flanco abierto por el cuestionamiento de la imagen de la ciencia como enunciadora exclusiva de la verdad sobre el mundo. Cf. especialmente Latour, Bruno, “Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene”, en Hamilton, Clive, Bonneuil, Christophe y Gemmene, François (eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge, 2015, pp. 145-155 y Latour, Bruno, “Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse” en *O que nos faz pensar*, 29/46, 2020a, pp. 173-204.

⁶ Rastrear la cadena del negacionismo climático no es tarea sencilla, más aún cuando incluso entidades que declaran públicamente su compromiso con la lucha contra el cambio climático, como Google y Amazon, financian grupos de reflexión e instituciones que hacen campaña para sembrar la duda sobre la realidad del calentamiento global. Cf. Friedman, Lisa y Tabuchi, Hiroko, “Following the Money That Undermines Climate Science”, *New York Times*, 10 de julio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <https://www.nytimes.com/2019/07/10/climate/nyt-climate-newsletter-cei.html>; Kirchgassner, Stephanie, “Revealed: Google made large contributions to climate change deniers”, *The Guardian*, 11 de octubre de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <https://www.theguardian.com/environment/2019/oct/11/google-contributionsclimate-change-deniers>. Aun así, el estudio de Brulle, R. J., “Institutionalizing delay: foundation funding and the creation of U.S. climate change counter-movement organizations” en *Climatic Change*, 122, 2014, pp. 681-694, fue capaz de cartografiar una red que involucraba más de 140 organizaciones y el aporte de más de 558 millones de dólares en campañas negacionistas en Estados Unidos entre 2003 y 2010. Si el interés de la industria de los combustibles fósiles por negar el cambio climático es evidente, quizá podamos responsabilizar por el problema también a los 35 bancos que han invertido más de 2,7 billones de dólares en estas industrias en los últimos cuatro o cinco años, es decir, que han ayudado a expandir esta actividad incluso después de que se firmara el Acuerdo de París en 2015. Cf. BANK TRACK, “Banking on Climate Change: Fossil Fuel Finance Report Card 2020”, 18 de marzo de 2020. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: https://www.banktrack.org/article/banking_on_climate_change_fossil_fuel_finance_report_card_2020#:~:text=Banking%20on%20Climate%20Change%202020%2C%20released%20by%20Rainforest%20Action%20Network,to%202%2C100%20companies%20across%20the.

Así pues, la hipótesis que exploraré aquí es que el Antropoceno reaviva el acalorado debate histórico sobre la relación entre verdad, ciencia y política, o incluso exige repensar en otros términos la forma en que entendemos la verdad. Y es que nos encontramos, por un lado, con la imperiosa necesidad de reconocer “la verdad de los otros”,⁷ es decir, las diversas formas en que los pueblos distintos de los occidentales viven y expresan su pertenencia al mundo –incluidas sus propias maneras de percibir la actual desincronización de los ciclos de la Tierra–. Por otro lado, nos vemos obligados a refutar “la verdad” que afirman otros (los negacionistas). ¿Qué pensar entonces de esta aparente incoherencia que nos lleva, por un lado, a afirmar la verdad de lo relativo, según la expresión de Gilles Deleuze,⁸ y, por otro, a negarnos a relativizar la “verdad incómoda” del cambio climático?⁹

* * *

Empecemos por la verdad de los otros. Uno de los debates más importantes dentro de las humanidades y las ciencias sociales en el Antropoceno ha girado en torno al siguiente problema: ¿cómo reconocer la legitimidad de las realidades de los pueblos no modernos, realidades independientes de las “nuestras” y descritas según criterios distintos de los científicos, al tiempo que se constata que esos pueblos también están, como “nosotros”, amenazados por el colapso ecológico en curso? La pregunta importa porque, justo cuando la idea del universalismo parecía enterrada definitivamente por las teorías y movimientos mencionados al principio del texto, que denunciaban como es debido la violencia cometida en su nombre, el Antropoceno parece traerla de nuevo a escena. El hecho de que el calentamiento sea *global*, ¿implica la inevitabilidad de lo universal?

⁷ “The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge” fue el título de una conferencia pronunciada por Patrice Maniglier en la Universidad de Essex en diciembre de 2009.

⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *A dobra: Leibniz e o barroco*, Campinas, Papirus, 2000 [1988], p. 43.

⁹ Referencia al documental de 2006 *An Inconvenient Truth* (exhibido en Brasil con el título *Uma verdade inconveniente*), sobre los esfuerzos de Al Gore, entonces candidato a la Presidencia de Estados Unidos, para advertir sobre la gravedad del cambio climático. [En castellano se tradujo como *Una verdad incómoda*. N. del T.]

En un manuscrito intitulado “How many Earths? The geological turn in anthropology”, Patrice Maniglier se ocupa de precisar el carácter ambiguo de este “global”. En primer lugar, el calentamiento es global porque coloca inesperadamente a los seres en conexiones ajenas a la lógica de los ecosistemas; por ejemplo, las emisiones de CO₂ de los coches que circulan por Río de Janeiro llegan a la atmósfera y afectan a lugares tan lejanos como Alaska o las islas del Pacífico. Esto nos obliga a pensar en la Tierra de un modo un poco distinto al habitual: en lugar de un gran ecosistema, se trataría de una especie de estructura que, a través de los ciclos biogeoquímicos, *condiciona la constitución* de los distintos ecosistemas. Es en este nivel estructural de la regulación global de las variaciones donde mejor se muestra la Tierra: “no habitamos la Tierra en sí; la Tierra es lo que hace posible transformar sus partes en hábitats”.¹⁰

Sin embargo, el calentamiento es global también (y sobre todo) porque, como dice el autor, lo que ocurre en Alaska o en las islas del Pacífico no es “necesaria y exactamente «lo mismo»”, pero, no obstante, es *parte de algo que precisa ser construido como uno en cierto sentido*, aunque sus manifestaciones y mecanismos sean muy diversos”.¹¹ Maniglier ilustra esa afirmación contando que un cazador del pueblo gwich’in de Alaska, al encontrarse con el intestino putrefacto del reno que acababa de matar, le habría dicho a la antropóloga Nastassja Martin: “Ya ves, los chinos contaminan y nuestros renos mueren”. Aunque los agentes implicados en este fenómeno explicado por el cazador gwich’in no sean los mismos que los presentes en la narrativa científica, ambos discursos atribuyen a China, país altamente contaminante, al menos cierta responsabilidad en la degradación observada. El autor también cita la teoría escatológica elaborada por el chamán yanomami Davi Kopenawa y traducida en el libro *A queda do céu* (2015), según la cual la extracción de minerales y otras actividades, objetos e incluso sentimientos característicos del modo de vida de los blancos liberan un humo maligno que se dispersa por todo el mundo, propagando enfermedades y quemando el pecho del cielo, que, al incendiarse, puede derrumbarse. Las analogías con el diagnósti-

¹⁰ Maniglier, Patrice, “How many Earths? The geological turn in anthropology”, *American Anthropological Association*, Washington, DC., 6 de diciembre de 2014. Manuscrito inédito.

¹¹ *Ibid.*

co científico son tan abundantes que el antropólogo Bruce Albert ve en este pensamiento una “traducción chamánica de la teoría de los gases de efecto invernadero”.¹²

Sin embargo, si los gwich'in, los yanomami y tantos otros pueblos no occidentales también se han preocupado por la reciente intrusión de seres exógenos en sus mundos, esto no significa que sus relaciones con estos nuevos seres sean construidas y vividas exactamente en los mismos términos que los establecidos por la ciencia. Tal suposición eliminaría la legitimidad ontológica de estos otros mundos, reduciéndolos a meras representaciones de una realidad develada por el conocimiento científico. Para evitar que el calentamiento global sirva de pretexto a nuevos colonialismos, y desarrollando aún más su imagen de la Tierra como estructura, Maniglier esboza una ontología pluralista según la cual los mundos de las distintas cosmologías constituyen *realidades divergentes* entre sí. La Tierra, pues, sería una especie de estructura en la que esas realidades divergentes se relacionan *por medio de* sus divergencias.

La Tierra es nuestro verdadero equívoco; [...] ella sólo existe porque tiene sentido decir que la entidad develada por los informes del IPCC y el “gran bosque-tierra” del que habla [...] Kopenawa son continuos entre sí, [...] sin que uno sea una metáfora o una mera representación del otro. [D]ebemos encontrar la tierra [...] en todas las controversias a través de las cuales nos vemos [...] obligados a aceptar lo que tenemos en común; en suma, en los equívocos por los cuales [...] transita la propia Tierra.¹³

Este es el otro sentido de la noción de lo global: no se refiere a un común fundado en lo que todos los pueblos compartirían a priori, como la noción de lo universal lleva a suponer, sino a una comunalidad que debe construirse a posteriori, en el encuentro con las diferencias que constituyen el mundo mismo. Admitir que la Tierra es única, pero no unívoca, implica de este modo reconocer como legítimas las formas en que otros pueblos conciben el mundo y los seres que lo habitan.

¹² Albert, Bruce, “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”, en Albert, Bruce y Ramos, Alcida Rita (eds.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, San Pablo, Editora UNESP, 2002, pp. 252.

¹³ Maniglier, Patrice, *op. cit.*

Esta comunalidad provisional compuesta a posteriori es un aspecto central del concepto de cosmopolítica, acuñado por Isabelle Stengers (2003) para pensar formas más justas de abordar la verdad de los otros. Tal concepto inscribe la política en un registro diferente del consagrado por los viejos hábitos modernistas: en lugar de referirse únicamente a las disputas humanas que tienen lugar en la esfera social y cultural, en la cosmopolítica la política pasa a ocuparse de la coexistencia de formas múltiples y divergentes de entender el mundo, dejando de ver en la ciencia el único discurso legítimo sobre la realidad, así como de considerar a los humanos como los únicos agentes eficaces de la historia. Sin embargo, más que reivindicar la legitimidad de esos otros mundos y agentes, el concepto de cosmopolítica concierne sobre todo a la capacidad de ejercer la diplomacia, definida por la autora como la articulación de “intereses en común que no son los mismos”.¹⁴

* * *

El problema es que nuestra disposición compositiva no parece ser la misma frente a todos los desacuerdos y controversias por los que atraviesa la Tierra. Steven Shaviro expresó bien esta dificultad en su reseña del libro de Stengers *Cosmopolitiques*, publicada en su blog:

Mi pregunta principal es: ¿a dónde nos llevan los imperativos antimodernistas de Stengers y Latour a la hora de tratar con los fundamentalistas evangélicos en los EE.UU. hoy en día? [N]egar el privilegio del acceso a la verdad que reclama la ciencia ¿significaría, por ejemplo, que debemos pleno respeto a las reivindicaciones [...] del creacionismo, dejándole negociar en pie de igualdad con las exigencias de la teoría evolutiva? [...] Me doy cuenta de que aquí estoy mostrando mis propios prejuicios: una cosa es apoyar las reivindicaciones de pueblos nativos vulnerables, otra es defender las de un grupo que creo que me oprime tanto como ese grupo piensa que yo, y otros como yo, lo oprimimos. Ahí es [...] donde tengo auténticas dudas sobre los méritos de los argumentos de Stengers en comparación con la “tolerancia” liberal que tanto desprecia.¹⁵

¹⁴ Stengers, Isabelle, citada en De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario, *A World of Many Worlds*, Durham y Londres, Duke University Press, 2018, p. 4.

¹⁵ Shaviro, Steven, “Cosmopolitics” en *The Pinocchio Theory* [En línea], 28 de abril de 2015. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<http://www.shaviro.com/Blog/?p=401>>.

A lo que la propia Stengers respondió, en un comentario sobre el post:

Si los llamados evolucionistas no quisieran crear esta situación en la que el creacionismo aparece como la única alternativa a este burdo imperialismo triunfalista que destila sordidez en nombre de la “Ciencia”, se habrían posicionado de otra manera. Así que me niego a esa captación: no estoy dispuesta a aliarme con ellos contra el enemigo que han contribuido a crear.¹⁶

Al negarse a respaldar la pretensión de la ciencia de tener el privilegio de la verdad, Stengers no está degradando el conocimiento científico; tampoco está poniendo a los dos bandos “en pie de igualdad”. Más bien, su actitud expresa una negativa a jugar el juego que creó el problema, en el que la lucha por la verdad se juega en el registro de la razón (encarnada por la ciencia) contra la creencia o la opinión. Si hay verdad en lo que hace la ciencia, no se debe a su supuesta autoridad incontestable, sino a su capacidad para ofrecer *respuestas confiables* a los problemas que se propone resolver. Además, esta capacidad de responder satisfactoriamente a un problema no es exclusiva de la ciencia: el valor de una práctica –ya sea científica, filosófica, religiosa, artística, etc.– debe juzgarse en función de su propia naturaleza; debe juzgarse en función de sus propios medios para involucrar y, al mismo tiempo, producir a quienes se interesan por las cuestiones que moviliza (volveré sobre este tema más adelante).

Por la misma razón, reaccionar ante el negacionismo climático invocando “la verdad científica” del calentamiento global equivaldría a intentar zanjar la controversia volviendo a colocar a la ciencia en la posición de autoridad indiscutible. Una estrategia tan equivocada como impotente: la adhesión generalizada al negacionismo y otras conspiraciones (terraplanismo, movimiento antivacunas, etc.) a la que asistimos hoy en día no se explica simplemente por la necesidad o la falta de información, sino por la pérdida de confianza en la ciencia y en la verdad que produce.¹⁷ En

¹⁶ Stengers, citada en De la Cadena y Blaser, *op. cit.*

¹⁷ Aunque por razones y caminos diferentes, vemos este diagnóstico en la obra de varios pensadores contemporáneos, pero tengo específicamente en mente aquí a Latour, Bruno, “Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene”, *op. cit.*, y “Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse”, *op. cit.*, así como también Shapin, Steven, “Is There a Crisis of Truth?” en *Los Angeles Review of*

este contexto de desconfianza generalizada, el atajo que ofrece el par de opuestos verdadero/falso, que la ciencia ha utilizado históricamente para descalificar cualquier cosmovisión no-científica, se vuelve ahora contra sí mismo de la mano de sus detractores. El negacionismo hace que la ciencia pruebe su propio veneno, que sienta el peligro de que su mundo sea destruido por quienes la acusan de falsa. Ante esto, la ciencia necesita no solo crear otros medios para demostrar su valía y recuperar la confianza de la sociedad, sino que también es crucial que la noción misma de verdad sea repensada.

Propongo aquí una concepción de la verdad inspirada en el pragmatismo de William James, para quien una idea se consideraba verdadera cuando nos resultaba útil para lidiar “práctica o intelectualmente con la realidad o sus pertenencias”.¹⁸ La verdad, por tanto, no sería algo “ya hecho desde toda la eternidad” que se impondría a nuestra experiencia en virtud de su autoevidencia, sino algo que se sostiene en la medida en que cumple dos requisitos: se instaure perturbando lo menos posible el conjunto de verdades previamente establecidas y se muestra verificable mediante algún criterio que le resulta consistente a quien cree en ella.¹⁹ Así, más que una idea eterna y universal ajena a las transformaciones del mundo, la verdad, tal como la concibe el pragmatismo, se produce *en* el mundo, en medio de las transformaciones que este experimenta y de las interacciones a través de las cuales nos vinculamos con él. Por lo tanto, la verdad no solo requiere verificaciones y adaptaciones constantes para sostenerse, sino que también es más legítima cuanto más refuerza los vínculos que construyen nuestro sentido de la realidad. Es por ello que Stengers y Philippe Pignarre consideran al pragmatismo como un “arte de las consecuencias”: más que contentarse con afirmar una verdad y denunciar una mentira, la actitud ante la verdad debe ser de un *prestar atención*, atendiendo a los efectos que produce en el mun-

Books, 2 de diciembre de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: < <https://lareviewofbooks.org/article/is-there-a-crisis-of-truth/> > y Costa, Alyne y Roque, Tatiana, “Ciência e política em tempos de negacionismo” en *Ciência Hoje* [En línea], n° 367, 2020. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<http://cienciahoje.org.br/artigo/ciencia-e-politica-em-tempos-de-negacionismo/>>.

¹⁸ James, William, *Pragmatismo e outros ensaios*, trad. Jorge Caetano da Silva, Río de Janeiro, Lidador, 1967, p. 123.

¹⁹ *Cf. ibid.*, p. 124.

do y a cómo transforma las interacciones que constituyen lo que somos y la realidad en la que existimos.²⁰

Sin embargo, admitir el carácter fabricado de la verdad y el interés por los efectos que produce es el primer paso; si propongo esto, no es para caer en un relativismo raso según el cual “todo valdría”, como si la verdad fuera una mera cuestión de punto de vista o de convicción (individual o de grupo). Tal como propongo concebirla, la verdad no corresponde ni a una realidad única explicada en términos científicos –y por tanto aprehendida de manera más o menos adecuada por los diversos individuos y grupos que la habitan–, como propone la epistemología tradicional, ni a realidades particulares forjadas en el interior de cada individuo o en la relación de ciertos individuos con sus grupos de pertenencia. Más que algo previamente establecido en el mundo o en el individuo, la verdad consiste en el acto mismo de conectar las ideas, imágenes, recuerdos, relaciones, expectativas, deseos, comportamientos y prácticas a través de los cuales a cada momento vamos comprendiendo y construyendo la realidad en la que vivimos. Es un proceso de composición: la realidad se comprime o se extiende a medida que nuestras interacciones modifican la forma en que percibimos y actuamos en el mundo. Por eso, la verdad presupone una multiplicidad de maneras de fabricar esta pertenencia, sin que su legitimidad pueda juzgarse en función de una correspondencia esperada con la “realidad objetiva”, ni concederse únicamente reivindicando el derecho a una convicción meramente subjetiva.

Por consiguiente, si abrazamos el relativismo, no es para establecer una equivalencia irrestricta entre posiciones ni para negarnos a emitir juicios de valor sobre las verdades en circulación, sino más bien para hacer posible la comparación entre diferentes maneras de decir la verdad y para medir el valor de verdad de lo que se dice – como proponía Deleuze– según criterios como la importancia, la necesidad y el interés.²¹ “Medir la verdad”, dice Barbara Cassin sobre la propuesta de Deleuze, “es sin duda una de las mejores definiciones del relativismo”.²² El relativismo que ella llama consecuente,

²⁰ Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe, *La brujería capitalista*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Hekht, 2017, p. 51.

²¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, p. 177.

²² Cassin, Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire*, París, Fayard, 2018, p. 187.

así, “no da cabida a un «da lo mismo», a la manera de un *ex falso sequitur quodlibet* («de la falsedad se sigue cualquier cosa»); abre espacio [...] a un «mejor para», y apela al juicio”.²³

Para comprender la concepción de la verdad que aquí se propone, es necesario trasladarla del registro de la ontología al de la política, o incluso inscribir la ontología en la política (como hizo Maniglier con su concepción ontológicamente pluralista de la Tierra). Es este desplazamiento el que hace del relativismo un recurso eficaz para superar el *impasse* presentado al comienzo de este trabajo, siempre que no interrumpamos el movimiento en la primera etapa, consistente en la admisión de múltiples modos de decir la verdad. Tras abandonar la expectativa de la verdad como trascendencia eterna y absoluta –imagen de la que el término goza tradicionalmente en el registro ontológico, y de la cual se vale para dar autoridad a los hechos científicos– y reconocer que las verdades se hacen en el mundo, siendo tanto más legítimas cuanto más útiles resultan para construir la realidad en la que vivimos (primer movimiento político, la admisión del pluralismo ontológico), el relativismo deja de designar una abstención de juicio de valor y se revela como una valiosa herramienta para comparar y evaluar las consecuencias de las verdades en circulación –un movimiento político o cosmopolítico de confrontación y negociación de divergencias, que reviste especial interés en este texto–.²⁴

De la oposición verdadero/falso inherente al anhelo de una verdad única y absoluta, pasamos entonces a la comparación mejor/peor que acompaña a la noción de una “verdad suficiente para” producir y transformar la realidad.²⁵ Este cambio de perspectiva pone a nuestra disposición medios más eficaces para juzgar el valor de las proposiciones de verdad que circulan en función de su contribución a los efectos políticos deseados, así como para hacer de ella un medio de construir *conexiones parciales entre mundos divergentes*, a fin

²³ *Ibid.*, p. 238.

²⁴ Este segundo relativismo se asemeja al que constituye una parte esencial del método de investigación de la antropología simétrica, en la medida en que exige la suspensión provisional de los juicios para identificar y comparar mejor los diferentes actores y elementos implicados en un “asunto de interés” (*matter of concern*, según la expresión cara a Latour). Agradezco a Guilherme Moura por esta observación. La referencia de Latour se encuentra en: Latour Bruno, “Por que a crítica perdu a força? De questões de fato a las questões de interesse” en *O que nos faz pensar*, 29/46, 2020^a, pp. 173-204.

²⁵ *Ibid.*, p. 191.

de crear, aunque sea de forma temporal e inestable, una comunidad en torno a la cuestión que nos interpela. Cuanto más “multidimensional, plural y diferenciada” es una verdad, propone Cassin,²⁶ más solidez adquiere, más eficaz resulta ser en la producción cosmopolítica del mundo común.

Tal propuesta plantea algunos interrogantes a la ciencia respecto de cómo puede posicionarse frente al negacionismo climático. Como nos recuerda Bruno Latour, los hechos científicos nunca se sustentan solos, sino que necesitan “un mundo compartido, instituciones y una vida pública”.²⁷ Si no es un supuesto “déficit intelectual” sino más bien “un déficit de práctica común” lo que explica la adhesión a los anticientificismos,²⁸ ¿podría la ciencia dejar de comportarse como la única enunciativa de la verdad y reconocerse como uno de los varios agentes interesados en producir una realidad más justa y diversa? ¿Podría aceptar la legitimidad de las cosmologías extramodernas y reconocerlas como aliadas en esta tarea? ¿Podría tener en cuenta los anhelos de la población en las decisiones que guían la práctica científica, en lugar de dar por sentado que la gente corriente no sabe nada ni tiene nada que aportar? ¿Podría también abandonar su postura de neutralidad y responsabilizarse por los efectos que su práctica puede acarrear sobre innumerables existencias humanas y no-humanas?

Al hacerlo, tal vez la ciencia logre suscitar el interés por cómo se produce su conocimiento, ganándose la confianza de quienes confieren legitimidad a su práctica e involucrando a la sociedad en las promesas de transformación que encierra. Quizá las afirmaciones científicas puedan, incluso, abrir espacio a otros modos de existir, crear, imaginar y contar historias sobre el mundo que históricamente han sido descalificadas como creencias, ilusiones o fantasías. Es a través de estas alianzas multidimensionales, plurales y diferenciadas que el cambio climático puede convertirse en una *verdad suficiente* para producir transformación social.

* * *

²⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁷ Latour, Bruno, *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, trad. Marcela Vieira, Río de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020b, p. 33.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

Y ya que nos aventuramos en el terreno del relativismo consecuente, en esta parte final del artículo me gustaría proponer, aunque sea como hipótesis a desarrollar y verificar, algunos criterios para juzgar la solidez de una proposición postulada como verdadera. El primero de ellos sería, como ya hemos mencionado, su *utilidad* para quienes se adhieren a ella: ¿es tal proposición capaz de guiar nuestras interacciones, de ayudar a nuestra comprensión de la realidad, de contribuir a la construcción de nuestra pertenencia al mundo?

El segundo criterio, a su vez, implica la apertura a la composición *narrativa*. Pensar la verdad como una actividad creadora de mundo implica admitir que parte de su fuerza reside en la capacidad para implicar a las personas en las historias que se van a contar sobre ese mundo, en el poder de suscitar el interés por contar las historias a través de las cuales las personas se vinculan con una verdad. Como nos recuerda Cassin, toda ficción está a la espera de buenos lectores,²⁹ es decir, de un colectivo que complementa, modifique, retome la historia a su manera. No despreciemos el efecto de este compromiso: la verdad exige un compartir social para sostenerse, y contar historias juntos es un poderoso dispositivo para producir confianza y comunidad.

El tercer criterio, quizá el más crucial de todos, es la *adhesión* al mundo. En una entrevista reciente, Donna Haraway afirmaba que hablar de posverdad (aunque también podríamos decir “negacionismo”) es entrar en un terreno “en el que sólo se trata de convicciones internas que no tienen nada que ver con el mundo”.³⁰ El diagnóstico de Cassin va en la misma dirección: en lugar de involucrar a los lectores, como ocurre en la buena ficción, la posverdad exige que obedezcan; es una mentira de autoridad,³¹ que gana adeptos posiblemente porque, ante el deshilachamiento del tejido social provocado por la actual crisis de la democracia, la gente acaba buscando desesperadamente un líder que prometa

²⁹ Cf. Cassin, Barbara, *op. cit.*, p. 236.

³⁰ Haraway, Donna, citada en Weigel, Moira, “Feminist cyborg scholar Donna Haraway: «The disorder of our era isn’t necessary»” en *The Guardian*, 20 de junio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth?fbclid=IwAR3j0LO86T H7he8PzF4RERiixeruKdRE134eKS9W8MssLxd7r7pXH49PhzI>>.

³¹ Cf. Cassin, Barbara, *op. cit.*, p. 236.

cumplir sus ansias de una vida mejor. Pero esta expectativa de una solución rápida y definitiva erige una verdad que sirve como instrumento de sumisión y opresión, no de composición, y es por tanto ajena a las agencias y movimientos que modifican constantemente la realidad en que vivimos. Por esta razón, el concepto de verdad que aquí se propone exige cultivar la capacidad de pensar y actuar ante situaciones concretas y junto a los implicados en ellas, ya que la mera aplicación de soluciones previamente establecidas puede generar efectos desastrosos para algunos de los involucrados. En lugar de una norma abstracta aplicable con independencia del contexto y de los efectos que pueda acarrear, la verdad debe suscitar respuestas que no estén moldeadas por la autoridad generalizadora de un imperativo universalista.

Tal verdad, de este modo, necesita ser construida pacientemente, abrazando las mediaciones, vacilaciones y divergencias que le dan su fuerza, su solidez. Esto no significa, como debería estar claro a estas alturas, que todas las divergencias tengan el mismo valor: hay que prestar atención para distinguir las discordias y obstinaciones que contribuyen a complejizar la cuestión de aquellas que tratan de eludir el proceso de construcción de la verdad echando mano de certezas preestablecidas. Es necesario que los problemas en torno a los cuales puede establecerse la verdad nos intriguen, nos desafíen, nos inviten a construir nuevas relaciones, a admitir nuevos miembros en el círculo político, a reconocer otras perspectivas, a reconsiderar respuestas hasta ahora satisfactorias. Cuanto más capaz sea de reflejar los diversos intereses de los implicados en la cuestión y de dar cabida a nuevas posibilidades de entender el problema, más capaz será la verdad de involucrar y producir simultáneamente esta comunidad –lo cual constituye una forma considerablemente eficaz de medir su consistencia–. La cuestión de la verificación, en este sentido, es crucial: una determinada idea, definición o hipótesis que se postula como candidata a la verdad, ¿refleja la pluralidad de agencias, movimientos, preocupaciones, expectativas implicadas en una cuestión? ¿Ofrece tal proposición respuestas factibles, fiables y responsables para abordar el problema que nos desafía, que pone en jaque nuestra forma de pensar y actuar en el mundo hasta entonces? O, como resume Haraway: “Do things *hold* or not?”.³²

³² Haraway, Donna, citada en Weigel, Moira, *ibíd.*

Es sobre todo este último criterio el que no cumple la “verdad” de los negacionistas. En lugar de acompañar los movimientos del mundo, su actitud expresa el deseo de una verdad que lo estabilice, que suprima las contradicciones y reduzca su complejidad; es el deseo de una verdad inmutable lo que, paradójicamente, hace proliferar las “verdades alternativas”. En las disputas en las que se enredan, el mundo no aparece como capaz de suscitar fascinación, atención o preocupación, sino que es aquello que debe volver inmediatamente a no importar, sometido a la autoridad de una verdad tranquilizadora, porque es válida de una vez por todas. Y aquí hay que tener mucho cuidado, porque tal concepción de la verdad es precisamente la que entra en escena cuando nos contentamos con denunciar el negacionismo apelando a la autoridad de la ciencia: como nos recuerdan Stengers y Pignarre, existe una “proximidad muy amenazante” entre el recurso a la denuncia y la suposición de una verdad incuestionable que suplante las divergencias.³³ ¿No sería desgarrador descubrir que, a pesar de nuestras mejores intenciones, tenemos más en común con los negacionistas de lo que nos gustaría? En este sentido, podemos considerar toda pretensión de verdad incuestionable como una mentira de autoridad, independientemente de que esta supuesta autoridad se fundamente en una convicción interior o en una afirmación objetiva; ambos supuestos dan lugar al negacionismo.

En contraste, la verdad que nos interesa aquí, la verdad “suficiente”, es la que recurre al involucramiento más que a la imposición, la que es capaz de producir convergencias pragmáticas sin aplanar las divergencias ontológicas y políticas, y que no teme ser interesada, fabricada, producida en el mundo, con el mundo y con los seres que participan en él. Esta perspectiva nos proporciona los medios para comparar la verdad afirmada por los negacionistas con la verdad expresada en las exhortaciones (científicas y no científicas) a prestar atención a las transformaciones que experimenta hoy la Tierra. Estas últimas son mucho más consistentes que las de los negacionistas, porque se refieren a un mundo vivo y dinámico en el que las condiciones favorables a la vida no están garantizadas de una vez por todas. Un mundo cuya historia está hecha de acontecimientos contingentes y conexiones inauditas, poblado por innumerables

³³ Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe, *op. cit.*, p. 48.

seres que actúan unos sobre otros, se multiplican, se extinguen y se vuelven medios de vida unos para otros. No existe una única narrativa capaz de abarcar todo lo que puede decirse sobre este mundo imprevisible, dinámico, continuamente preñado de creaciones y modificaciones. Por tanto, la adhesión a esta verdad depende de su capacidad tanto para reflejar las agencias y movimientos del mundo como para permitir que diversas perspectivas añadan algo a la realidad que compartimos.

Para que la verdad pueda intervenir efectivamente en las disputas que tienen lugar en el Antropoceno, es necesario pensarla como una práctica de cultivo de la pertenencia y de aprendizaje de las conexiones que sustentan y hacen existir nuestra realidad. La verdad se fabrica mediante el involucramiento y la producción recíproca de afectos, la constitución de lazos, como forma de preparación para un acontecimiento que instaure algo nuevo y preferentemente bueno para los interesados en la cuestión. Así, la “verdad incómoda” del cambio climático es incómoda no solo porque exige cambios profundos y rápidos en la forma en que vivimos y convivimos con otros seres, sino porque una idea de verdad anclada en el cientificismo no sirve ni para caracterizar la forma en que mundos heterogéneos negocian sus divergencias ni para combatir a quienes lucran con el colapso ambiental. El desafío cosmopolítico que plantea el Antropoceno, por tanto, tiene que ver con la capacidad de crear alianzas e historias insólitas y no consensuadas, utilizando no la negación, que es el arma empleada por el enemigo, sino la atención a los medios de construir y mantener realidades suficientemente buenas para nosotros y para los seres que componen con nosotros esta Tierra que, aunque única, dista mucho de ser unívoca.

Bibliografía

- Albert, Bruce, “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”, en Albert, Bruce y Ramos, Alcida Rita (eds.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, San Pablo, Editora UNESP, 2002, pp. 239-270.
- BANK TRACK, “Banking on Climate Change: Fossil Fuel Finance Report Card 2020”, 18 de marzo de 2020. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: https://www.banktrack.org/article/banking_on_climate_change_fossil_fuel_finance_report_card_2020#:~:text=Banking%20on%20Climate%20Change%202020%2C%20released%20by%20Rainforest%20Action%20Network,to%202%2C100%20companies%20across%20the.
- Brulle, R. J., “Institutionalizing delay: foundation funding and the creation of U.S. climate change counter-movement organizations” en *Climatic Change*, 122, 2014, pp. 681–694.
- Cassin, Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire*, París, Fayard, 2018.
- Costa, Alyne y Roque, Tatiana, “Ciência e política em tempos de negacionismo” en *Ciência Hoje* [En línea], n° 367, 2020. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <http://cienciahoje.org.br/artigo/ciencia-e-politica-em-tempos-de-negacionismo/>.
- Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene, “The «Anthropocene»” en *Global Change Newsletter* [En línea], n° 41, 2000. URL: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>.
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario, *A World of Many Worlds*, Durham y Londres, Duke University Press, 2018.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990.
- *A dobra: Leibniz e o barroco*, Campinas, Papirus, 2000 [1988].
- Friedman, Lisa y Tabuchi, Hiroko, “Following the Money That Undermines Climate Science”, *New York Times*, 10 de julio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <https://www.nytimes.com/2019/07/10/climate/nyt-climate-newsletter-cei.html>.
- Haraway, Donna *et al.*, “Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene” en *Ethnos*, 81/3, 2016, pp. 535-564.
- Hazan, Eric y Coupat, Julien, “Pour un processus destituant : invitation au voyage” en *Libération* [En línea], 24 de enero de 2016. Consultado el 25

- de julio de 2023. URL: <https://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639/>
- James, William, *Pragmatismo e outros ensaios*, trad. Jorge Caetano da Silva, Río de Janeiro, Lidador, 1967.
- Kirchgaessner, Stephanie, “Revealed: Google made large contributions to climate change deniers”, *The Guardian*, 11 de octubre de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<https://www.theguardian.com/environment/2019/oct/11/google-contributionsclimate-change-deniers>>.
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, San Pablo, Companhia das Letras, 2015.
- Latour, Bruno, “Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene”, en Hamilton, Clive, Bonneuil, Christophe y Gemmene, François (eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge, 2015, pp. 145-155.
- “Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse” en *O que nos faz pensar*, 29/46, 2020a, pp. 173-204.
- *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, trad. Marcela Vieira, Río de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020b.
- Maniglier, Patrice, “How many Earths? The geological turn in anthropology”, *American Anthropological Association*, Washington, DC., 6 de diciembre de 2014. Manuscrito inédito.
- Powell, James, “Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming” en *Bulletin of Science, Technology & Society*, 37/4, 2019, pp. 183-184.
- Shapin, Steven, “Is There a Crisis of Truth?” en *Los Angeles Review of Books*, 2 de diciembre de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<https://lareviewofbooks.org/article/is-there-a-crisis-of-truth/>>.
- Shaviro, Steven, “Cosmopolitics” en *The Pinocchio Theory* [En línea], 28 de abril de 2015. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<http://www.shaviro.com/Blog/?p=401>>.
- Steffen, Will *et al*, “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives” en *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, n° 369, 2011, pp. 842-867.
- Stengers, Isabelle, *Cosmopolitiques II*, París, La Découverte, 2003.
- “Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?”, en Hamilton, Clive, Bonneuil, Christophe y Gemmene, François (eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a*

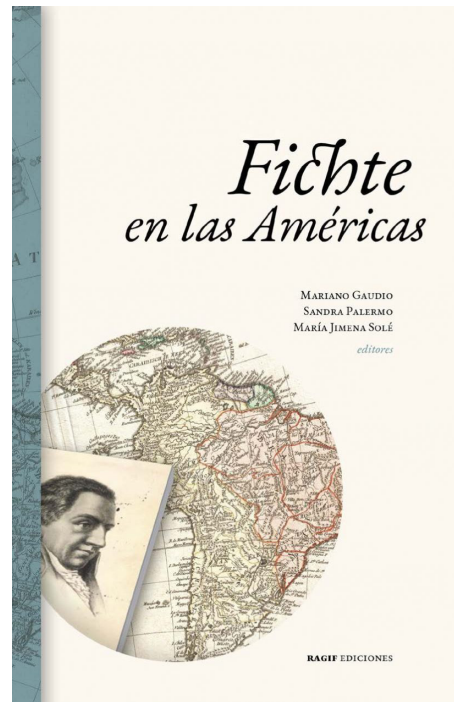
New Epoch, Londres, Routledge, 2015, pp. 134-144.

- Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe, *La brujería capitalista*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Hekht, 2017.
- Watts, Jonathan, “No doubt left about scientific consensus on global warming, say experts” en *The Guardian*, 24 de julio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humanscausing-global-warming-passes-99>>.
- Weigel, Moira, “Feminist cyborg scholar Donna Haraway: «The disorder of our era isn’t necessary»” en *The Guardian*, 20 de junio de 2019. Consultado el 26 de febrero de 2021. URL: <<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-harawayinterview-cyborg-manifesto-post-truth?fbclid=IwAR3J0LO86TH7he8PzF4RERliXeruKdRE134eKS9W8MssLxd7r7pXH49PhzI>>.

reseñas

El espíritu de Fichte en nuestro continente

JAVIER PASCUA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Gaudio, Mariano, Palermo, Sandra y Solé, María Jimena (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, 406 pp.

Recibido el 30 de julio de 2023 – Aceptado el 9 de septiembre de 2023.

El pensamiento de Fichte ha sido habitualmente eclipsado por la filosofía hegeliana y abundan las interpretaciones que lo consideran un mero paso intermedio entre Kant y Hegel. Sin embargo, en los últimos años, goza de una mayor presencia, de lo cual es en gran parte responsable la actividad de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF), que con sucesivos congresos ha logrado que el espíritu del pensamiento fichteano se disemine en nuestro continente. El libro *Fichte en las Américas*, editado por Mariano Gaudio, Sandra Palermo y María Jimena Solé, que presenta 21 textos sobre las diversas maneras por las cuales la filosofía de Fichte se relaciona con el pensamiento, la historia y la literatura americana, es consecuencia –tal como se menciona en el prólogo de los editores– del VI Congreso Internacional de la ALEF, que tuvo como eje principal el vínculo entre Fichte y América. El resultado ha sido este libro que denota una notable presencia del espíritu fichteano en nuestro continente. Ya sea como fuente directa, ya sea como influencia mediada por otros autores o incluso como punto de referencia con quien discutir, Fichte aparece y reaparece en estos más de dos siglos, ya que las ideas de autonomía y libertad que caracterizan a su filosofía son las que avivaron las épocas de las revoluciones independentistas y posteriormente el deseo de una emancipación definitiva.

En línea con este espíritu revolucionario, la sección “Debates actuales” es abierta por el texto de Thiago S. Santoro, que se dedica a explicitar la triple revolución del pensamiento fichteano. Bajo una lectura decolonial de los *Discursos a la nación alemana*, Santoro afirma que la revolución fichteana es: 1) político-social, 2) epistémica y 3) académica. Estos tres rasgos no pueden ser disociados, pues esto llevaría a una dis-

torsión del pensamiento de Fichte, que, en verdad: 1) respeta la autonomía originaria de los pueblos, por lo que combate toda dominación cultural de uno sobre otro; 2) además de comprender todo lo conceptual como derivado en relación con lo originario de la intuición; y 3) reconocer como tarea de los intelectuales el contribuir al crecimiento espiritual de la comunidad y de la humanidad en general. Finalmente, estos aspectos deben ser tenidos en cuenta en nuestra actualidad, ya que lo que prima es la mera asimilación de tesis extranjerizantes que se incorporan como pilares de nuestro pensamiento, por lo que es necesario –además de estudiar filosofías foráneas– actuar como filósofos originarios.

El segundo texto de la sección pertenece a Yolanda Estes, quien se ocupa de la recepción, el desarrollo y la aplicación de las ideas de Fichte sobre género, matrimonio y familia en América. En primer lugar, presenta las diferentes lecturas sobre estos temas realizadas en nuestro continente y destaca que suelen ser tales lecturas hechas en Sudamérica las que consideran estos aspectos como parte central de la *Wissenschaftslehre*. Luego, señala las afinidades entre los ideales de los feminismos latinoamericanos y caribeños –revolucionarios y humanistas, a diferencia de los europeos y norteamericanos– y la filosofía de Fichte, algo que es posible descubrir si se rechaza una ortodoxia en la interpretación, que convierte a la filosofía “en una reliquia histórica muerta” (p. 38). Esto le permite revisar los problemas concretos de violencia de género –agravados en los casos de mujeres indígenas y afrodescendientes por la discriminación que las invisibiliza– a la luz de las ideas de Fichte sobre el género, el matrimonio y la familia, en tanto proveen una comprensión más rica de la justicia y de las relaciones entre varones y mujeres.

Respecto de una lectura directa de Fichte por parte de un filósofo latinoamericano, el primer texto que aborda el problema es el de Giorgia Cecchinato, quien retoma las interpretaciones del italiano Luigi Pareyson en Turín y de Rubens Rodrigues Torres Filho en San Pablo. Por un lado, se destacan algunas afinidades, como la importancia del concepto de libertad para despertar el interés de ambos por Fichte o el hecho de que las obras de ambos son introducciones al estudio del filósofo alemán, mientras también se señalan diferencias, principalmente debido a la interpretación de la posible unidad de las tres críticas kantianas en cuanto al papel de la imaginación. Pues, para Pareyson, ella es una imaginación libre que en el espíritu del genio se une a la razón, por lo que la genialidad es el impulso fundamental que lleva a filosofar, lo que hermana a la filosofía con el arte. Sin embargo, para Torres Filho, hay unidad en el proyecto kantiano, lo que aplicado a Fichte hace que la filosofía sea producto de “una facultad reflexionante y genial” (p. 68).

En el texto de Günter Zöller, una obra de arte funciona como disparador del artículo, ya que menciona dos óleos de Poussin en los cuales aparece como epitafio de un sarcófago la frase “*et in Arcadia ego*”. El investigador alemán parte de estos cuadros para hacer un paralelismo entre Arcadia –la tierra de la felicidad– y América, y la manera en la cual Fichte critica la colonización, la servidumbre y la esclavitud. Con ese fin, indaga en el revolucionarismo filosófico y político de Fichte, que tiene aspectos modernos –al separar lo jurídico y lo ético– y antimodernos –al vincular la prosperidad de un Estado a un nacionalismo tanto económico como cultural. Además, la libertad política y la igualdad cívica que caracterizan su filosofía política sobre la revolución (según la cual los ciudadanos pueden salir del

orden político del Estado, si el gobierno los trata como esclavos) coinciden con el lema de la Revolución Francesa, aunque, según Zöller, con el problema de que la identidad es promovida “hasta el extremo de eliminar la diferencia” (p. 94) y eclipsar la pluralidad.

Luego, inicia la sección dedicada a la manera en la cual Fichte aparece de manera directa o indirecta en la historia y el pensamiento del siglo XIX. El primero de estos cinco textos es el de Virginia López-Domínguez, quien se encarga de mostrar los “ecos y reverberaciones” (p. 99) del pensamiento fichteano en los libertadores de América. Estas afinidades entre la filosofía de Fichte y los patriotas independentistas se reflejan en tres aspectos fundamentales: 1) los libertadores son sujetos fichteanos, 2) la admiración al ejemplo dado por la Revolución Francesa, y 3) la actividad vinculada con la masonería. En primer lugar, con San Martín como ejemplo más claro, el tipo de hombre que se desprende de los textos de Fichte es combativo, presto a la acción directa y dispuesto a conducir el destino colectivo de un pueblo, abandonando las egoístas pretensiones de poder. En cuanto al vínculo con la experiencia revolucionaria en Francia, Fichte menciona que el hecho revolucionario mismo, y no un conjunto de doctrinas, es lo que lo inspiró filosóficamente. Por lo que, de un modo circular, Francisco de Miranda, soldado en la Revolución Francesa y líder destacado de los ejércitos independentistas americanos, con su lucha por la libertad en tierras europeas habría inspirado a Fichte, quien, a su vez, de manera tal vez indirecta, influyó en las luchas por la independencia americana. En ambos casos se destaca un patriotismo que realza la identidad cultural, además de la independencia económica y política. Finalmente, la masonería, a la que en uno u otro momento pertenecieron

tanto Fichte como los revolucionarios americanos, tenía como fin no solo terminar con la dependencia política de una nación respecto de otra, sino también el desarrollo espiritual de la humanidad a nivel colectivo.

Acerca de la aparición del espíritu fichteano en la letra del pensamiento americano, el texto de María Jimena Solé toma a Alberdi como punto de referencia, pues es quien inaugura la recepción de Fichte en Argentina al mencionarlo en el *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* del año 1837. En dicho texto, Alberdi ubica a Fichte junto a Kant dentro de lo que él denomina “Idealismo sistemático”. Sin embargo, esta mención parece ser precisada cinco años después, cuando vuelve a mencionar a Fichte en lo que él considera sistemas, pero no filosofía. No llega a ser filosofía, porque no se eleva a ciencia, sino que su tarea permanece inacabada. Estas menciones le permiten a Solé rastrear los caminos de ambos autores para hallar el espíritu fichteano en la letra de Alberdi. Comienza por el aspecto central de la libertad en el pensamiento de ambos autores, quienes consideran que la filosofía tiene una tarea emancipatoria, pues ninguna revolución material es completa sin una revolución espiritual. Para que suceda tal revolución es necesario el desarrollo de una filosofía nacional que surja de la autoconciencia de los pueblos, algo que solo puede realizarse si la filosofía se ocupa de los problemas propios de la nación, para lo cual es necesario el compromiso de los doctos en actuar para fomentar la libertad del pueblo y del género humano en general. Por lo tanto, el cruce de ambos autores nos desafía a actualizar ese espíritu y “propagar el fuego filosófico en tierras americanas” (p. 142).

El artículo de Lucas Damián Scarfia, por su parte, se encarga de la literatura nacional y muestra el vínculo de la figura del pere-

grino en textos de Esteban Echeverría y de José Mármol con la metafísica del anhelo en Fichte. Tanto *El peregrinaje de Gualpo* de Echeverría como *Cantos del peregrino* de Mármol son obras que se inscriben dentro del Romanticismo argentino y presentan puntos de contacto con conceptos fichteanos. En la *Grundlage*, el anhelo es el movimiento que impulsa al sujeto a concretar la unidad entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, aunque esa unidad no se alcanza nunca, tal movimiento no cesa y el sujeto actúa libremente para modificar el mundo. Asimismo, Echeverría y Mármol apelan a la figura del peregrino y de este modo exponen la búsqueda metafísica de una realización plena de la libertad del yo sobre el mundo. Pero, al igual que en Fichte, se es consciente de la imposibilidad de alcanzar el absoluto, aunque eso no implique dejar de actuar para alcanzarlo. Es más, en ambos poetas, el desencanto que ocasiona esta experiencia aparece como algo propio de la estructura de la subjetividad, lo que los alinea con el Idealismo de Fichte y de Novalis, en la medida en que continúan un pensamiento basado en la metafísica del anhelo.

Otro poeta que dialoga con Fichte, aunque desde Norteamérica, es Walt Whitman, tal como lo presenta Federico Vicum. El autor de *Hojas de hierba* incluye a Kant, Fichte y Schelling en una “caja” mayor que sería la hegeliana, cuya filosofía habría llevado la democracia a las más altas regiones. El hecho de que Whitman haya leído a Fichte mayormente mediado por Carlyle –quien recurre a él para interpretar al héroe como portador de la idea divina– hace que el pensamiento fichteano sea visto como una clave para entender el descontento de Carlyle con la democracia. Sin embargo, posteriormente, Whitman identifica el espíritu democrático con el Yo, y al conserva-

durismo con el No-Yo, por lo que plantea la cuestión en términos fichteanos. No obstante, la filosofía de Fichte es vista como insuficiente, pues puede inspirar “tanto al pueblo democrático como al desesperado Carlyle” (p. 172). De todas maneras, Whitman ve en la poesía la doble posibilidad de cantar al Yo democrático y de frenar el No-Yo conservador. Esta poesía, con su correspondiente carga mítica, tiene como fin alejar el peligro de la guerra civil, por lo que –al abandonar el dogma cristiano que garantiza el interés de Dios por el bienestar del hombre– al poeta le queda la escritura profética que permita la consolidación democrática en su nación.

Respecto de la noción de progreso, central en gran parte de los filósofos del siglo XIX, el texto de Elizabeth Millán Bruslan explora en qué medida la noción de filosofía desarrollada por Fichte se conecta con el positivismo. Para ello, presenta el surgimiento del positivismo en México, fuertemente influenciado por Comte. Por lo tanto, el artículo no se propone buscar la lectura directa de Fichte en positivistas latinoamericanos, sino hacer patente la confluencia de ideas sobre el progreso y la dominación en el pensamiento fichteano y el positivismo latinoamericano. Así, Millán Bruslan remarca que Fichte entiende el progreso de la humanidad de acuerdo con el dominio que se tiene sobre la naturaleza, posible en tanto es tomada como algo reducible a “una serie de hechos empíricos” (p. 188). Sin embargo, también destaca la libertad del Yo fichteano y el carácter de autodeterminación de su filosofía, algo que podría haber sido de interés para los positivistas latinoamericanos. Más allá de estos aspectos, la autora se distancia de ambas corrientes filosóficas, ya que ve la naturaleza, no solo como posible fuerza destructora o como mero dato empírico,

sino fundamentalmente como aquello que permite impulsarnos más allá de los hechos y acceder a su belleza. Por eso es que propone buscar el equilibrio que permita tanto dominar los hechos que deban ser dominados como aceptar los “caprichos” que tendríamos que disfrutar.

Con el texto de Christian Klotz, comienza la sección dedicada a la recepción de Fichte en la Latinoamérica del siglo XX, con la crítica de Raimundo de Fariás Brito al positivismo y con la relación sistemática entre el pensamiento de los dos autores. La crítica de Brito a la psicología positivista que toma a la mente como un mero objeto tiene su correspondencia con la crítica fichteana al dogmatismo, en tanto este cosifica la mente y, en última instancia, la reduce a un funcionamiento mecánico. En cambio, la psicología entendida como teoría de la subjetividad se atiene a las relaciones interpersonales, lo que también se corresponde con la noción fichteana de intersubjetividad. Sin embargo, Brito se desmarca de Fichte en la medida en que entiende la autoconciencia como la automanifestación de una realidad en sí creadora, lo que concuerda con la idea de creación continua según la cual el mundo es producto del pensamiento de Dios como actividad creadora. Brito, entonces, a la vez que se aleja de Fichte, se acerca a Jacobi, quien discutió la concepción fichteana calificándola de “nihilismo”.

La serie de cuatro textos que analizan la recepción por parte de pensadores argentinos se inicia con el análisis de Alberto Sandoval sobre la lectura que Ricardo Rojas hace de Fichte. Rojas se propone presentar un proyecto educativo que supere el antiguo –aunque vigente– modelo de Sarmiento y Alberdi, ya que el cosmopolitismo reinante atenta contra la toma de conciencia nacional. El artículo se propone, enton-

ces, mostrar la influencia del idealismo fichteano en el concepto de patriotismo que desarrolla Rojas. En ese marco, expone las críticas de Rojas a la educación de su época, pues ella es incapaz de crear una comunidad de ideas nacionales, ya que el cosmopolitismo, producto de querer poblar el territorio sin un proyecto político, es caracterizado como una forma de egoísmo, en tanto imposibilita crear lazos de unión que permitan construir la nación. Tanto el egoísmo como el cosmopolitismo aíslan al individuo. Esto se ve agravado por el hecho de que en la educación aún priman las ideas de Sarmiento, que son insuficientes para formar ciudadanos argentinos a partir de ideas nacionales. En paralelo con Fichte, la nueva formación impulsada por Rojas busca una nueva formación humana, y, para ello, es central la enseñanza histórica que infunde el sentimiento patriótico. Este patriotismo puede ser instintivo –defender la propia tierra frente al ataque externo–, religioso –la tierra es venerada por ser el suelo de los antepasados y adquiere valores éticos y económicos– y político –su fin es el “acrecentamiento del patrimonio nacional, la solidaridad entre las comarcas y los intereses colectivos” (p. 220). Este patriotismo político aún no ha sido alcanzado, pero puede promoverse por medio de la educación pública, que debe comunicar las ideas nacionales. Así, la acción del Estado permite conformar la conciencia de una personalidad colectiva que incluye y revaloriza al indio y al gaucho, en tanto figuras de una historia que debe ser recuperada.

Otro filósofo argentino que lee a Fichte y en este caso discute con él es Alejandro Korn. En su texto, Paz Lamas se encarga de presentar la lectura korneana de Fichte, así como de ahondar en posibles cercanías que el propio Korn no parece reconocer.

Por un lado, Korn no coincide con Fichte en que todo el contenido representacional dependa del Yo, puesto que, en verdad, el Yo sería un componente de la conciencia, no la conciencia en su totalidad. De esta manera, persistiría como problema en el sistema fichteano el vínculo del Yo con el mundo, ya que tal concepción conduce inevitablemente al solipsismo. Ahora bien, por otro lado, la afinidad que resalta Lamas concierne a la temática de la libertad, ya que en ambos lo que demuestra la acción libre de los sujetos es el esfuerzo por romper la coerción. Es decir, el límite es lo que permite reconocerse como libre y capaz de actuar en el mundo para modificarlo. El problema que encuentra Korn es que se suele sustituir autonomía por automatismo, en tanto se niega la metafísica y se cae en un realismo ingenuo. Esto lleva a una negación de la libertad y a entregarse a la mera naturaleza. Sin embargo, las preguntas metafísicas continuarán apareciendo, por lo que solo si se elige negar la metafísica se termina abrazando una moral utilitaria y dogmática, tal como podría decir Fichte. A pesar de que la metafísica vaya de fracaso en fracaso, Lamas señala que esa incapacidad de cierre definitivo es condición de posibilidad para que la filosofía continúe y sea animada por el sistema de la libertad.

Mariano Gaudio en su texto analiza la lectura directa que realiza Saúl Taborda, quien considera a Fichte un pensador clave para “descifrar el enigma actual” (p. 242). Taborda critica la modernidad, que presenta tres hitos fundamentales. El primero es la desigualdad, que atraviesa todo el conjunto social y conduce al segundo hito, la lucha de clases. El tercer hito sucede cuando el capitalismo domina al Estado y este pasa a ser mero medio de enriquecimiento de una minoría. Tanto Taborda como Fichte

coinciden en entender al Estado como un pueblo con un jefe y en advertir que la desigualdad es un problema por resolver. Este problema debe ser atendido por el Estado, que debe conducir las fuerzas sociales de acuerdo con el ideal, hacia la unidad. La crisis de la modernidad consiste en que esa unidad se pierde, se profundiza la violencia y el auge de la técnica hace que ese saber se vuelva contra el ser humano. Ante este estado de situación, Taborda retoma lo que él llama “el mensaje de Fichte” (p. 255). En la interpretación de este mensaje, Taborda destaca que el Estado asegura la libertad de sus miembros. Sin embargo, para asegurar esa libertad, es necesaria la coacción, que es esencial al derecho, para reunir las voluntades individuales en una voluntad común. Para que tal cosa sea posible, es menester la igualdad, garantizada porque todos los miembros del Estado acceden a la propiedad. De esta manera, Fichte es central en los desarrollos de Taborda porque con su manera de entender al Estado apunta a resolver en sus aspectos político y económico “el problema de la justicia social” (p. 256).

La justicia social también es un concepto clave en el pensamiento del autor que aborda Santiago Napoli. El autor en cuestión no es otro que Juan Domingo Perón, quien en *La comunidad organizada* sitúa a Fichte en un lugar central para comprender su doctrina y su proyecto filosófico de país. En dicho texto, Fichte es mencionado en dos ocasiones. En primer lugar, en torno a la libertad del individuo y su modo de insertarse en el entramado social. En ese marco, Perón entiende que para Fichte la ley moral sería también libertad racional, pues el hombre llega a ser libre solo si aprende a respetar al prójimo, de modo que solo al primar lo comunitario hay verdadera libertad en un Estado; de lo

contrario, habría individualismo egoísta. La segunda mención a Fichte se da en el contexto de una crítica a la posible anulación del individuo por parte del Estado. Aquí Fichte es contrapuesto a dos tendencias que llevan a una "insectificación del hombre" (p. 270). Por un lado, Hegel es presentado como aquel que convierte al Estado en un Dios, de manera que el individuo está sometido y pertenece al Estado. De esto se deriva la postura marxista, que deja al individuo en el lugar de una mera pieza de una "comunidad tiranizada" (p. 271). Lo que sucede en ambos casos es la anulación del hombre por parte del Estado. Sin embargo, por otro lado, Fichte permite la realización del "yo" a través del "nosotros", algo que es posible en la democracia futura bajo el desarrollo de la comunidad organizada, que armoniza los valores individuales con el bien común.

También, en vistas a un futuro político con otras características a las actuales, el texto de Marco Rampazzo Bazzan se plantea el problema de la "segunda independencia" bajo el marco conceptual fichteano. Por empezar, Rampazzo Bazzan diferencia entre "el lado de acá" y "el lado de allá" (p. 283). Pero esta diferenciación entre Latinoamérica y Europa no imposibilita cruces, sino que permite notar los lazos entre ambas. En cuanto a Fichte, no se trata solo de un Idealismo trascendental, sino profundamente pragmático. De hecho, afirma que una comunidad puede ser libre solo si se proyecta fines para sí misma autónomamente, por lo que la independencia política tiene que estar acompañada de la independencia económica. Desde "el lado de acá", plantea Rampazzo Bazzan, podemos notar que la formación de Estados independientes no ha quebrado la dominación económica, y presenta al gobierno de Salvador Allende en Chile como el ejemplo

más elocuente de búsqueda de la segunda independencia. Así, el ejemplo de Allende y su coherencia funcionaría como invitación a que otros continúen su tarea, lo que permite entender a Allende como *Vorbild* que "impulsa a la realización y cumplimiento efectivo de un destino" (p. 291).

Con una lectura que apunta a la recepción directa de Fichte en Brasil, Gabriel Almeida Assumpção indaga sobre la interpretación de Lima Vaz y su búsqueda de conciliar elementos de la modernidad con la escolástica. En esa búsqueda, encuentra a Joseph Maréchal, quien integra el pensamiento escolástico con las filosofías de Kant y Fichte. Esta conciliación es posible para Maréchal, porque Kant enfatiza la actuación conjunta de la sensibilidad con el entendimiento. El propio Lima Vaz, en cuanto a su lectura de Fichte, considera que el Idealismo cae en un exceso, pues afirma la independencia absoluta de toda naturaleza y la autodeterminación absoluta. A los ojos del pensador brasileño, la filosofía de Maréchal –a pesar de sus abundantes compromisos metafísicos con el tomismo y el aristotelismo– "ayuda a evitar los excesos del Idealismo subjetivo" (p. 305). De esta manera, Lima Vaz toma de Fichte la importancia de la afirmación del Yo y de la libertad, pero considera que estamos abiertos a Dios entendido bajo una trascendencia radical.

El último texto de la sección dedicada al siglo XX pertenece a João Geraldo Martins da Cunha, que vuelve sobre la interpretación de Torres Filho, quien con su tesis de doctorado sobre Fichte incorpora patrones académicos europeos a la Universidad de San Pablo, en la cual trabajaron numerosos profesores franceses. En el marco de la "Misión francesa" que promovió una "lectura estructural" de los textos, aparece la figura de Gérard Lebrun, que, en su

análisis de Kant, le da un valor central a la reflexión al afirmar que es el método de la filosofía. Si bien para Lebrun Fichte quedaría fuera de este movimiento que centraliza la reflexión, para Torres Filho hay incluso una "radicalización del *reflektieren*" (p. 316) que resalta el carácter a-doctrinal del discurso filosófico y que permite también alejar a Fichte de las lecturas que lo subsumen al pensamiento hegeliano. Además, Martins da Cunha trata, a partir de estos autores, la relación entre filosofía e historia de la filosofía, de modo que al hacer filosofía a través de su historia no se renuncia a una por la otra, sino que esto revela un fuerte compromiso antidogmático, en tanto se destaca una ambigüedad pendular entre el espíritu y la letra, que permite pensar en sintonía con Fichte la tarea de los intelectuales.

La última sección del libro lleva por título "Más debates actuales" y se inicia con el texto de Francisco Prata Gaspar que analiza los conceptos fichteanos de intersubjetividad y conciencia común para pensar crítica y fichteantemente América y Brasil en particular. Primero, recurre a la *Doctrina de la Ciencia*, para mostrar que la autoconciencia individual se forma por el límite, puesto por la conciencia de otro ser racional. Sin embargo, este límite constituye una invitación a la autodeterminación, pues la individualidad surge por la comunicación recíproca entre seres que se vuelven individuos racionales. Toda conciencia individual, entonces, es al mismo tiempo una conciencia común, cuya expresión es el lenguaje. Por lo tanto, la concepción fichteana de pueblo a partir de la unidad de conciencia dada por una lengua lleva a que el lenguaje sea condición de posibilidad tanto de la intersubjetividad como de la subjetividad individual. Así, al quebrarse la constitución de la autoconciencia, se quie-

bra la comunicación, y se impone el egoísmo, la lucha por la autoconservación que trae aparejada la violencia. Prata Gaspar, entonces, busca en Fichte la manera de pensar nuestras sociedades marcadas por la desigualdad que obstaculiza el proceso de reconocimiento. En consiguiente, la violencia es signo del fracaso en toda relación comunicativa, por lo que la conciencia común termina por atomizarse y pasamos a vivir en una suerte de "guerra de todos contra todos" (p. 344), tal como se refleja en el poema de 1945 "Morte do leiteiro" de Carlos Drummond de Andrade que cierra el artículo.

Para pensar también en torno a la filosofía de Fichte y la independencia americana, Manuel Tangorra en su texto interroga la "contemporaneidad filosófica" (p. 350) entre los *Discursos a la nación alemana* y los discursos del independentismo, pues ambos manifiestan una crisis común del pensamiento político. Así, indaga primero en la existencia originaria de los pueblos según Fichte y según Mariano Moreno, en tanto ambos presentan una dimensión originaria previa a la institución y que pone en primer plano la autodeterminación de los pueblos, por lo que el colonizador domina negando ese vínculo directo de lo autóctono. Entonces, no se trata de un desplazamiento de lo normativo, sino de una transformación de la relación de los sujetos con la norma que apela a una esfera inmanente de "autodeterminación racional". A partir de los *Discursos*, Fichte da lugar no solo a una crítica de la colonización histórica, sino también de la lógica con la cual las élites fundamentaron su actuar colonizador. Desde la idea de "imaginación periférica", Tangorra resalta el carácter descolonizador del pensamiento fichteano, en tanto su propuesta educativa promueve la creatividad inmanente de las

comunidades históricas, lo que da lugar a concebir una pluralidad radical de horizontes civilizatorios en los cuales los sujetos actúan libremente para construir “modelos que orienten la vida social, política y cultural” (p. 367).

Sobre los procesos de colonización en América trata el artículo de Gonzalo Santaya, en el cual, en primer lugar, se expone la dicotomía fichteana entre salvajismo y cultura. Aquel se encuentra siempre fuera del Estado y la historia, mientras que la cultura se expresa siempre en un Estado, con la particularidad de que ambas situaciones coexisten, de manera que el Estado debería encargarse de culturizar a los pueblos salvajes. Este proceso de culturización contempla para Fichte incluso esclavizar y apropiarse de los productos del suelo de aquellos pueblos. Esto lleva a Santaya a preguntarse por las razones que tendría Fichte –en tanto filósofo de la libertad– para sostener esta postura. Así, rastrea el vínculo de los cinco estados de la humanidad según *Los caracteres de la edad contemporánea* –que siguen un orden progresivo–, junto con la visión cristiana del tiempo histórico, particularmente la de Joaquín de Fiore. El esquema joaquinista del tiempo se asemeja a aquellas edades fichteanas no solo por ser una triplicidad que deviene quintuple, sino también en su aspecto teleológico, ya que para Joaquín es necesario combatir a los pueblos enemigos de Dios. Así, ambos coinciden en la promesa de la realización de la justicia, para lo cual se postula una “otredad radical, opuesta, absolutamente externa” (p. 381) que debe ser subsumida. Finalmente, Santaya retoma a Deleuze, quien toma la noción fichteana de vida, en tanto permite volver a poner el acento en el actuar, por lo que no hay una imagen definitiva del devenir, sino que se introduce una fisura

que pone en evidencia que el “afuera-salvaje” está en la inmanencia misma y lo que resta por hacer es actuar para modificar las figuras que aparecían como algo fijo y estanco.

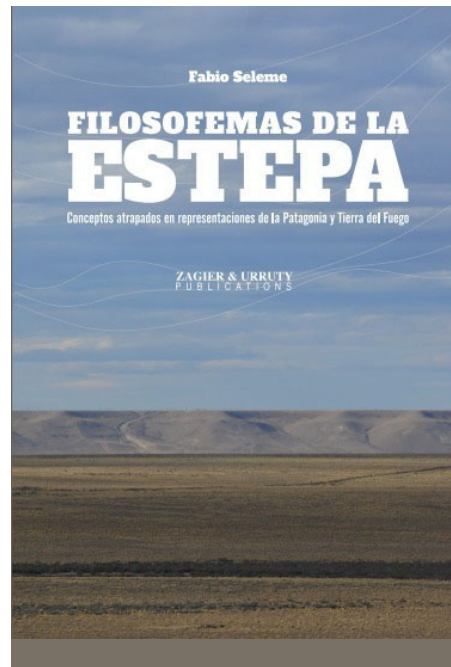
El último artículo del libro se ocupa de la recepción norteamericana del concepto fichteano de intuición intelectual. Allí, Federico Ferraguto presenta las lecturas de Tom Rockmore y Daniel Breazeale, quienes debaten en torno a si la *Doctrina de la Ciencia* encarna o no un modelo fundacionalista de filosofía. Rockmore interpreta que Fichte es antifundacionalista, pues no parte de un punto fijo, sino que funciona circularmente, al formular hipótesis que destacan las potencialidades prácticas del sujeto en recrear el horizonte de su experiencia. Breazeale, en cambio, afirma que el modelo fichteano comienza por algo absolutamente cierto y que la intuición intelectual es la expresión de la espontaneidad absoluta del yo. Ferraguto sostiene que esta discusión es un falso problema, porque se le intenta imponer al pensamiento de Fichte categorías de un modo extrínseco que él pretende superar. Así, demuestra que la noción de fundamento es superada en la de principio (*Grundsatz*), la de circularidad en la de recursividad y la de verdad en la de convicción. De esta manera, se potencia la conciencia en vistas a una transformación racional de la realidad.

Precisamente, ese aspecto práctico del pensamiento de Fichte es destacado a lo largo de todos los artículos, ya sea para revisar sus fundamentos o evidenciar sus implicancias concretas. Pero no solo desde el análisis de la letra fichteana –cosa que efectivamente ocurre–, sino que los autores ponen su esfuerzo en encontrar el espíritu de su filosofía, particularmente en la recepción que se ha hecho de ella en nuestro continente. Por lo tanto, los modos

en los cuales Fichte resuena en las Américas, desde la colonización hasta la actualidad, pasando por las independencias americanas y los diversos procesos políticos que buscan la libertad y la autodeterminación, han sido transitadas por los trabajos reunidos en este volumen. Así, el libro despliega más que una mera colección de trabajos sobre la filosofía de un pensador alemán en ocasiones ignorado, pues hace suya y realiza la exhortación fichteana a pensar y actuar desde la autonomía, sin dejar de lado las filosofías europeas, pero con el compromiso de leerlas críticamente para colaborar en la consolidación de una filosofía propia.

Instantáneas para una filosofía patagónica

RAFAEL MC NAMARA
(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - CENTRO DE ACTUALIZACIÓN EN PENSAMIENTO POLÍTICA, DECOLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD - ARGENTINA)



Reseña de Seleme, Fabio, *Filosofemas de la estepa. Conceptos atrapados en representaciones de la Patagonia y Tierra del Fuego*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Zagier & Urruty, 2022, 122 pp.

Recibido el 2 de agosto de 2023 –
Aceptado el 1 de septiembre de 2023.

Cuando el pensamiento se deja atraer por la gravitación de un suelo concreto, es posible que la noción misma de lo que significa pensar mute. Desde este punto de vista, cabe preguntarse por los perfiles que puede asumir una filosofía situada en la región patagónica y que tome *lo patagónico* como tema. Si, como dice Fabio Seleme, la Patagonia “no es un territorio”, sino “un a priori de ausencias y destierros” (p. 55), acaso el pensamiento en torno de esta región no pueda ser concebido como una filosofía en el sentido clásico del gran Sistema, sino como una suerte de pensamiento en fuga o dispersión. De ahí la multiplicidad inscripta en el título del libro que aquí reseñamos: *Filosofemas de la estepa*.

Según la definición que recupera Seleme en el “Prólogo mínimo”, el filosofema es una entidad impura, donde lo conceptual aparece mezclado con lo sensible. Se da en él una esencial inadecuación entre la forma (representación) y el contenido (concepto), análoga quizás a la problemática relación entre la imagen y lo absoluto en los íconos religiosos. Un libro compuesto por filosofemas se plantea entonces como un recorrido por *representaciones* que esconden entre sus pliegues unos *conceptos* que no se llegan a aprehender en sí mismos y por sí mismos. La multiplicidad resultante no busca formar un sistema cerrado, sino producir una cierta atmósfera de pensamiento, un paisaje.

La Patagonia se presenta en esta obra como una suma abierta de experiencias prácticamente inefables, cuyo concepto sólo puede ser rozado por el pensar cuando éste decide aliarse con la intuición. A partir de esa alianza, un impulso filosófico pretende capturar las imágenes que sirven de vehículo a un *absoluto singular* para insinuarse en relatos, mitos, paisajes, personajes,

palabras, obras de arte y de urbanismo, dispersos en la extensión patagónica. Insinuación casi siempre fugaz, pero fulgurante para el ojo atento.

En la elección de la palabra “filosofema” parece cifrarse no sólo una intención modesta, que se presenta como una suma de “intentos fallidos” (p. 4) por conceptualizar aquello que estaría más allá del concepto (la sublime inmensidad, tanto geográfica como espiritual, de la Patagonia), sino la reivindicación, para el pensamiento, de una aproximación intuitiva al objeto de sus obsesiones. Las intuiciones que componen el libro forman, de este modo, exploraciones fragmentarias que caminan sobre la frágil membrana que separa lo empírico de lo trascendental, a la pesca de un saber esquivo y volátil sobre lo patagónico. La duplicidad del subtítulo explicita por partida doble el carácter de la tentativa: sucesión de representaciones de la Patagonia que mantienen unos conceptos en cautiverio, como reclusos en la cárcel del fin del mundo; pero también, conceptos que el pensamiento libera furtivamente, como burlando al carcelero amarrete en un instante de distracción.

El libro está compuesto por cuarenta y cinco escritos breves. Intervenciones que, como la metáfora de la instantánea sugiere, intentan atrapar, a partir de algún punto singular, un escorzo de la elusiva esencia de lo patagónico. Los dos vectores abiertos por la feliz ambivalencia del filosofema, entre representación y concepto, sugieren un ordenamiento posible (más o menos arbitrario, como cualquier otro) para recorrer estos textos. Así, los hay más representativos, narrativos y descriptivos, que dejan entrever borrosamente algún concepto atrapado allí, en el fondo de una imagen o un relato; y los hay más conceptuales, que muestran jubilosamente una iluminación

filosófica arrebatada a alguna impresión de lo patagónico. Subrayemos la relatividad de esta distinción: la clave está en el “más” y en el “menos” que modulan los grados de prevalencia de uno de los dos polos en cada texto, ya que la representación está siempre entreverada con el concepto en proporciones diversas, haciendo difusa la frontera entre los dos aspectos: allí radica tanto la potencia como la belleza de estos filosofemas.

Entre los textos donde predomina el aspecto representativo, se destaca el comentario estético-político sobre el Gorosito, monumento al trabajador petrolero emplazado en Caleta Olivia, donde se puede ver un individuo gigante girando el volante de la llave surtidora. La atención de Seleme se detiene sobre un detalle sorprendente: tanto la posición del obrero como los pliegues de su ropa sugieren que no está abriendo la llave, sino cerrándola. La mirada del coloso, orientada hacia el norte, sugiere una postura desafiante frente a los poderes centrales y un recordatorio de que la llave que abre y cierra el caudal de riqueza está siempre en manos de los trabajadores. El monumento parece contener, de este modo, un guiño al contrapoder obrero. Desborda su significado manifiesto para el pueblo patagónico (la identificación con la actividad petrolera) y conecta su factura con el tema de la lucha de clases.

En la descripción de otras dos esculturas, Seleme encuentra una idea para pensar la diferencia entre la Patagonia Norte y la Patagonia Sur en relación con los procesos históricos de su inclusión en el Estado Nacional Argentino. Se trata de dos monumentos al General Julio Argentino Roca. El más famoso está situado en el Centro Cívico de San Carlos de Bariloche y muestra a un Roca montando a caballo con su traje de militar. La otra escultura se encuentra

en Río Gallegos. Representa un Roca ya no militar, sino político y Jefe de Estado, ideólogo, entre otras cosas, "de la colonización de la Patagonia sur que vivificó los confines con presidios" (p. 43). Las dos esculturas expresan, en su comparación, dos momentos singulares en los orígenes y expansión del territorio argentino hacia el sur: "mientras en el norte patagónico es el estado el que produce la muerte del indio permitiendo la ocupación latifundista, al sur las políticas de estado buscan producir vida (la del preso por ejemplo) dejando morir al aborigen, simplemente, a manos de los estancieros" (pp. 43-44).

Dentro de esta primera serie más representativa o incluso literaria de textos, se encuentra un subconjunto compuesto por reflexiones sobre algunas *experiencias* implicadas en el habitar o recorrer la Patagonia.

Conducir por sus rutas es una de ellas. "Ni bien pasa la ráfaga y el ruido por mi izquierda, el espejo retrovisor muestra cómo el espacio devora un nuevo vehículo empujándolo hasta la nada..." (p. 54). El desplazamiento somnoliento a través de la inmensidad deja al conductor solo con sus pensamientos y sirve de inspiración, en otro artículo, para ensayar una epistemología del parabrasis. Este singular objeto técnico produce una espiritualización de la naturaleza en la que "el paisaje se dinamiza a título de espectáculo" (p. 49). Con ello, el parabrasis se transforma en una precisa representación de "la inteligencia humana: abstracción, distinción, claridad y proyección sublimada" (p. 48). Es como si la fuga de los objetos hacia atrás estuviera compensada por el renovado intento de este entendimiento vítreo por mantener cautiva la enormidad que se tiene enfrente. Quien conduce el automóvil a través de la estepa queda, de este modo, como suspendido en

un frágil equilibrio contemplativo, sacudido, cada tanto, por la fugacidad que pasa al lado en sentido contrario.

Otra experiencia propia de la Patagonia es, por supuesto, el contacto con la nieve. "Cuando comienza a nevar es casi imposible no dejar lo que se está haciendo, para mirar al menos un instante la cautivante precipitación de cristales fractales. La nieve conlleva unos misteriosos efectos suspensivos y postergatorios" (p. 13).

Con la nieve, el curso habitual del mundo se pone entre paréntesis y la naturaleza misma parece sumirse en un talante pensativo. La singular suspensión espacio-temporal producida por este fenómeno habilita todo tipo de actividades recreativas y deportivas que Seleme interpreta, con un gesto en sí mismo lúdico, como disfrutes legibles a través de una lente freudiana: a nivel del "ello", la nieve ofrece el goce vertiginoso de los gomones, culipatines y trineos; a nivel del "superyo", el divertimento elegido es el esquí de fondo. "El típico aficionado al esquí de fondo es un hombre adusto de temple y de fibrosa musculatura" (p. 14). Por último, a nivel del "yo", tenemos el esquí alpino, donde las "posturas y sobre todo las poses, en más de un sentido, son lo más importante en esta variables «social» y «política» del esquí" (p. 15).

Si pasamos ahora al segundo gran grupo de ensayos, en nuestra provisoria clasificación, nos encontramos con un gesto que insiste a lo largo del libro. Consiste en pasar de lo representativo a lo conceptual, subrayando así el aspecto más especulativo del filosofema. Aquí asistimos al pasaje, sin solución de continuidad, de la descripción de un paisaje, una experiencia, una historia o un mito, a la aparición de un concepto que determina una cogitación específicamente filosófica.

El artículo que da título al libro es un ejemplo claro de ese movimiento: va de la experiencia de la estepa (más característica de lo patagónico, según el autor, que los voluptuosos paisajes cordilleranos) a una conceptualización ontológica inspirada en los diarios de Darwin. La Patagonia es pensada allí como "una infinidad de espacio que remite a una eternidad de tiempo", donde se experimenta la "acción envolvente de la nada, que expandida espacialmente parece comprimir la temporalidad a un presente puro" (p. 83). La desmesura del paisaje estepario aparece como un absoluto evanescente que deforma el espacio-tiempo al escamotear sus límites. Se manifiesta aquí otro de los motivos persistentes del libro: el sondeo de las tierras patagónicas a partir de una "ontología negativa" (p. 83). De acuerdo con esta perspectiva, el elemento omnipresente por estos pagos, el viento, actúa como "una nada que estructura" (p. 7). Los enormes hielos continentales que Seleme propone pensar como el gran centro blanco de la Patagonia, representan por su parte una "ausencia estructurante" (p. 27) del imaginario patagónico. La nada, la ausencia y el silencio aparecen, en más de un pasaje, como *fuerzas* que producen y modulan la individuación patagónica de distintas maneras.

El territorio de Tierra del Fuego, desde donde escribe el autor, es protagonista de varios artículos y tiene su propia "ontología negativa". En diálogo con un ensayo de Ricardo Rojas, esta provincia es pensada como una "gran concreción metafórica de la existencia humana" situada "entre dos vacíos": "el silencio de Dios y la indiferencia del demonio" (p. 74). Esta tesis está inspirada por la comprobación empírica de dos ausencias: "en esta tierra no reptan víboras, bajo este cielo no truena el rayo" (Ricardo Rojas, citado en p. 72). Símbolos arquetípicos del bien y del mal, la ausencia de

víboras y rayos determina un territorio anómalo no sólo desde lo material sino también desde lo simbólico. A tal punto que Seleme arriesga una lectura que hace de esta zona una tierra "auténticamente secular" y "de puro tránsito" (p. 74). Sin animal que cuide los cuerpos enterrados de los muertos ni divinidad que acoja los espíritus en el cielo, en Tierra del Fuego, para quien muere "solo hay la memoria de los vivos" (*ibídem*).

La idea de tierra de puro tránsito nos lleva a otro vector conceptual que atraviesa algunos de los ensayos aquí reunidos: el nomadismo como modo de habitar el espacio. Seleme subraya en más de un lugar el carácter nómada de los antiguos pobladores de la Patagonia, como así también el carácter migrante de la población actual, que confluye en esta tierra del fin del mundo desde los lugares más diversos, buscando la realización de sueños o huyendo de fracasos estrepitosos.

Lo anterior permite vislumbrar una conexión profunda entre los actuales habitantes de la Patagonia y sus pobladores más antiguos. Seleme deduce de esto una tesis ontológica de largo alcance: el tiempo es la dimensión más originaria de lo humano. El espacio cobra sentido como lugar y morada sólo a partir de "una horizontalidad del tiempo" (p. 104), que inscribe toda empresa humana en la continuidad de la especie a lo largo de los siglos antes que en la posesión sedentaria de lugares determinados. Cabe preguntarse, entonces, "si el arraigo es lo propiamente humano y el desarraigo acaso su tragedia dolorosa" (p. 21). Seleme señala que el ser humano es el único animal que no tiene un hábitat natural y que hizo del caminar, del estar en tránsito, la forma de vida predominante durante gran parte de su estancia en este planeta. En la sucesión de desplazamientos a lo largo de siglos y milenios, con las huellas que va dejando la

construcción de moradas provisorias en los diversos terruños, resulta pensable un tipo de comunión que trascienda los particularismos excluyentes.

En esa escala milenaria, la Patagonia puede ser pensada como una gran masa de tierra marcada por múltiples capas temporales sedimentadas. Así, el origen celular de toda vida (cf. p. 45, donde se describe la presencia, en Tierra del Fuego, de estromatolitos, unas cianobacterias arcaicas responsables de haber moldeado el ambiente terrestre hace millones de años) convive con construcciones recientes que “hacen devenir los espacios en lugares” (p. 33, donde el autor reflexiona sobre la significación urbana y social del puente Mosconi en Río Grande). Es como si la tierra tuviera incrustadas astillas de tiempos distantes cuyos signos formarían un gran palimpsesto.

Estos signos no aparecen sólo en la materialidad de los territorios sino también en las voces que allí se levantan, en los ecos que traen ciertas locuciones antiguas. Por ejemplo, en la palabra ancestral “Karukinka”, con la que los selk’nam se referían al territorio hoy conocido como Tierra del Fuego (p. 23). Esta palabra connota la isla como un lugar de lejanías y distancias espaciotemporales, de catástrofes y epopeyas originarias que configuraron la vida de ese pueblo. En la misma línea, el vocablo “kóshkil”, que los tehuelches usaban para hablar del viento y cuyo significado nos resulta aún opaco, permite, en virtud de esa misma opacidad, “dirigir el pensamiento al acontecimiento ontológico que fuga con sus ráfagas el espacio y las cosas” (p. 7). La manifestación de temporalidades arcaicas aparece también en la toponimia de lugares como “Los antiguos”, en Santa Cruz, nombre que intenta traducir la expresión tehuelche “i keu ken aike”. “I keu ken” tiene como significado literal “mi antigua gente”, pero también puede entenderse

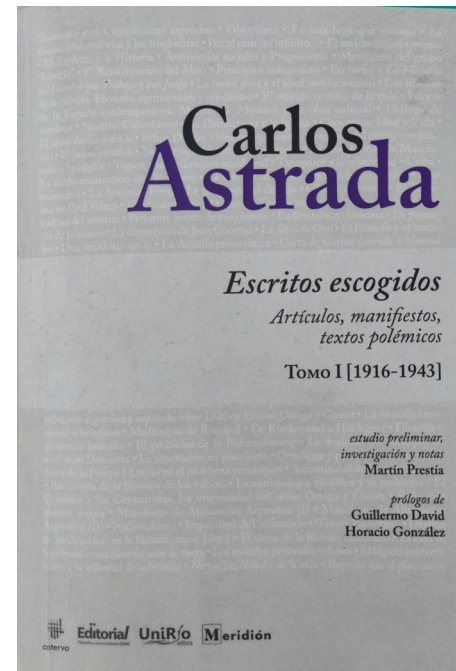
como “los que nos precedieron” o “nuestros antepasados” (p. 102). La terminación “aike”, por su parte, remite a “morada” o “estancia” (*ibídem*), y suele figurar en los nombres aonikenk de lugares.

Pero no sólo en función de lo ancestral aparece en primer plano la dimensión del tiempo. Esta también aparece en el plano de lo utópico. A lo largo del libro, Seleme rescata una serie de utopías, tanto literarias como políticas, proyectos urbanos y sociales trancos o poéticos, en diálogo, por un lado, con autores tan diversos como Alberdi, Saint Exupéry y Arlt, cada uno de los cuales expresó, a su manera, algún impulso utópico vinculado con la Patagonia. Esta relación entre un terreno concreto y las imaginaciones que sobre él se posan conecta, por otro lado, con los anhelos de miles de migrantes que eligen esta región para rearmar sus vidas (entre los que se cuenta el autor) y forma parte del exilio interno que muchos argentinos debieron emprender en tiempos oscuros. “Lo cierto es que la Patagonia siempre ha representado el más allá inmanente de nuestra patria, su inconsciente geográfico” (p. 98), afirma Seleme en un texto que explora las múltiples relaciones, tanto históricas como metafóricas, entre estas tierras y el peronismo (“Perogonia”).

Las vías abiertas por este libro son múltiples. Su carácter fragmentario y asistémático aumenta su potencia sugestiva y contribuye a la configuración, como se dice en la contratapa, de un “pensar inaugural” que produce un campo fértil para la reflexión filosófica. Aquí hemos reseñado sólo algunas de sus intuiciones. Instantáneas del pensamiento que forman una suerte de mosaico en el que se adivina el rostro de una estimulante filosofía patagónica.

Las vetas de la filosofía existencial de Carlos Astrada

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Astrada, Carlos, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos, Tomo I [1916-1943], estudio preliminar, investigación y notas de Martín Prestía, Prólogos de Guillermo David y Horacio González, Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Córdoba / Río Cuarto, Editoriales: Caterva, Meridión / Filosofía y Humanidades / UniRío Editora, 2021, 667 pp.*

Recibido el 20 de julio de 2023 –
Aceptado el 8 de agosto de 2023

1. Presentación

¿Es necesario justificar, para un público habituado a las lecturas filosóficas, por qué vale la pena tomarse el tiempo de leer un libro de Carlos Astrada? ¿O es evidente de suyo? ¿No se confiesa indirectamente, al instante de sospechar que debe ser legitimado, una debilidad argumentativa? ¿O se trata de una retroyección a la instancia fundacional más propiamente filosófica?

En efecto, podríamos comenzar señalando la relevancia de Carlos Astrada (1894-1970) para la filosofía latinoamericana contemporánea en general y para la filosofía argentina en particular, o el sinfín de corrientes que convergen en una síntesis peculiar, o su extraordinaria capacidad de captación y reconfiguración de las principales corrientes filosóficas de la época junto con la respectiva génesis histórica, o el estilo aparentemente sencillo y a la vez profundo y cifrado de referencias, pero todo esto va de suyo. “Astrada es la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el transcurso del siglo XX; la ingente tarea de restañar la herida de la memoria histórica que implica la conjuración del olvido cernido sobre él no se detiene en el gesto meramente reparador sino que pretende alentar el rescate de lo que de fecundo hay en su pensamiento para la construcción de una futura filosofía emancipada” –así comienza el extraordinario libro de Guillermo David, *Carlos Astrada: la filosofía argentina* (Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 9), que demarca una colocación y una línea de lectura. El volumen que reseñamos a continuación, el primer tomo de los *Escritos escogidos* compilados minuciosamente por Martín Prestía, toma la posta de este legado.

Por una parte, este primer tomo abarca una etapa (1916-1943) de la producción astradiana de diferente cuño: desde artí-

culos (algunos con un formato académico más clásico y otros un estilo más abierto o proclives hacia un público amplio, aunque debemos confesar que la distinción sería sutil y/o endeble) y conferencias o intervenciones, hasta manifiestos, cartas, creaciones literarias, recordatorios, etc. Dado que se trata de un primer tomo, se prevé la publicación de un segundo para el período 1944-1970. Por otra parte, este valiente gesto editorial, y más precisamente, de varias editoriales, no ha venido solo, sino acompañado de la reedición de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, edición crítica y estudio introductorio de Martín Prestía (Buenos Aires, Meridión, 2021), y dos volúmenes del *Epistolario* de Carlos Astrada (I: 1907-1947; II: 1947-1970), también con prólogo, selección y notas de Martín Prestía (Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022). Sin duda, esperamos que prosigan y fructifiquen estos trabajos de alta calidad.

Volviendo a los *Escritos escogidos*, cabe señalar que, además de contener más de cien textos de Carlos Astrada, reúne dos prólogos y un estudio introductorio. El primero de los prólogos, "Carlos Astrada revisitado", es de Guillermo David, el más reconocido especialista en el tema y autor del ya clásico libro citado arriba. Con gran generosidad, David entrama este volumen de los *Escritos escogidos* con su *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, aduciendo que mientras que el último traza un periplo cronológico de la vida y las obras publicadas del filósofo –un periplo, digamos, más clásico, pero absolutamente necesario–, el primero ofrece una nueva mirada, más problematizadora, sobre textos que quizás no están tan pulidos y acabados, no son tan definitivos y cuidados como los libros que el autor mismo publicó y corrigió en vida incluso más de una vez. De este modo, se insinúa la sensación de que emerge otro

Astrada, o de que en el mismo Astrada se abren caminos hacia vetas antes no contempladas o implícitas, lo que se condice con la multiplicidad de vidas y narraciones que una persona puede hacer de su propia producción al editar los textos. Entonces, en las múltiples vidas de una misma persona –prosigue David–, hay aspectos que tal vez sería mejor olvidar, por pudor o vergüenza, por compromisos apasionados o sigilosos desandares ulteriores. De ahí, la valoración de este libro. Escribe David: "Prestía muestra pliegues y dimensiones que habían permanecido inadvertidas para la crítica [...], consigue dar nuevas perspectivas, que el propio Prestía se encarga de establecer con puntilliosidad en su estudio introductorio, a un pensamiento que sigue siendo de una potencialidad crítica sin igual" (p. 12).

Entre las perspectivas novedosas, David destaca cuatro. Por un lado, dos "hallazgos", dos –podríamos decir– "hierros calientes": el anarquismo juvenil (que conllevaría una reinterpretación de su sentido o alcance en la obra ulterior de Astrada) y los textos celebratorios del ascendente régimen nacional-socialista en Alemania (que conllevaría toda una reflexión sobre las emulaciones y complejos de la condición subalterna –dice–, pero también que se deben repensar en el marco de la particular interpretación que Astrada realiza de Heidegger). Por otro lado, dos aspectos de menor tenor, pero que siguen siendo reveladores: el vínculo complejo de Astrada con Ortega y Gasset y su adhesión al nacionalismo en la década del 40. Todas estas cuestiones sacuden cierta imagen que del filósofo se tenía hasta ahora –dice David con auto-crítica–, y requieren de un cuidadoso trabajo de reconfiguración. Por eso, resulta necesario visitar a Astrada, reactualizar su pensamiento y explorar nuevamente su potencialidad.

En el segundo prólogo, "El filósofo en diarios, folletos y revistas", el entrañable Horacio González parte de una reflexión similar a la de David, esto es, se pregunta por las otras vidas, por aquellas posiciones canceladas que por distintos motivos el mismo autor se encarga de eclipsar. La otra cara del filósofo se manifiesta, según González, en la emergencia de un intenso *pólemos*: ya sea contra figuras consagradas en la época, como José Ingenieros y Leopoldo Lugones, ya sea contra autores que al mismo tiempo reivindica y critica, como Miguel de Unamuno, ya sea con motivo de un concurso en la Universidad de Córdoba. "Astrada posee el don polémico de acto directo, en dirección precisa hacia el blanco; sus juicios son tiros, si a veces por elevación, en general enfilados hacia biografías específicas y encarnadas" (p. 19). En conjunción, el filósofo brilla por cuanto introduce en diarios y revistas el "repertorio de novedosas lecturas europeas" (p. 18), al modo de "un alma sujeta a la avidez, en un bosque de significados donde arranca o desea arrancar todos los frutos" (p. 22). Este Astrada atento a un amplio repertorio sobre las nuevas ideas circulantes, a la vez se concentra en algunas figuras sobresalientes como Scheler y Heidegger. En confrontación con una lectura más lineal, arriesga González: "En sus notas sobre las clases [...] Astrada valora la antropología filosófica de Scheler por encima de la de Heidegger, en torno al concepto de *cuidado*" (p. 20). Sobre este aspecto, volveremos abajo con los textos.

Otro de los puntos que destaca Horacio González es la tangencial promesa astradina de llevar a cabo alguna vez el estudio y la escritura de una concepción del mundo argentina, promesa que luego consumiría en *El mito gaucho* con todo el riesgo de haber caído en aquello mismo que criticaba, los "engendros «filosofantes»" (p. 21), es decir,

las tipologías, imaginerías o caracterologías de los colectivos nacionales. Se abre así el ámbito de la metafísica de la pampa, donde el filósofo se entevera en la "búsqueda de las formas esquivas del ser" (p. 25), con entrecruzamientos sanmartinianos y gauchescos. Y también se abre paso la sorprendente convergencia en la revista *Cabildo* con el nacionalismo ortodoxo, el apoyo al golpe del 43 y el ulterior desencanto, vectores que según el prologuista se sintetizan en una figura contradictoria, en la compleja trama de una biografía intelectual que atraviesa una vida filosófica y que este libro permite entever en el "follaje" de esos "recortes y artículos dormidos" (p. 26). En el último párrafo González repasa las aristas –a veces en un ensayo de de compatibilizarlas, a veces sencillamente inconciliables– de las múltiples caras de Astrada en su trayectoria, pero para concluir que no hay juicio final ni lapidario sobre ninguna vida filosófica.

En el estudio introductorio, "Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario (1916-1943)", Martín Prestía recorre con detalle cada uno de los momentos y peculiaridades en la evolución de la filosofía de Astrada en el periodo comprendido. Los llama "nudos o condensaciones destacables" (p. 28), para con ello matizar los virajes y recuperar el hilo en sí mismo intrincado, o para subrayar que los quiebres no son totales y las reformulaciones suponen cierta conservación. En efecto, frente a la tentación de absolutizar las rupturas y frente a la tentación de subsumir las modificaciones en un continuismo tal que se tornen imperceptibles, conviene prevenirse con los señalamientos que se desprenden de los tres epígrafes del estudio introductorio: en primer lugar, Nietzsche afirmando que sus verdades son verdades sangrantes; en segundo lugar, la filosofía como expresión de un aliento vital que la precede; en tercer

lugar, el filosofar atinente a la situación existencial, en sí contradictoria e histórica. Tales citas de Astrada (y de Nietzsche citado por Astrada) se completan con una cuarta alusión—con la que comienza el cuerpo del texto— a Horacio González corroborando una tesis de León Rozitchner, según la cual los múltiples estratos ideológicos de Astrada están siempre “a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente” (p. 27). El alma de la obra astradiana atraviesa las polémicas del siglo, llega a nuestros días y, lejos de quedarse atrapada en los dilemas y abismos que la surcan, intenta ir más allá, busca la síntesis y se fortifica.

Ya desde el comienzo, Prestía se propone reconstruir esos entramados argumentativos enfatizando la doble dimensión de Astrada, su capacidad de absorción de las teorías circulantes y el despliegue de su propio filosofar, un filosofar auténtico cuya inflexión necesariamente arroja un plus creativo. Recepta, pero para producir. Se apropia, fagocita y ofrece algo nuevo. Con este posicionamiento fundamental, Prestía se separa tanto de las (im)posturas de la reproducción de la filosofía europea en estas tierras, como de las que condenan la fidelidad de la traducción académica respecto de las fuentes originales. Astrada está lejos de tales chiquiteces. Ahora bien, aunque no le calcen los sayos de la mala copia, quizás —podría argüir algún sector todavía reacio a la descolonización filosófica— le quepa la imputación de los vicios del ensayismo o del eclecticismo errante, siguiendo lo que el mismo Prestía afirma: “Astrada no fue ni quiso ser un pensador sistemático” (p. 28), puesto que el sistema, según el filósofo, constituye apenas una de las direcciones del filosofar y un espíritu inquieto debe moverse y no quedarse apegado a una posición o a un conjunto de posiciones, más aún

en una época signada por ebullición y crisis. ¿Significa esto que el filosofar evoluciona caóticamente, sin destino ni coherencia, sin sentido ni unidad, sin espíritu de conjunto o síntesis? Resulta bastante difícil, por no decir que imposible, demostrar que Astrada navega diletante por diversas posiciones sin vincularse con ninguna. Muy atinadamente, en el estudio introductorio de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (op. cit., pp. 19-22), Prestía ahonda y aclara esta idea subrayando la actitud sistemática de Astrada, incluso en su absorción y reconfiguración de las varias figuras filosóficas a las que se dedicó. Volviendo a los *Escritos escogidos*, el asunto radica en que Astrada es “un pensador resueltamente comprometido con su situación histórica”, dice Prestía, un pensador que desde la filosofía se aboca a la “comprensión y proyección del *ethos* que configura la vida en común de nuestro país”, y entonces cita una entrevista de 1968 donde Astrada, frente a los cambios de posiciones filosóficas e ideológicas, responde que “la problematización de posiciones y doctrinas es una necesidad de quien tiene por vocación filosofar [...]. Dentro de una línea de constancia problemática, yo cambio para mantenerme idéntico con mi inquietud filosófica. El que no cambia es el que no tiene auténticos problemas” (p. 31).

Por otra parte, el estudio introductorio de Prestía establece una suerte de línea genealógica de los estudios astradianos —comenzando por el citado libro de David— para presentar un diagnóstico de época, de la mano de Noelia Billi, que en un artículo de 2007 pinta un cuadro de situación muy familiar: “Si bien muchos estudiosos actuales lo consideran el mayor filósofo argentino, el estudiante corriente de la carrera de Filosofía no ha escuchado de él, no figura en sus programas, no es mencionado por sus profesores” (p. 29). Poco más de una

década después, agrega más abajo Prestía, “podemos afirmar que, en líneas generales, Carlos Astrada continúa siendo un pensador mayormente olvidado”. Sin embargo, en el mismo párrafo, una veintena de líneas más arriba, el autor corrobora que Astrada “ha vuelto a generar interés en los medios académicos, y es innegable un aumento considerable en las investigaciones en torno a su obra y figura”. ¿Cómo se concilian ambas perspectivas? Sencillamente —a nuestro entender— explicitando que ese interés no ha ido más allá de la investigación especializada, que se torna circuito endógeno sin repercusiones más allá de sí; o tal vez mejor, que ella no recibe el reconocimiento o valoración positiva de parte de otros ámbitos de la academia. O más precisamente, que todavía pulula por lo bajo una condena implícita respecto de la legitimidad de la filosofía de Astrada, que podría guardar alguna afinidad con esos cambios de posiciones que señalábamos (por no decir, directamente, con su eventual compromiso con el peronismo), pero que, en última instancia, manifiesta una reprobación más profunda. Decíamos que se trata de un cuadro muy familiar, porque esta impugnación inconfesada e inconfesable que profesan muchos especialistas que se dedican a otros temas, menos a problematizar y conocer dónde están parados, atraviesa en gran medida la filosofía académica en su conjunto.

No obstante, volvamos a la ilación de Prestía: Astrada no sólo merece ser rescatado del olvido por su formación y por los problemas que aborda, por su originalidad y por su estilo peculiar, sino también porque se ha ocupado de la cuestión nacional, entrelazando lo metafísico, lo histórico y lo político. En este sentido, “Astrada no fue un mero comentarista o divulgador de la filosofía europea”; “su obra”, por el contrario, “se revela original y difícilmente asimilable a co-

rrientes filosófico-políticas previamente establecidas, al menos no sin realizar primero una serie de rodeos y mediaciones” (p. 30), rodeos y mediaciones que —agregamos nosotros— lo cambian absolutamente todo. Las fuentes del canon filosófico establecido, que son mayormente referencias europeas, no bastan para captar, ni para explicar o subsumir, la obra astradiana. En este sentido, no sólo no sirven de (o se utilizan como) contrapeso de su originalidad, sino que, incluso, hasta pueden obstaculizarla. Por un lado, tales rodeos y mediaciones implican que en Astrada esas referencias ya adquieren otro sentido; por otro lado, no sólo no son fuente de legitimidad, sino notas accesorias, que, por más que el filósofo le dedique todo su esfuerzo y desarrollo en glosa, y por más que en algunos casos se extiendan a todo un artículo, conducen o están en función de problematizaciones propias. En esta suerte de *siempre algo más*, anida el comienzo de la interpretación de lo original. Y es justo en este terreno, en la confrontación con el canon establecido y donde se asientan y osifican las valoraciones y desvaloraciones que se transmiten como currículum oculto en la academia, donde se debe dar la batalla respecto de la difusión de Astrada más allá de los ámbitos especializados. Añadimos esta perspectiva sin menoscabo de la coincidencia fundamental con lo que afirman Billi y Prestía, a saber, que ese “borramiento” (Billi) y ese “olvido” (Prestía) de Astrada “habla mucho más de la filosofía que de Astrada” —dice Billi, citada por Prestía (p. 30), aludiendo, criticando fuertemente y desenmascarando el presupuesto según el cual la filiación política explícita sería equivalente a carecer de objetividad o neutralidad. Sí, es cierto, hay posiciones y compromisos que incomodan a la ortodoxia académica biempensante; pero hay algo más, algo de base, que aplica incluso para alguien que se codeaba con las

figuras de primer nivel de la época, y es el a priori trascendental de la impugnación de originalidad o filosofía propia/situada, por la excusa que fuere, y cuyo resorte último no es más que un intenso y absurdo eurocentrismo, el mismo que elude el debate sobre lo establecido y trafica valoraciones implícitas. Al fin y al cabo, supongamos que –en una súbita descolonización filosófica del siglo XX– Astrada se hubiese convertido en un filósofo mundialmente reconocido, estudiado y discutido en las principales universidades como, por ejemplo, el consagrado heredero de Scheler o Heidegger, etc., ¿qué se diría de él por estos pagos?

El estudio preliminar prosigue con la elucidación de los “nudos” en una serie de apartados que abarcan el periplo anunciado en el título (del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario). Como bien advierte Prestía (p. 32), entrar en cada uno de estos nudos conlleva cierto adentrarse en los textos, algo que haremos más abajo y por eso ahora nos limitamos a una reconstrucción muy esquemática. El periplo de Astrada se inicia en 1916 (I) “Contra el «cientificismo» argentino” encarnado en la figura de José Ingenieros y con una fuerte impronta antifilosófica. La crítica se erige desde “contornos neorrománticos” (p. 35), que empalman con la Revolución Rusa y la Reforma Universitaria, (II) “Hacia un «nuevo ensayo de vida»”, para dar con la renovación generacional de un clima de ideas que aglutina la figura de Ortega y Gasset, la apropiación creativa de los reformistas, el vitalismo, el romanticismo anticapitalista, lo nacional, la *Kulturkampf* (la batalla cultural, digamos), y, ya en los primeros años 20, el revolucionarismo eterno, la ética futurista, la síntesis entre ideal y vida, la cuestión de Occidente y el renacer del mito. La tercera estación comienza en 1921 y se centra en la estética: (III) “La nueva sensibilidad: «estética vital» y «plas-

ticidad mental»”: involucra entre otros los trabajos sobre D’Ors, Kant, Croce, Ortega, etc., y la revista *Clarín*, que Astrada dirigió hasta 1927, momento en que gana una beca para ir a estudiar a Alemania. (IV) “El viaje formativo” se extiende por cuatro años y en él entabla relación con Scheler, Heidegger y Husserl, y las disciplinas predominantes son la antropología filosófica del primero y la ontología existencial del segundo, mientras que al último le dedicará un extenso trabajo en 1951. Ya de regreso, Astrada se entrelaza con las minucias de un concurso y entre 1932 y 1935 se radica en Santa Fe y publica artículos sobre Dilthey, Spinoza y Goethe. En la década del 30, (V) “Los años decisivos” sintetizan los dos aspectos, el viaje formativo y el regreso al país, en textos en los que Astrada revisa críticamente el sentido de la Universidad, incursiona sobre Marx en cruce con Heidegger e interviene en el espacio público con ideas de Hans Freyer y en el espacio político con su firma en el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANO), donde convergen problemáticamente –“una cuestión siempre esquivada y compleja”, solapada desde por lo menos una década, dice Prestía: “la difícil articulación entre *socialismo* y *nacionalismo*” (p. 93). En este álgido punto, “La Nueva Alemania” –condimentada con Heidegger y Freyer, y sustentada desde los conceptos de pueblo, trabajo y Universidad– recibe todo el apoyo y difusión de Astrada. Sin embargo, “el pensamiento de Astrada no puede ser reducido, desde ningún punto de vista, a un mero determinismo biológico. Tampoco incurrirá en racismo alguno” (p. 102), argumenta Prestía desligando completamente la potencia de lo telúrico y lo vital en Astrada de su entusiasmo inicial hacia el nacionalsocialismo alemán, precisamente porque lo telúrico y vital se entrama con conceptos que tienen su propio peso específico y local, y que desembocan en la metafísica de la pampa.

En efecto, éste es el tema que emerge en los apartados siguientes: (VI) “El *numen* del paisaje y su promesa: el canto monódico de la Pampa y la llamada inconclusa de Rumipal” y (VII) “Poesía, filosofía, política. Hacia una fundación mitopoiética de la comunidad argentina”. Finalmente, (VIII) “Imperativo de unificación. Carlos Astrada, nacional-revolucionario” constituye la última parada de este periplo, con la reconstrucción del escenario de 1941, anclado ya en el posicionamiento local frente a la guerra. El estudio introductorio se cierra con una serie de aclaraciones, justificaciones metodológicas y agradecimientos, junto con un sentido homenaje al “verdadero maestro” Horacio González (p. 134).

La extensión y la heterogeneidad del volumen a reseñar nos plantea –tras claudicar de la exhaustividad– el desafío sobre cómo proceder a una ilación temática que dé cuenta de la riqueza y complejidad de la filosofía de Astrada en tan diferentes textos. Una posibilidad, la que de alguna manera sigue el estudio introductorio y el libro, consiste en ir por orden cronológico y tratar de agrupar los climas sucesivos que abrazarían la producción múltiple del filósofo. Otra posibilidad sería proceder por disciplinas, agolpando la metafísica, la antropología filosófica, la estética, la filosofía de la historia como las más importantes, pero también deberían estar la teoría del conocimiento, la literatura o la filosofía política. En ambas posibilidades, Astrada aparece como una figura indomable, reticente a la clasificación y rotulación, y entonces siquiera delimitando cuidadosamente los períodos o disciplinas se lograría contener el asunto. Por más breves que sean, los textos desbordan incluso la mirada más dócil. Por ende, en esta reseña decidimos surcar otra ilación, que probablemente sea discutible por aparentar extrínseca, pero que, además de condecirse

con los señalamientos de David, González y Prestía, habilita la exploración articulada (y no segmentada) de una serie de vetas que en parte se diferencian y en parte se superponen, y que, en la medida en que tienen al propio Astrada como eje vertebrador, conducen a profundizar en su filosofía.

2. El Astrada rumiante

La primera imagen que aparece es la del estudioso que se embebe en las fuentes filosóficas originales, en un arco que va desde las lecturas medianamente habituales de la época, hasta la actualización y puesta a punto de las novedades más recientes junto con sus ramificaciones genealógicas. En este abanico, hay una evidente preponderancia de la filosofía alemana, y un gesto de legitimación y profesionalización que demarca un antes y un después acerca de cómo se hace y cómo se debe hacer filosofía en la época. Astrada no sólo encuentra en las fuentes un aprehender directo y seguro, sino también una fuerza de inspiración para el sentido de conjunto. Y lo cristaliza en una prosa tal que, sin perder sencillez, tematiza cuestiones abstractas y especulativas; una prosa que, así como recorta y muestra lo más pequeño, no pierde jamás de vista lo grande; una prosa que cuida el estilo, pero también se reescribe, y que logra sintetizar magistralmente en lenguaje llano cuestiones muy profundas. En su carácter rumiante, Astrada absorbe, se sumerge y parece mimetizarse con las filosofías que consagra, pero a la vez salta y va más allá. Quizás en esta imagen inicial prevalezca lo primero sobre lo segundo, y sin embargo son inescindibles.

Trazado el panorama general, cabe distinguir entre dos grandes grupos de escritos rumiantes: los que se abocan a un autor o

temática específica, y los que conjugan y componen varias expresiones. Dado que el segundo grupo se solapa inmediatamente con el Astrada creativo, en este apartado reseñamos sólo el primero. El repertorio incluye pocas referencias a los clásicos –solamente “Ruptura con el platonismo” (1943)– y algunas a los modernos: “La dualidad del concepto de verdad en Descartes” (1937), “Spinoza y la metafísica” (1933), “Goethe y el panteísmo spinoziano” (1933), “El juicio estético” (1924), “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial” (1931), “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” (1932). Y se destacan las referencias a la filosofía contemporánea, donde además de Dilthey –“El aporte gnoseológico de Dilthey. El problema de la realidad del mundo externo” (1932) y “La renovación de la psicología. Unidad de cuerpo y alma” (1938)–, se destacan dos figuras centrales: de un lado, “Max Scheler” (1928), “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica” (1923), “La nueva temática: el *a priori* emocional scheleriano” (1930), “La nueva temática: «Vida» y «Espíritu» en la metafísica scheleriana”, “Concepción del mundo y convicción” (1934), “La filosofía emocional scheleriana” (1934), “El problema de la *Weltanschauung*” (1934), “Banca rota de la filosofía de los valores” (1939), “La antropología filosófica y su problema” (1939), “Los modelos personales valiosos” (1943); del otro lado, “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” (1930), “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” (1930), “La nueva Alemania” (1934), “La nueva Alemania. Heidegger conductor espiritual” (1934), “La nueva Alemania. La universidad alemana y formación política” (1934), “De Kierkegaard a Heidegger” (1936). Y para la confrontación entre ambos: “La problemática de la filosofía actual” (1929).

El Astrada rumiante reconstruye con precisión y autoridad las fuentes de las que se nutre. En este sentido, resulta paradigmático “El juicio estético” (1924), donde presenta la historia de la estética desde Platón y Plotino, hasta Leibniz, Baumgarten, Herder y Winckelmann, para luego ahondar en una visión de conjunto sobre la *Crítica del juicio* de Kant, “el verdadero fundador de la Estética” (p. 260), siguiendo lineamientos de Hermann Cohen. Ciertamente, a primera vista se trataría de una reconstrucción signada por la fidelidad al texto kantiano, esto es, de una recepción; sin embargo, hacia el final Astrada desliza una aseveración que, entre oscura y más allá de Kant, suscita la polémica: “la Estética crítica, por haber formulado la ley de la creación artística, afirmando así la independencia y la dignidad del arte, tiene un valor permanente” (p. 269). En contexto, esta tesis astradiana tiende a enlazar el logro de Kant con el romanticismo ulterior y con tendencias contemporáneas. La polémica se suscita más allá del texto de Astrada, esto es, con la lectura correctiva de Jorge Dotti en contraposición con la interpretación más cabal y en perspectiva de Guillermo David (en *Carlos Astrada, op. cit.*, pp. 29-31). Sucede, entonces, que las teorías de la recepción –jugando ahora entre el empirismo clásico, capítulo de la estética explícitamente omitido en la génesis astradiana, y el empirismo implícitamente traficado desde cierta hermenéutica de historia de las ideas– acotan y jerarquizan las referencias, es decir, presuponen como evidente el valor canónico (y la transparencia expresiva) al que el intérprete profesional se debería mantener fiel. Pero Astrada, originariamente indómito, rompe ese molde y hace prevalecer lo que el receptivismo busca asfixiar, la creación interpretativa.

Como dice en “Hegel y el presente” (1931): “nuestro objetivo no es exponer al Hegel

histórico, aprisionado ya en la concatenación estática de doctrinas dosificadas, con criterio de continuidad, en los manuales de historia de la filosofía. Al eludir este Hegel para enfrentarnos con el otro, el verdadero y viviente, entendemos interpretar con fidelidad el espíritu de su filosofía” (p. 423). La verdad es algo vivo, que se actualiza una y otra vez, y por eso Astrada parte de la filosofía de Hegel como una filosofía de su tiempo, y atraviesa el itinerario especulativo del idealismo absoluto: problema del comienzo, salto a la infinitud, el ser, el Yo y la contraposición con los idealismos de Fichte y Schelling, la identidad absoluta, la *Aufhebung*, lo Absoluto, el saber, lo real y lo racional, etc., reuniendo la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. No obstante, no se conforma con exponer el sistema, sino que procede a ir más allá, contraponiendo (heideggerianamente) la finitud a la absolutización, para historizar el asunto: “En Hegel, el esfuerzo metafísico se había excedido, agotándose. Viene después el derrumbe de la metafísica y tras éste el neo-kantismo” (p. 435). ¿Es esto fiel a Hegel? ¿Acaso importa? Lo mismo vale para los textos sobre Descartes, Spinoza, Goethe o Kierkegaard: ¿lo importante radica en constatar la fidelidad? ¿Fidelidad a qué?

Ahora bien, el caso Hegel permite observar la tensión entre metafísica e historia, entre verdad y devenir, o entre la referencialidad interna al sistema y la externa; por consiguiente, a partir de aquí cabe preguntarse si Astrada asume esa impronta creativa, la de reconstruir una filosofía, pero a la vez rebasarla y colocarla en una perspectiva histórica, en la exposición de sus dos figuras más admiradas, Scheler y Heidegger.

En los textos sobre Scheler, Astrada oscila entre lecturas fuertemente reivindicatorias y ademanes críticos. Por un lado, en el emocionante homenaje afirma: “Muere cuando

su actividad filosófica alcanzaba posición central y tenía entre manos una enorme y fundamental labor. Sistemmatizaba y organizaba [...] el más alto testimonio especulativo de nuestros días. Fue, pues, el filósofo que más ahondó en la compleja e inestable urdimbre espiritual de nuestra época” (p. 363). El elogio concierne no sólo al impacto personal y al homenaje por su repentino fallecimiento, sino también a la “enorme y fundamental labor”, esto es, a la sistematización de la antropología filosófica. En efecto, Astrada asume este desafío y expone la centralidad de la antropología filosófica scheleriana, con sus principales rasgos, hasta dar con la oposición entre espíritu y vida, donde el hombre occidental “deviene «rey de la creación»” a costa de desglosarse y aislarse “del sistema total de la vida y del medio cósmico” (p. 382). Además de subrayar en Scheler la recuperación de “lo emocional, que cobrando valor cognoscitivo deviene auténtica vía de acceso al cosmos” (p. 407), enaltece el mérito de haber llevado la filosofía vitalista más allá del “biologismo metafísico” al estilo Bergson o Simmel, pues “el espíritu se manifiesta como un nuevo principio que, como tal, está fuera de lo que en el más amplio sentido podemos llamar vida” (p. 412). Astrada suscribe la concepción metafísica de Scheler y, tras reconstruir las críticas de Cassirer, argumenta que éste ve dualismo donde no lo hay, pues presupone un monismo del que sería aún más difícil explicar la diferenciación entre espíritu y vida. El dilema de la antro-filosofía de Scheler radica, según Astrada, en el alcance del principio espiritual, esto es, si se manifiesta no sólo en el hombre, sino también en el animal, la planta, la piedra; no obstante, prosigue, en Scheler “creemos percibir la insinuación de una tercera posibilidad”, en la que la “piedra, la planta, el animal, serían ni más ni menos que tentativas frustradas del atributo espiritual o divinidad del funda-

mento cósmico en su tendencia a realizarse en el mundo" (p. 420). Pero la apelación a la gradación tiene sus problemas: el espíritu, en cuanto acto puro, no admite grados; no se explica el abismo entre las regiones ónticas, ni cómo convergen en el hombre, y, si lo hicieran, serían del lado de lo meramente vital-natural; tampoco se entiende cuál sería el signo distintivo del hombre. Y remata Astrada: "¿No delira, acaso, el hombre al querer convertirse siempre de nuevo en el hombre centrado en el espíritu divino, al anhelar contemplarse en plenitud y perfección [...] hacia los últimos lindes del devenir universal, al fin de los tiempos?" (p. 421).

Ahora bien, la crítica no resulta del todo lapidaria. Quizás volviendo al epígrafe de Hölderlin que encabeza el homenaje de Astrada a Scheler, "*Quien piensa lo más profundo, ama lo más vital*" (p. 362), es que se vislumbra por qué en estos asuntos no parece haber una palabra definitiva. En este sentido, Astrada continúa ponderando positivamente la figura de Scheler al sostener, por ejemplo, que fue el primero que salvó la *Weltanschauung* del "criterio democrático-parlamentario" (p. 530) del relativismo, para reorientarla hacia la toma de posición y hacia la convicción. "La convicción tiene el carácter de un impulso ontológico de la existencia humana; es una fuerza, un ímpetu que actúa consciente o inconscientemente en el ente humano" (p. 566). Aunque de inmediato atribuye este desplazamiento ontológico a Heidegger, Astrada entrevera en la antropo-filosofía de Scheler, y en el hombre como "lugar de encuentro de vida y espíritu", la gesta de un "nuevo humanismo", que a diferencia del subjetivo que se remonta al Renacimiento y atraviesa la modernidad, "está en función de la objetividad del valor" (p. 542). Justo aquí Astrada evoca a Fichte y su entrañable

organicidad entre filosofía y vida, por lo cual la toma de posición no resulta un dato menor.

Hacia fines de la década del 30 la ponderación de Astrada decanta hacia un ajuste de cuentas: "cuando la mente poderosa de Max Scheler se apodera del valor, lo limpia de todo contenido contingente [...] y, afirmando su objetividad y absolutividad, lo eleva a la más escarpada altitud", es decir, lo convierte en Idea platónica, de modo que el humano "no «inventa» valores, sino que éstos imperan desde siempre en un trasmundo objetivo" (p. 596). Y remata: "El hombre, supeditado así al valor, no es casi nada, y las esencias axiológicas lo son todo. Nuestra vida no es más que una sombra" (p. 597). He aquí la "bancarrotada" de la filosofía de los valores, una "escenificación" que "se tambalea y cae" ante el ser humano "solo, con su angustia y su finitud" (p. 600). La liquidación astradiana de Scheler opera sobre la base de re-centrar la antropo-filosofía existencial, recuperando la existencia y la vida. Pese a que Astrada considera que la interrogación radical va más allá de la antropología filosófica (p. 603 n), concluye reconfigurando el macrocosmos scheleriano: "Sólo en el yo humano ímpetu y espíritu, los dos atributos del *ens a se*, se relacionan recíprocamente de modo viviente. El yo humano espiritual, el corazón del hombre, es el único y decisivo lugar en que se cumple el proceso de auto-realización, de autodivinización, proceso que sólo insertándose en el devenir histórico del mundo puede marchar hacia su plenitud" (p. 610). La reversión de lo absoluto a lo histórico y humano configuraría el correctivo astradiano sobre Scheler, el rumiar llevado hasta las últimas consecuencias.

Así como la crítica no resulta lapidaria, tampoco se hace esperar. Ya en el primer trabajo monográfico de Astrada sobre Scheler contrapone a éste la visión de Heidegger,

que "parte del supuesto de una unidad de estructura del ser humano" insita en el "ser en el mundo"; sin embargo, la retrotrae a la cuestión antropológica, al objetar –junto con su primer maestro– "¿por qué se llama a esta existencia precisamente *hombre*?" (p. 371), ¿por qué se da individualmente?, y ¿cómo se concilia esto con el cuidado o temor? De todos modos, en los trabajos de la década del 30 la figura de Heidegger, el segundo maestro, va ganando cada vez más lugar: "estamos en presencia [...] del genio que con ímpetu de ley dibuja la curva ascendente de su trayectoria" (p. 403). El asunto reside, entonces, en que ahora la metafísica es la que interroga y pertenece a la esencia del ser humano. "He aquí la verdad de la nueva y grande palabra que nos trae Heidegger: *Metafísica de la finitud*" (p. 406). El "conductor espiritual" de la "nueva Alemania" –dice Astrada, entusiasmado– explica que lo más importante de la conducción consiste en tomar "la fuerza para marchar solo", y por si esa sola expresión no fuera prueba fehaciente de la indigencia del concepto de conducción (en un filósofo muy escasamente dotado para lo político y para la política), Astrada emparcha ese deficitario individualismo del coraje y la decisión, con un breve pasaje de *Ser y tiempo* donde la existencia se envuelve en la co-existencia y en "el acontecer de la comunidad, del pueblo" (p. 515). No es casual que luego se desplace hacia el organicismo, comulgando con un clima de época, y aunque no se trate de un pensamiento duradero sino de destellos ocasionales, llama la atención que Astrada lo conciba con tanto énfasis vertical y jerárquico. Cabe preguntarse aquí, de nuevo: ¿se corresponde esta "filosofía existencial" (p. 548) con Heidegger? Y a la vez: ¿acaso importa?

Como señalamos, el choque de referentes se da en "La problemática de la filosofía actual" (1929), donde metafísica y antropolo-

gía filosófica se enfrentan desde la primera línea. Por un lado, Astrada reconstruye los puntos fundamentales de la interpretación heideggeriana de Kant en contraposición con la Escuela de Marburgo, junto con el –así llamado, pese a que poco tenga de– "debate" de Davos, respecto del cual sentencia: "Cassirer no comprendió a Heidegger" (p. 391), porque no captó que en la raíz de las formas simbólicas, en los productos de la cultura en los que el hombre se manifiesta, está la esencia de este ser peculiar, el *transcender*. Y tal trascender propio de la existencia no significa un punto de llegada, sino un punto de partida, que se completa con el horizonte de la temporalidad. Con ello, "la postura filosófica de Heidegger" va más allá de la oposición entre dogmatismo y criticismo y surge "del núcleo problemático de nuestra concreta existencia histórica. Tal investigación está motivada y orientada en la existencia humana" (p. 394). Pero no para quedarse ahí, sino para plantear el problema ontológico del ser, para abrir y mostrar la estructura "de esta existencia, la vida misma en su peculiar dinamicidad" (p. 395). Por otro lado, la temprana reivindicación de Heidegger viene de la mano de un profundo entrelazamiento disciplinar: "La interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La Metafísica, por tanto, ha de ser referida a la antropología filosófica" (p. 388). Si a esto se le suma la ulterior crítica de Astrada a la independización y autonomización de los valores en la filosofía scheleriana, entonces se podría deducir hasta dónde acompañará a Heidegger en su aventura ontológico-metafísica.

3. El Astrada polémico

En las cartas a su madre, Astrada lanzaba provocativamente con ácido humor que educaría a su reciente hijo Rainer, no en los

entreveros de la especulación, sino en la práctica del boxeo. De alguna manera, su estilo directo y absolutamente sin preámbulos, se condice con los martillazos del *pólemos*, sobre los cuales también en cartas el padre le advirtiera acerca del cuidado de los modales. Es que el filósofo entra en escena a los golpes, combatiendo los residuos del positivismo local en “Unamuno y el cientificismo argentino” (1916), y prosigue en múltiples flancos, a veces oscilando entre la posición a favor o en contra, como por ejemplo respecto de la Reforma universitaria en “*La Gaceta Universitaria* y los trogloditas” (1919), en contraste con la crítica en “Fundación, no Reforma” (1932); a veces manifestándose siempre en contra –del positivismo y del catolicismo–; a veces, como es el caso de su Córdoba natal, alguna vez a favor y casi siempre en contra, como en “Nuestro *Kulturkampf*” (1922), “Una ortodoxia sin fe” (1926) y “La arcadía prehistórica” (1927); una crítica que se completa con las ácidas y demoledoras cartas públicas al jurado del concurso para la cátedra de Lógica y Moral de la Universidad Nacional de Córdoba: “Epístola estética y docente a un profesor *in partibus*” (1932) y “Epístola hidrófoba a mi can” (1932). En estos textos, especialmente en los últimos, el *pólemos* se fusiona con el encono, la erudición, la ironía y la sátira.

Ya en el comienzo de su primer texto Astrada descarga sus dardos contra quien por entonces fuera el ídolo de la juventud: “aquel hombre tan famoso que escribía su autobiografía al mismo tiempo que nos hablaba de la mediocridad” (p. 137), y agrega en “El filósofo y el maestro” (1926) tras despachar a Lugones como “modelo de audacia insolvente”: “Ingenieros encarnó una ideología”, la del “positivismo primerizo”, “obstinado y en retardo”, que “hizo *tabú* de la metafísica” (p. 356). En el ímpetu por liqui-

dar a los dos principales referentes locales, califica la actividad cultural del país como “terreno baldío”, en un gesto jacobino-fundacional que oficia de legitimación de lo nuevo y, simultáneamente, se suspende en el aire al cortar las genealogías y referencias telúricas, o al menos exige redefinir el significado preciso de la actividad cultural. De todos modos, el positivismo constituye para Astrada –al igual que la religión– un pasado al que resulta imposible volver. Pero tampoco es cuestión de dejarse seducir y llevar por las filosofías de moda. Por eso, más interesante aún que la confrontación directa y sostenida, se revela la oscilación entre reivindicación y crítica. Tales son los casos de Unamuno, D’Ors y Ortega y Gasset, entre otros. Así como defendió a Unamuno frente al cientificismo local en retardo, y así como escribió “Unamuno, maestro y amigo” (1924), también lo critica resueltamente en “Por el camino infinito” (1919); así como discierne la propuesta de D’Ors en “En torno a *La Filosofía del Hombre Trabaja* y que *Juega*” (1921), también lo valora y defiende en “Los filisteos de la cultura. Filosofía, agrimensura y criollismo” (1921). Asimismo, en “La estética de Croce” (1925) expone un balance crítico que se complementa con el explosivo “Epílogo a un «crociano»” (1929). No tan balanceado, sino más bien como rotundo rechazo, es “El caso de Santayana o una filosofía a ras de tierra” (1943), no por la tierra, sino por el ras superficial e insignificante.

Más complejo resulta el caso Ortega y Gasset, en principio un referente de la nueva generación en la contienda con el positivismo, luego devenido en pretendida cabeza ególatra de la filosofía hispanoamericana. En “El sentido estético de la vida” (1922), que ciertamente se podría leer en clave de reivindicación, pero también de reconfiguración del clásico texto de Unamuno, Astrada

valora positivamente la visita de Ortega y Gasset, y analiza algunas “resonancias” (p. 213) de su conferencia en torno de dos maneras de comprender el pasado, el progresismo o futurismo y el punto de vista reaccionario. Las dos maneras coinciden en la incapacidad de captar la vida, que no se deja apresar y que, no obstante, tiene algo de creatividad y algo de conservación. En “El nuevo esteticismo” (1924) retoma estas consideraciones. En cambio, en “El alma desilusionada” (1923) ya marca un distanciamiento con el español: “Las esperanzas utopistas han muerto. El proceso del espíritu revolucionario ha cerrado su ciclo [...]. Tal es el sombrío cuadro que nos traza uno de los pensadores-guías de nuestro tiempo” (p. 244), y coloca a Ortega y Gasset en la línea del decadentismo spengleriano, del que acepta el diagnóstico de crisis a la vez que rechaza el cierre de ciclo.

Ahora bien, en “Contribución argentina y española sobre Guillermo Dilthey. El caso del filósofo español José Ortega y Gasset” (1934) Astrada deviene implacable. Ante todo, parte de la queja del español acerca de su propio “retraso” en el conocimiento de Dilthey, lo que no constituye un “pecado filosófico” –ironiza– sobre todo cuando se trata de “un hombre, como el señor Ortega, tan preocupado y ocupado por ser original” (p. 532). ¿Será culpa de Dilthey el hecho de que Ortega no lo haya conocido? ¿Será culpa de que no haya sido traducida ni una línea, o de que sólo unas pocas personas lo conozcan? –prosigue con desparpajo, poniendo de manifiesto la egolatría de quien pretende convertirse en cabeza de referencia de la intelectualidad hispanoamericana–. Posteriormente Ortega admite que se enteró de un curso de Francisco Romero sobre el filósofo alemán, y dice: “Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica –el autor nació en España– al estudio de Dilthey” (p.

533). Astrada explota de risa y de bronca, no sólo porque él ya había publicado varios trabajos sobre Dilthey, sino también porque el eurocentrismo resulta indigerible: “se consuela haciendo constar que el señor Romero es español. Para Ortega tenía suma importancia dar a entender que, en lo que a labor intelectual respecta, España es la metrópoli y la Argentina y los demás países latinoamericanos sus colonias” (p. 533). Pero no es éste el único intrínquis: además, el osado Ortega busca excusarse diciendo que Scheler tampoco conoció a Dilthey, por lo que Astrada se encarga de recordarle en cuáles obras Scheler se ocupa de Dilthey. Por si esto fuera poco, Astrada primero sugiere y luego demuestra que Ortega, el ególatra e ignorante que pregona la originalidad, repite ideas ya dichas en otros idiomas como si fueran de su propia creación; y rechaza de plano la pretensión de tutelaje intelectual de la *Revista de Occidente* subrayando la importancia de aprehender las fuentes originales.

En “El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset” (1939) Astrada indirectamente acusa recibo: “parece que está disgustado con sus modestos colegas argentinos, que se habrían mostrado remisos a reconocer y aceptar su infalibilidad filosófica; en proclamar arrodillados [...] que recién con él se hace algo que valga la pena en filosofía” (p. 611). Parece que está disgustado –continúa– con que se lo haya discutido en su última visita, y por eso dijo que “tales discusiones son propias [...] de «países no creadores» (quiso decir «inferiores»”, y en efecto, “somos un país de asimilación” –concede– donde cualquiera viene “a hacer su agosto”, como el señor Ortega, “con un bazar de «novedades» que quieren hacer pasar como de propia fabricación. De creerle, se dedica a crear *ex nihilo* nada menos que la filosofía [entera]. Con

él, algún día, con los textos en la mano, tendremos que arreglar cuentas, exhibiéndolo como lo que es: un repetidor de los verdaderos filósofos creadores” (p. 612).

Pese a que iría de la aceptación al rechazo, el caso Ortega y Gasset tiene muchos condimentos y vaivenes. Incluso en el último texto, Astrada no deja de reconocerle cierta originalidad o peso propio, que entre ironías termina soslayado, al mismo tiempo que impugna su pretensión de tutelaje espiritual. Esto no le impide valorar negativamente la cultura local, ni la española en el concierto mundial, ni excluir del debate cuáles son los “verdaderos filósofos creadores” y por qué (un asunto que, curiosamente, debería ser habitual en Filosofía, y sin embargo, se da como evidente de suyo, en la época de Astrada y en la actualidad). Quizás el problema con Ortega no radique tanto en el tándem originalidad/repetición, como sí en su arrogancia y eurocentrismo, o en el deseo de un reconocimiento exorbitante.

En suma, en el afán polémico la versatilidad astradiana permite conjugar y reunir diversas posiciones. Vista en perspectiva, esta segunda imagen polémica poco y nada armoniza con la primera, el rasgo rumiante-receptor. Pero esto es así únicamente en la medida en que se soslayan los matices: ni el rumiar es un mero reproducir, sino que incluye proceso, transformación y creatividad, ni la polémica significa contraponerse en todo, sino que involucra aceptación y crítica. Las dos imágenes se estrechan en cuanto asumimos que Astrada toma, rechaza y reformula –es decir, crea–, para de este modo sustentar un posicionamiento propio.

4. El Astrada creador

La creatividad del filósofo no proviene ex *nihilo*, sino de sus pasos rumiante y polémico,

en una síntesis que involucra profundización. El rumiante no sólo se nutre de las principales corrientes de ideas de la época, también las compone y lleva más allá, y esto lo señalamos arriba como un segundo grupo de escritos. El tono crítico del tópico acerca de la decadencia de Occidente ya se vislumbra en los títulos: “La *Real-politik*. De Maquiavelo a Spengler” (1924), “Tagore y la civilización occidental” (1924), “La deshumanización de Occidente” (1925), “El teorema de Paul Valéry” (1926). En estos textos Astrada reúne diversas fuentes filosóficas y literarias para dar cuenta del declive de Occidente y su eventual reversión, que coloca en letra del poeta francés: “Es que «la desigualdad tan largo tiempo observada en beneficio de Europa debía ‘por sus propios efectos’ cambiarse progresivamente en desigualdad en sentido contrario»” (p. 326). Casi al modo de una premonición del prólogo de Sartre al extraordinario libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*, Valéry ofrece una autocrítica eurocéntrica aún no del todo aprovechada por Astrada, pero que por cierto habilita al menos a la desentronización y sus esquivas.

Quizás también en este sentido se explicaría el afán astradiano por Scheler y Heidegger –vía Nietzsche–, un afán a veces “con ellos y a veces “a pesar de” ellos. En “Sonambulismo vital” (1925), un elogio de los gitanos, afirma: “Sin dioses, sin dogmas, sin ídolos, ingenuamente incrédulos y privados asimismo de toda inquietud vital que los haga mirar más allá de su despreocupado vivir, dijérase que los gitanos están penetrados de lo que Nietzsche llama *el sentido de la tierra*, pero sin la complicación dinámica de *la voluntad de poderío*” (p. 310). En “Ruptura con el platonismo” (1943) y “Nietzsche, filósofo de la vida” (1943), el sentido de la tierra corresponde al ser humano como “partícula cósmica expansiva” o “germen”

(p. 667), y es “la histórica existencia humana, enraizada en este mundo y proyectada, en su desarrollo, hacia las posibilidades de este mundo” (p. 660). El sentido de la tierra abraza el abajismo vitalista de Scheler en conjunción con el anclaje humano o interpretación existencial de Heidegger (con ellos, o a pesar de ellos), donde la existencia se retrotrae al aquí y ahora concretos, mientras que en Scheler “toda forma más alta del ser [...] no puede realizarse mediante propia energía, sino sirviéndose de las fuerzas de las formas más bajas” (p. 370). Pero lo más importante: el sentido terrenal no sólo denota la abstracción en la que viene declinando Occidente (enredada en su voluntad de poder), sino también y fundamentalmente la necesidad de recuperar los pies sucios, el olor a colla, la pertenencia vernácula, la metafísica de la pampa.

Bajo el tópico de la decadencia de Occidente se desprende una reconfiguración de la historia de la filosofía. En “Progreso y desvalorización en filosofía y literatura” (1931), Astrada cuestiona directamente la transpolación de la categoría de progreso, pese a que él también en ciertas ocasiones apela a la superación de una u otra corriente. En este sentido, considera que la historia de la filosofía no ha de ser “un catálogo de doctrinas muertas y embalsamadas por orden cronológico”, sino que debe despertar, repetir y vitalizar “a los grandes filósofos que constelaron cada uno su cosmos peculiar y único” (p. 438). Para hacer hablar a los filósofos desde su propia gramática, para adentrarse en sus obras y captar su ritmo vital prolijamente arquitecturado, se requiere la bergsoniana intuición generadora, y de esta manera reconstruir esos mundos en una secuencia signada, no por el progreso, sino por el enriquecimiento especulativo, el aporte de aquellos genios que echan más luz al devenir de las manifestaciones espiri-

tuales. Luego, de ahí se sigue la consiguiente prosecución de un canon en la historia de la filosofía. Sin embargo, Astrada no problematiza ese linaje, esa evidencia por la cual fácilmente se distingue un genio filosófico. No lo problematiza, pero lo presupone, porque explicita preferencias y desdenes, y porque entabla la genealogía histórica con la última consagración, sea –en este período– Scheler o Heidegger.

En “Etapas del problema ontológico” (1938) ofrece un panorama completo y articulado del tema. Con resonancias fenomenológico-heideggerianas, define a la filosofía como reiterada interrogación por el ser, “el más filosófico de todos los conceptos” (p. 586), que formalmente abarca lo universal y en su contenido la diversidad infinita y heterogénea. Luego traza el periplo de la antigüedad: Parménides, Pitágoras, Heráclito, Platón, Aristóteles y Plotino; la Edad Media, que pasa del ser estático al Dios viviente y activo; y la modernidad, con el Renacimiento, Descartes y Leibniz. Spinoza sería, como Heráclito en la época antigua, una excepción. La coronación de la modernidad se da, para este Astrada, con la filosofía del devenir de Hegel, un recogimiento del hombre en lo absoluto que finalmente se endereza con Heidegger. Se trata, sin duda, de un programa un tanto clásico y una confesión de preferencias, omisiones y jerarquías, incluso traficando alguna interpretación propia. Pues así expone el encauzamiento del último genio filosófico: “Aquí surge Heidegger y nos dice, primero, que el ser del hombre [...] no puede permutarse por un momento abstracto de la dialéctica, y, segundo, que en lo absoluto no cabe buscar el ser porque todo ser sólo es, y sólo se vislumbra, en el ámbito de nuestra existencia finita” (p. 592). La embriaguez por lo absoluto, una tentación recurrente en la metafísica, sólo alcanzaría su antídoto con Heidegger, el que produce

de verdad la "buscada ruptura con el platonismo" (p. 660). La filosofía existencial se retrotrae a la finitud, a este mundo, y coloca en el centro de gravitación al hombre: "Heidegger despoja a la existencia humana de la usual sustancia o significado religioso que se le había atribuido. La describe y valora en su comportamiento telúrico" (p. 661). ¿Es esto Heidegger? ¿Lo suscribiría? ¿Lo mantendría en su segunda etapa? Y aún si se respondiera afirmativamente, ¿acaso importa? ¿Acaso no es esto más genuinamente astradiano que heideggeriano? Apresado por el *ethos* aglutinador y el afán mestizante, Astrada va a tratar de conciliar su propio engendro, la filosofía existencial, como si fuera compatible con Heidegger, minimizando que la misma objeción que formulara contra Scheler, contra Hegel o contra Platón, conllevaría una ruptura imposible de zurcir.

De todos modos, el Astrada creativo no sólo emerge con su madurez –saldando cuentas con los principales referentes y genealogías–, también está presente muy temprano, ya en sus primeros escritos, que podrían parecer experimentales o anarquizantes. A nuestro entender, en los primeros textos se observa una suerte de neoidealismo vitalista (y no tanto un ideario anarquista); más concretamente, en el discurso del primer aniversario de la Reforma, "En esta hora que vivimos" (1919), en "El revolucionario eterno" (1920), "El Espíritu y la Historia" (1920), "El Renacimiento del mito" (1921), "Principios categóricos" (1921), "La razón pura y el ideal revolucionario" (1921), "La Democracia y la Iglesia" (1922), "Conceptos: Ideal y Vida" (1923); y en relación con la educación universitaria, el mencionado "Fundación, no reforma" (1932) y "La formación política" (1934). Esta faceta inicial de Astrada decanta hacia dos perspectivas que serán recurrentes en su periplo: por un

lado, la cuestión existencial, que aparte de los libros publicados, predomina en "Obermann" (1918), "La aventura finita" (1925), "Filosofía y existencia humana" (1936) y "El telos existencial de la filosofía" (1937). Por otro lado, la metafísica de la pampa, la "Weltanschauung argentina" (p. 400), que tratamos abajo.

La efervescencia del texto de 1919 radica en que ya no es la hora de la espada, sino la hora del ideal. La "revolución universitaria", que tuvo en la "juventud de Córdoba" un "noble anhelo de emancipación espiritual", no reniega del pasado, sino que lo articula con un porvenir que es "nuestro" y proyecta una tarea infinita, una obra que está vinculada con el pueblo, el suelo y la patria (p. 165). Dice Astrada: "No seré yo quien niegue al recuerdo toda su belleza melancólica; pero cuando se es joven, cuando uno empieza a afirmarse en la vida tiene que aumentar su hogar interior con la santa combustión de la esperanza" (p. 166). De ahí el patriotismo, el intento por superar el estado de cosas con valores que atañen tanto al individuo como a la comunidad. De ahí el simbolismo de las cunas, donde asoma la vida misma con su misterioso impulso creador. De ahí la misión de generar un patrimonio espiritual para la posteridad, siguiendo la ruta del ideal. Es la hora del quiebre, del fin de lo viejo y del brotar de lo nuevo, donde entretanto flotan algunas palabras, entre las cuales Astrada recupera y lleva bien alto la "justicia". Pero no se trata de un idealismo ingenuo (si algo así fuera pensable): "no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando como una inútil ensoñación, [...] sino] que tales aspiraciones y valores son la levadura misma de la historia" (p. 167). Con una ristra de referencias (Unamuno, Jaurès, Ruggiero, Nietzsche, Pablo, Guyau, Goethe, Kant, Fichte, Gorki, Dostoyevski, D'Ors, etc.),

Astrada apuesta por un nuevo humanismo anclado en la multiplicidad de patrias y por un trabajo orientado en el ideal, alimentando "nuestra íntima rebeldía con nuevas y más altas esperanzas", porque siempre es posible pensar un mundo mejor y esforzarse por realizarlo: "Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo" (p. 168). Las ideas mueven, el espíritu vivifica, y más se potencia en cuanto asume la impronta vitalista y transformadora de la realidad, bregando por la restitución de lo que el capitalismo ha postergado, el ser humano, frente a la preponderancia de las cosas y de lo económico.

Tal idealismo vitalista de Astrada se entrama con la cuestión existencial que atraviesa de modo recurrente estas primeras décadas de su producción, y con lo que denominamos metafísica de la pampa, en estrecho vínculo con el apuntalado sentido de la tierra nietzscheano y el vitalismo scheleriano. La gravitación del suelo aparece también en "Arte mexicano" (1925), donde reivindica a José Vasconcelos y la capacidad vidente del arte que "enraiza en las energías latentes de la raza, se nutre de la rica savia que circula en el alma popular" (p. 315). En "Plasticidad mental" (1926), donde critica el esnobismo –que adhiere superficialmente a las nuevas corrientes de moda– en simultáneo con el misoneísmo –que rechaza cualquier nueva corriente desde una posición cerrada, creyéndose "dueño de una verdad más o menos definitiva" (p. 329), Astrada pregona una plasticidad dinámica capaz de criticar, discernir e identificar las huellas de los "nuevos contenidos", "las perspectivas eternamente cambiantes del pensamiento" (p. 332). Con esto, no sólo sienta posición respecto de cómo hacer filosofía desde Argentina y Latinoamérica, sino también la necesidad de problematizar acerca de ese quehacer, es decir, acerca de cómo

rumiar. Además, el suelo emerge en "Andrés Terzaga" (1932), un homenaje al escritor de Río Cuarto, al que caracteriza muy elogiosa, sentida y existencialmente, como "un trozo de luz palpitante en medio de la soledad pampeana" (p. 458), justo esa esfinge im-pasible (p. 185) que, en el caso argentino, preside el llano (p. 581).

Pero antes de explorar la inmensa extensión, hay una parada obligada y cargada de significatividad: "Meditación de Rumipal" (1935). Olvido, paisaje, éxtasis, nostalgia, creación, técnica, devenir, historia y numen, convergen en la escenificación socrático-demoníaca en el lago de Rumipal, el "Señor de los Cerros", una logradísima pieza literaria astradiana que propone un volverse Uno con el paisaje donde "abandonamos nuestro existir para sólo estar" (p. 544). Esta configuración guarda mucha familiaridad con los ulteriores planteos de Kusch. En este caso, el "quietismo cósmico" –prosigue Astrada– se ve interrumpido con "la reminiscencia de otro mundo", que se infiltra "como un virus": "¡Europa, con la turbulencia de sus esfuerzos heroicos, creadores y trágicos!" (p. 546). ¿Qué hacer con esta *isola bella* patagónica? La lección del paisaje consiste en que allí, en la tensión entre la inmutabilidad eleática y el fluir heraclíteo, anida el latido de futuro, "un hilo de oro" en aras de una "patria redimida y engrandecida" y, más concretamente, una manada de niños "alegres y comunicativos" que con sus delantales blancos salen de la escuela (p. 547).

En "Para una metafísica de la pampa" (1938) Astrada retoma esta "Meditación", con un tono menos poético y más conceptual: el drama de una inmensidad yerta y desolada nos persigue como un maleficio, una incisión que provoca angustia y desazón. "Entendamos que la pampa no es exclusivamente el medio físico, sino incluso ya una

definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino" (p. 582), disperso y nadificado por este medio espiritual. La excentricidad que caracteriza a la estructura existencial se duplica en el caso del humano de la pampa: "Todo su ser es una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía" (p. 584). Esa misma pampa que se devora a sus mejores engendros como Terzaga, ahora –para usar una palabra muy astradiana– troquela la estructura anímica y ontológica del ser argentino.

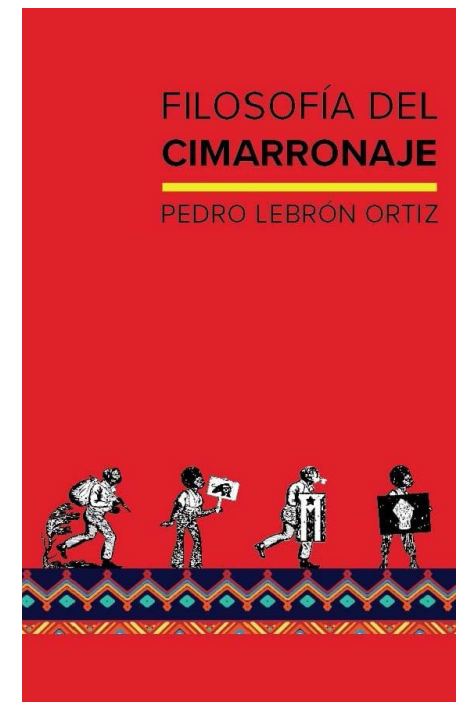
La desembocadura de la metafísica de la pampa es, sin dudas, *El mito gaucho* (1948); para ceñirnos a los *Escritos escogidos*, en ese itinerario se sitúan "Nacionalismo" (1940), "El legado sanmartiniano y la voluntad de soberanía" (1943) y "Para un programa de vida argentina" (1943). En estos textos Astrada retoma la bandera de la justicia social, proclama un nacionalismo revolucionario con "la tierra, la sangre y los vivos" (p. 624), y encumbra un tópico de la filosofía latinoamericana: la gesta del "hombre nuevo", en este caso contra la concepción racional-abstracta del humanismo clásico, pretendidamente universal y profundamente occidentalizado. "Frente a ella, hoy se yergue una imagen real y viviente del hombre, con sangre y vísceras, con atmósfera y juegos telúricos, imagen que será fiel expresión de la idiosincrasia popular [...]. El pensamiento medular del nacionalismo en marcha es su concepción del pueblo como un todo orgánico e indivisible" (p. 625). Este hombre nuevo tiene que dar con un "ethos aglutinante" (p. 653), capaz de organizar lo desperdigado y forjar un "alma colectiva que [...] ha de arraigar en la tierra" (p. 657) y retornar al comienzo, al "núcleo originario que oculta virgen la auténtica fórmula de nuestro destino político [...], la unidad en la diversidad" (p. 659). Lo telúrico, lo histórico, lo absoluto, reconducen al misterio cósmico

del origen, un salto atrás como resolución mitológica del drama cuyo desenlace implica un destino. La amalgama orgánico-mes-tizadora es el plus diferencial para enhebrar una instancia emancipadora: "Nos resistimos a seguir siendo *Hinterland* o dominio ultramarino de las naciones colonizadoras, a merced de la garra, hoy tanto más osada cuanto más insegura, del capitalismo declinante" (p. 658).

En lo sucesivo, Astrada proseguirá en los lineamientos de la metafísica de la pampa, de la filosofía existencial y de la búsqueda de conciliación entre los filósofos que consagró y su propio posicionamiento. En un comentario crítico de *Caminos del bosque* de Heidegger, y tras citar a Pablo Neruda, utiliza la metáfora para afirmar que la madera guarda "vetas intactas" (*Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963, p. 255) que no se agotan retrospectivamente, sino que abren una dirección prospectiva, y concluye liquidando a su maestro y a la filosofía europea actual: "A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante" (p. 257). En este sentido, frente a las clausuras e hipóstasis, Astrada sus-tenta visceralmente, para la filosofía y para sí mismo, las vetas intactas que denotan que no hay un cierre, sino reconfiguración, un retorno al comienzo rumiante y una reafirmación de convicciones, de polémicas y de creaciones originales.

Filosofía y liberación en el Puerto Rico actual

MARTÍN MITIDIERI
(CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN – ARGENTINA)



Reseña de Lebrón Ortiz, Pedro, *Filosofía del cimarronaje*, San Juan (Puerto Rico), Editora Educación Emergente, 2020, 193 pp.

Recibido el 23 de mayo de 2023 –
Aceptado el 30 de agosto de 2023.

En su página personal de internet Pedro Lebrón Ortiz se presenta como mecánico, ingeniero, filósofo y fotógrafo amateur. Es también activista y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estos dos vertientes de su trayectoria, y su lugar de origen, Puerto Rico, vertebran los ejes problemáticos de sus reflexiones. Lebrón Ortiz parte de un lugar de enunciación que refiere a la división epistémica entre un norte y un sur global, ubicándose él en el sur. Forma parte –al decir del pensador costarricense Ramón Grosfoguel– de los "Colonial/racial subjects of empire"; es decir, aquellos quienes viven en el imperio, mismo con reconocimiento legal, pero que en el imaginario colonial de la metrópolis son objeto de inferiorización y racialización. En su análisis, sus experiencias del "estar-en-el-mundo", su activismo político y la memoria histórica de sus "ancestros y ancestras", lo conducen a observar diferencias raciales, salariales, y de género. En este arco de posicionamientos y miradas, inserta la *colonialidad* como fundamento de sus reflexiones. En una primera e inacabada formulación, la propuesta de Lebrón Ortiz articula elementos teóricos propuestos por autores *del Sur Global* para pensar el cimarronaje de una manera propositiva de horizontes alternativos a aquellos que nos tiene diseñados el pensamiento euro-moderno.

El libro fue galardonado con el *First Honorable Mention for the Essay Prize 2021* por PEN Club de Puerto Rico. Está estructurado en una introducción y cuatro capítulos, seguidos de una conclusión. Cuenta con el prólogo de Anayra Santory Jorge, una "Coda" donde el autor reflexiona sobre el cimarronaje y el suicidio –una de sus principales preocupaciones intelectuales y objeto de su segundo libro–, y un epílogo de Nel-

son Maldonado-Torres, con quien colaboró en distintas instancias académicas.

Lebrón Ortiz pretende teorizar sobre la chispa revolucionaria. El cimarronaje constituye aquellas fugas, huidas y liberación de los esclavizados de sus lugares de trabajo para vivir fuera del espacio colonial (en las Américas del siglo XVI al siglo XIX), formando una nueva sociedad. ¿Puede esta experiencia de liberación convertirse en experiencia histórica de los oprimidos/subalternos latinoamericanos para pensar las formas de liberación/emancipación en la actualidad? ¿Cómo se presentan en la actualidad las jerarquías, desigualdades, opresiones y violencias de la época colonial? Y ¿cómo se disponen en la realidad latinoamericana los elementos para llevar a cabo una transformación social y ontológica radical?

Inspirado en Enrique Dussel, Lebrón Ortiz plantea las nociones ontológicas de totalidad y exterioridad para los latinoamericanos. Es decir, y en términos muy simplificados que luego iremos complejizando, el sistema dominante contiene horizontes de lo que es posible y pensable. El mundo "occidental", "colonial", "moderno" constituye una totalidad. Definir si América Latina, o qué de América Latina, es la exterioridad de esa totalidad, es uno de los temas centrales del pensamiento y la filosofía latinoamericana: es, en suma, la pregunta por el propio ser latinoamericano. Lebrón Ortiz adscribe a Enrique Dussel (y a otros, que ya precisaremos), y se propone desde esta gramática pensar la liberación: ¿es posible llevarla a cabo desde dentro de la *totalidad ontológica*? ¿Puede la chispa revolucionaria mantenerse viva, allí donde lo que asoma es aporreado, esterilizado, deglutido por la institucionalidad moderna (colonial, estatal, eurocentrada, etc.)? Si hubiera chispa, ¿dónde está? ¿Hemos de buscarla en una

afirmación desde la *exterioridad ontológica*? ¿Se puede hoy en día afirmarse desde "fuera", desde un estado "de naturaleza" o "pre-social" en términos contractualistas? Esta afirmación, ¿remite en la actualidad a apelar a la memoria histórica o a formas culturales ancestrales (premodernas), o debemos atender a formas culturales resultantes de un proceso de "mixtura", de "fricción interétnica", o de "endogenación", al decir de Arturo Roig? ¿Quiénes encarnan hoy este sujeto?

En torno a estas preocupaciones, nucleares en el pensamiento latinoamericano, se erige este libro, con una propuesta a la vez filosófica y pragmática. En su marco teórico, el pensamiento decolonial le permite establecer una "topología de la euromodernidad" cuya caracterización sirve a diseñar los rasgos que se han de encontrar en las experiencias actuales, colectivas, autogestivas, organizacionales y locales, capaces de entablar una tal osadía liberadora. Pero entremos lentamente en su entramado conceptual, no exento de distinciones, y sutiles precisiones, con la tarea de no orillar en los angulosos meandros de la gramática propia a este libro.

En la introducción Lebrón Ortiz establece la problemática que lo aqueja, la "catástrofe de la euromodernidad". Utiliza el término "euromodernidad" (en adscripción a la existencia de múltiples modernidades de la cual una es la europea, y por europea entiende europea-norteamericana) para referir a la(s) lógica(s) impuestas desde la llegada de los europeos a América. Constituye, para el caso, la totalidad. La catástrofe de esta totalidad es su forma de operar, política y violentamente, jerarquizando cosmovisiones, cuerpos y culturas, y negándoles humanidades. Lebrón Ortiz se interesa en la vigencia actual de la catástrofe, y diseña una articulación teórica que

le servirá para sobrepasarla y afirmarse desde su exterioridad.

Más precisamente, Lebrón Ortiz logra una articulación teórica que le permite, por un lado, comprender las múltiples dimensiones (histórica, ontológica, moral, política) de la problemática. Y, por otro, le permite delinear una "filosofía del cimarronaje" como una propuesta que habilita a pensar las experiencias de huida de la euromodernidad de manera propositiva para la liberación, o bien para reconfigurar los cimientos en que se basa la euromodernidad.

Para realizar estas articulaciones teóricas Lebrón Ortiz da precisiones conceptuales, donde se destaca la presencia de autores latinoamericanos, con énfasis en el pensamiento decolonial. Todas las reflexiones y referencias que despliega están teñidas por las disposiciones conceptuales o en diálogo con Enrique Dussel. Su marco teórico está compuesto por aportes que le permiten dar a la crítica a la euromodernidad un alcance multinivel y global, con autores "clásicos" del Sur Global (el mencionado Enrique Dussel, pero también Aníbal Quijano y Frantz Fanon, entre otros) y otros de actualidad (Agustín Lao-Montes, Celenis Rodríguez Moreno, Edizon León-Castro, etc.). Se lo puede trazar como compuesto por aportes: del feminismo afrodescendiente estadounidense y caribeño; del pensamiento caribeño y antillano; y del grupo modernidad/colonialidad. Hay asimismo una fuerte presencia de autores de las casas de estudios latinoamericanos de las universidades estadounidenses, de las cuales participa.

El primer capítulo se titula "Reflexiones en torno a la esclavitud y el cimarronaje en América". En él se lleva adelante una revisión de la bibliografía respecto de la historia del cimarronaje en las Américas y

el Caribe. En este sentido, subyacen en su análisis dos líneas de abordaje: una conceptual y una cronológico-casuística.

La conceptual se desliza a lo largo de todo el capítulo, y se observa en una historización que hace de tres conceptos: esclavitud, raza y cimarronaje. Subraya la particularidad que toman estos conceptos en la colonización europea de las Américas y las implicancias que esto tiene para pensar tanto la colonialidad como sus efectos en las condiciones de posibilidad de una filosofía del cimarronaje.

Lebrón Ortiz considera que en el Caribe es la primera vez en la historia que i) la esclavitud adquiere una forma hereditaria y perpetua, y que ii) se relaciona al concepto de raza con la explotación laboral y sexual. Respecto del cimarronaje en sí, Lebrón Ortiz revisa las discusiones bibliográficas que suscitó el origen del término, suscribiendo que proviene del español. Argumenta que el cimarronaje incluye tanto la forma de *petit marronage*, que en la época colonial implicaba abandonar la plantación como descanso del trabajo y luego volver, como el *grand marronage*, y esto era la huida del lugar de trabajo y la formación de comunidades cimarronas, lo que está magníficamente contado en el libro *Flight to Freedom. African Runaways and Maroons in the Americas* de Alvin Thompson. Sin embargo, otros autores como el español Javier Laviña no consideran el *petit marronage* como cimarronaje. Como veremos más adelante, considerar estas dos formas del cimarronaje le permite a Lebrón Ortiz pensar las alternativas a la euromodernidad tanto desde la exterioridad (*grand marronage*) como desde dentro de la totalidad ontológica (*petit marronage*). Esto, según desarrolla en los capítulos posteriores, se relaciona con el carácter "sociogénico" y "analéctico" del cimarronaje, y la praxis liberacionista en que subyace.

Por su lado, la línea de abordaje cronológico-casuística que el autor despliega en su obra, sigue los apartados del primer capítulo, titulados: "Esclavitud y cimarronaje pre-colombinos en América Latina", "Esclavitud y cimarronaje durante la fiebre minera", y "Esclavitud y cimarronaje durante la época azucarera". En este recorrido Lebrón Ortiz observa la evolución del concepto de esclavitud hasta alcanzar la definición de las identidades ontológicas entre el blanco (europeo), y el negro o indígena esclavizado (como no-europeo). Incorpora asimismo una breve recapitulación de las experiencias cimarronas por espacios coloniales, en los extractos titulados: "Las colonias españolas", "Las colonias francesas", "Los actuales Estados Unidos de América", "Brasil" y "Jamaica".

El segundo capítulo se titula "La topología de la modernidad europea". En él Lebrón Ortiz expone los debates filosófico-teóricos que permiten dibujar un entramado conceptual que explica tanto las condiciones de la sujeción de negros e indígenas en las Américas, como las posibilidades subyacentes a la construcción de alternativas desde las experiencias cimarronas.

Lebrón Ortiz establece las pretensiones de construir universales desde la experiencia europea del mundo, tomando como asiento la filosofía de la historia de Georg W. Friedrich Hegel y las concepciones del Ser de Martin Heidegger. Esto le permite definir un Nosotros, blanco-europeo, que va a igualarse a Humanidad, constituido en una Zona de Ser; y, por tanto, un Otro, no blanco ni europeo, Subhumano, con pretensiones de blanquitud –y, por tanto, de humanización–, en una Zona de no-ser. Para esta argumentación, repone un diálogo entre los martiniqueses Frantz Fanon y Aimé Césaire, y el pensador camerunés Achille Mbembe, con elaboraciones respecto de la

violencia y el reconocimiento. Esta urdimbre sustenta las distinciones entre totalidad y exterioridad, y el lugar de enunciación del cimarronaje como filosofía de liberación. Lebrón Ortiz llama "momento analéctico" a la afirmación de un mundo fuera de la totalidad dominante. Llevar esta premisa de liberación a una filosofía del cimarronaje es el sentido de los debates de los que trata el capítulo, ya que, como argumenta Lebrón Ortiz, los cimarrones "afirmaron elementos de su subjetividad que están 'más allá del Ser'" (p. 78).

Finalmente, hacia el final del capítulo, el autor articula desde el pensamiento decolonial la historización de la colonialidad en América. Aquí son de particular importancia autores como el peruano Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, y los mencionados Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres. Estas elaboraciones se vertebran sobre la noción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, que refiere a las distintas jerarquías que se establecieron en las sociedades modernas/coloniales y que se solapan, referidas a las relaciones sociales de producción, a las estructuras de conocimiento, a la humanidad, y a jerarquías raciales, religiosas y de género.

En suma, estas discusiones le permiten a Lebrón Ortiz observar que el mundo euromoderno distingue, dentro de la totalidad, dos espacios que definen distintas subjetividades, aunque atravesadas por la misma lógica-jerarquía de imposición violenta, la de la colonialidad del poder. Hay resquicios, fugas, que escapan de esa lógica desde/hacia una exterioridad, en la cual afirman un "mundo Otro"; caracterizar y valorizar las experiencias de esos sujetos es el objetivo último de una filosofía del cimarronaje.

El tercer capítulo, titulado "Hacia una filosofía del cimarronaje" es el de mayor

precisión y densidad conceptual. Lebrón Ortiz despliega su filosofía del cimarronaje en un diálogo entre quienes lo antecedieron en los intentos de esbozar consideraciones teórico-filosóficas respecto del cimarronaje, y Enrique Dussel, *playmaker* privilegiado de la gramática lebroiana.

A lo largo del libro Lebrón Ortiz avanza, en modo ascendente, con elaboraciones teóricas de mayor sofisticación y mayor presencia de casos empíricos, en su análisis de eventos de la historia y de la actualidad antillana y caribeña. Así, al comienzo del capítulo, aborda la diferencia entre cimarronaje sociogénico y analéctico. Los aborda por su ubicación dentro de la totalidad ontológica y como dos aspectos de la "subjetividad cimarrona" que están siempre en tensión. El cimarronaje sociogénico ocurre dentro de la zona de no-ser de la totalidad ontológica, y alberga una potencia emancipatoria/liberacionista. Afirma Lebrón Ortiz que el cimarronaje sociogénico "pretende lograr una reestructuración material, (inter)subjetiva e institucional [...], son [estos cimarrones] sujetos esclavizados que incorporan elementos del mundo moderno/colonial de manera subversiva y como estrategia de resistencia anticolonial" (p. 108). Por su lado, el cimarronaje analéctico "constituye un elemento de la subjetividad cimarrona que se manifiesta como fuga del mundo euromoderno para afirmar un mundo Otro" (p. 113). Pero, además, "consiste en los fragmentos de subjetividad que lograron resistir la colonialidad del ser" (p. 117). De esta manera, a diferencia del sociogénico, pone en valor la cultura y los saberes ancestrales como elementos que no pasaron por "un proceso de internalización de esa deshumanización" (p. 119) que se propició en la totalidad ontológica euromoderna sobre los sujetos coloniales.

Esta conjunción del cimarronaje sociogénico con el analéctico es lo que el autor entiende como *actitud cimarrona*. La relación entre ambos cimarronajes es necesaria y plausible para llevar a cabo la liberación, lo que constituye uno de los argumentos fuertes del libro: "las luchas por la liberación requieren de una praxis en ambos frentes, desde la totalidad y desde la exterioridad" (p. 136). Para llevar estas consideraciones a las luchas contemporáneas, Lebrón Ortiz incorpora el concepto de *lógicas cimarronas*, como contracara de las lógicas capitalistas propias del mundo euromoderno. Esto le permite considerar la utilización de las prácticas, recursos e instituciones de la euromodernidad, para llevar adelante una lucha liberacionista, tema que desarrollará en el próximo capítulo.

En el cuarto y último capítulo, entonces, hace un análisis más detallado respecto de cómo es posible la praxis liberacionista en la actualidad, en la clave de la filosofía del cimarronaje delineada en los capítulos precedentes. El autor argumenta que el cimarronaje analéctico tiene un rol pedagógico hacia los sujetos racializados/colonizados, lo que los impulsa a la praxis liberacionista. Por ello, a lo largo del capítulo propone un recorrido por hechos históricos y de actualidad donde considera que hubo praxis liberacionista, analizando sus condiciones de surgimiento y posibilidad.

En particular, analiza detalladamente la Colectiva Feminista en Construcción, en Puerto Rico, cuyas prácticas y proclamaciones de resistencia y autogestión, según Lebrón Ortiz, afirman un mundo *otro* desde la exterioridad, y luchan para cambiar las lógicas estructurantes de la euromodernidad. De tener una actitud cimarrona, la autogestión puede ser promotora de horizontes alternativos a los que prefigura la euromodernidad. Sin embargo, la autogestión también

puede reproducir lógicas euromodernas. Por ejemplo, la autogestión pirata, según Lebrón Ortiz, se diferencia de la cimarrona por no desplegar una actitud cimarrona. Es la falta de conciencia de la deshumanización en las comunidades piratas aquello por lo que Lebrón Ortiz diferencia la autogestión de piratas de la de cimarrones, considerando a la segunda como *radical*, puesto que además implica una reconexión con los saberes ancestrales. Esta recuperación de la ancestralidad la articula Lebrón Ortiz, como vimos, en su concepción de las dos subjetividades cimarronas, siguiendo a Edizon León-Castro. El aporte a este respecto en el capítulo es que incorpora en la ancestralidad a los indígenas, lo que logra a partir de una relectura de Frantz Fanon y su puesta en diálogo con el indigenismo norteamericano.

En la conclusión, Lebrón Ortiz esboza su propósito, que abordamos tangencialmente: aportar “un marco conceptual para pensar las luchas políticas y sociales sin suscribirse al mito de que la colonización y, más crucialmente, la colonialidad del ser, ha sido un proyecto totalizador” (p. 163). Es decir, el autor formula a partir de la filosofía del cimarronaje una pragmática que permita pensar el cambio social radical en un sistema-mundo moderno que, en apariencia, todo lo abarca. Por un lado, Lebrón Ortiz nos dice que hay resquicios, reservorios a esa totalidad y, por otro, que esa totalidad no es en exclusivo reproductora de una lógica capitalista, moderna, eurocentrada, colonial, deshumanizadora, etc.

Este es el tema de sus últimas reflexiones, presentes en la coda, en torno al suicidio. Lo considera como un acto de cimarronaje radical, en el contexto en que no hay *salida* o no es imaginable otra vida como proyecto y, al mismo tiempo, en cuanto entiende que la lucha por la des-

colonización es en sí un acto suicida, lo que constituye una paradoja.

La obra de Lebrón Ortiz resulta fundamental para los tiempos que corren para los sectores populares latinoamericanos, ya que permite articular a los sujetos invisibilizados y deshumanizados con la premisa de un potencial emancipatorio, anclado en la práctica autogestiva que esos sujetos llevan en sus luchas por la *vida*. Sin embargo, si bien la filosofía del cimarronaje de Lebrón Ortiz tiene una bajada práctica para los sujetos racializados/colonizados, está mediada, a través del libro, por un lenguaje de difícil aprehensión, que requiere esfuerzos de traducción para ser asequibles a un público masivo. Asimismo, esta obra aborda núcleos problemáticos centrales del pensamiento o de la filosofía latinoamericana, en la que se inserta virtuosamente, por pensar *en, desde y para* América Latina.

Hay una preocupación que sobrevuela mi lectura de la propuesta lebrósiana, y refiere a las técnicas de neutralización de alternativas de las que dispone la totalidad ontológica. La afirmación de un mundo *otro*, desde la exterioridad –si fuera posible– o desde la totalidad, implica más temprano que tarde verse acechado por algún dispositivo de control estatal, sea de vigilancia o represión, de institucionalización, de fetichización, o de homogeneización y por tanto –argumento– entra en riesgo la neutralización del potencial liberacionista, que se le estima a la iniciática actitud cimarrona. Es decir, el autor nos demuestra exitosamente la existencia de prácticas de resistencia que mediante la autogestión radical afirman un mundo *otro*, y con ello logra delinear un horizonte de cambio social; pero la mediación (estatal, eurocéntrica, occidental, capitalista), intercederá como si fuera niebla, para luego esfumarse y llevarse con ella el horizonte delineado

y, al menos, parte de la experiencia; y ello constituye un desafío que deberán abordar desde otras disciplinas posteriores modulaciones de la filosofía del cimarronaje.

En suma, Lebrón Ortiz se preocupa por la liberación, lo que pareciera una intención arcaica, en un milenio de apatías transgresoras, o de utopías de incierta programática. Lo hace con gran audacia, porque analiza hechos presentes. Leopoldo Zea, en su célebre libro de 1953 *América en la Historia*, señala que el historicismo europeo-occidental conllevó a dos interpretaciones disímiles de la historia. Los pueblos occidentales, líderes del progreso, franceses, ingleses, estadounidenses y alemanes, comprenderían que el pasado había que asimilarlo, aprender de él, para crear una conciencia nueva. En este sentido, se negaba el pasado, pero como asimilación. Por el contrario, los criollos latinoamericanos del siglo XIX comprendieron la negación como amputación. Se debía olvidar, quitar el pasado indígena y español, para crear una sociedad moderna en vías del progreso. Quizás, aquí son esclarecedoras las nociones otras de la temporalidad, como el *nayrapacha* mencionado por Silvia Rivera Cusicanqui en su libro del 2010 titulado *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*: “La restauración del orden cósmico –que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehúsa comprender, a no ser como un ‘volver atrás la rueda de la historia’– puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*, que nos sirve de epígrafe: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, ‘pasado-como-futuro’, es decir, como una renovación del tiempo-espacio” (La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 51).

El libro que hemos reseñado es un aporte de un valor incalculable para militantes y académicos del Sur Global que están pensando en el cambio social. De una arti-

culación novedosa, Lebrón Ortiz logra des- prender horizontes de cambio social que atraviesan a los invisibles de las Américas, incluyendo a los que habitan el imperio y son, como el mismo Lebrón Ortiz, “*Colonial/racial subjects of empire*”.

Acerca de disputas conceptuales en la estela de la *Begriffsgeschichte* de Reinhard Koselleck

LUCAS DAMIÁN SCARFIA
(UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO – BRASIL)



Reseña de Hernández Marcos, Maximiliano y Estal Sánchez, Héctor (eds.), *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos*, Madrid, Dykinson, 2022, 242 pp.

Recibido el 25 de junio de 2023 –
Aceptado el 15 de agosto de 2023.

El volumen colectivo *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos*, editado por Maximiliano Hernández Marcos y Héctor del Estal Sánchez, nace de un encuentro académico celebrado en la Universidad de Salamanca entre el 13 y el 15 de septiembre de 2021 y del que participaron miembros de tres grupos de investigación: “Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad” de la Universitat de València, Grupo JANO “Historia de la Filosofía y Ontología” de la Universidad de Salamanca y el grupo del “Leibniz-Zentrum für Literatur-und Kultur-Forschung” de Berlín. El volumen nos introduce en el mundo de la metodología del análisis filosófico-histórico de la Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhard Koselleck. Así pues, encontramos ensayos que, con esta teoría como paño de fondo, estudian diversas disputas generadas en torno a determinados conceptos a lo largo de la historia de la filosofía, conceptos que fueron abordados, a su vez, desde variadas perspectivas filosóficas. De esta manera, conceptos como Ilustración, panteísmo, ateísmo, pesimismo, historicismo, psicologismo y logicismo, entre otros, revelan su inherente carácter controvertido y generador de polémicas no sólo teóricas sino también prácticas.

En el ensayo que da comienzo al libro, Faustino Oncina Coves expone con maestría el modo en que Koselleck piensa el carácter controvertido de algunos conceptos desarrollados a lo largo de la historia de la filosofía, tal como se sigue de la *Begriffsgeschichte* fundada por el historiador alemán. Con vistas a esta tarea, el autor del texto subraya el lugar que el término disputa (*Streit*) tuvo a lo largo de los siglos en el marco de la filosofía y de la cultura alemana. En este contexto, Oncina Coves nos remite al rol de filósofos como Kant y Fichte en lo que tiene que ver con la autonomización de la razón

como fuente crítica y generadora de polémicas –sin dejar de resaltar la beligerancia con la que Koselleck analizó la Ilustración. En este punto resulta por demás interesante la advertencia respecto de la “estigmatización indiscriminada” que en ocasiones veda a los historiadores conceptuales de aliados que pueden encontrar en el seno del pensamiento de las Luces.

Oncina Coves también nos convoca a pensar el sentido que un debate adquiere hoy en día, en el marco de los intercambios comunicacionales virtuales a través de las redes sociales, y el impacto que la digitalización conlleva para las polémicas. Aquí subraya una doble cara de la moneda. Por un lado, la diversidad de voces que el medio virtual ofrece a los intercambios de pensamientos es celebrado como oportunidades de cooperación. Por otro lado, el anonimato que este ambiente propicia conlleva el rebajamiento del rigor de las contribuciones acerca de un tema, así como la demanda de velocidad en la acción y reacción virtual de respuestas también mina la capacidad de presentar formulaciones pulidas. La polarización –es decir, la posibilidad de acceder sólo a los discursos que coinciden con los propios– y la política de la *cancel culture* son otros dos elementos problemáticos de las polémicas de la actualidad sobre los que advierte Oncina Coves.

Además, el autor explica el doble criterio que, de acuerdo con Koselleck, tiene que ser propio de todo concepto fundamental para erigirse como tal: irrenunciable y controvertido. Criterios, estos, que se aplican sobre todo al momento de estudiar el desenvolvimiento de conceptos filosóficos de la Modernidad, tales como “ciudadano”, “crítica” y “humanidad”, los cuales, como nos recuerda Oncina Coves, son clasificados como “conceptos de futuro”. Aquí muestra, con rigor y sencillez para sus lectores, las

posiciones encontradas de Koselleck, que concibe la Modernidad como pensamiento que aboga ineludiblemente por la conflictividad, y de Jürgen Habermas, quien se opone a esta interpretación. También Oncina Coves remite al sentido que adopta en Koselleck la teoría de los tiempos históricos y las categorías de “espacio de experiencia” y de “horizonte de expectativa”. Esta teoría, nos muestra el autor desde Koselleck, favorece el control semantológico y la autocrítica ideológica.

Finalmente, pasa revista a la disputa de los historiadores en 1986, en la que encontramos los nombres de Ernst Nolte, Werner Conze, junto con Habermas y Koselleck. En este caso, Oncina Coves presenta, no un concepto en disputa, sino las disputas políticas en las que estos autores se entrecruzaron. Así pues, resalta que Koselleck puso en práctica el ejercicio autocrítico así como la crítica ideológica a partir de la labor de la metodología de la historia conceptual, de manera tal que consiguió poner al descubierto los sesgos de los procesos de universalización y trascendentalización de eventos históricos en su contingencia. Este acercamiento al objeto de estudio también se expone en las luchas iconológicas acerca de las cuales Oncina Coves nos muestra la posición koselleckiana. Tal como lo acentúa, conceptos y monumentos comparten un sentido controvertido que no sólo implica una ligazón con el pasado histórico, sino incluso la posibilidad de resemantización futura. Una vez más, este sentido controvertido de los conceptos que acaban expresándose en debates y polémicas, es aquello que el autor nos explica con lucidez a partir de la historia conceptual de Koselleck.

En el segundo de los ensayos del volumen, Enrique Bocardo Crespo analiza de manera genealógica la influencia del vocabulario

budista en la filosofía de Occidente en un sentido gramatical y conceptual. En este contexto resaltan los nombres de Homero, Heráclito, Protágoras y Pirrón –este último, abordado en mayor medida en el escrito–, como pensadores occidentales a los que se pone en diálogo y en debate en un sentido histórico-conceptual-gramatical con las enseñanzas de Buda.

Ahora bien, pese a la reposición y explicación de múltiples estudios comparados del pensamiento budista y del pensamiento occidental, Bocado Crespo nos advierte que al día de hoy no es posible explicitar, de modo apodíctico, de qué manera se pudieron producir las interrelaciones filosóficas que conjeturalmente se pueden trazar entre Grecia y el Oriente Próximo. Así pues, polemizando con Flintoff, desbarata los dos argumentos que este presenta como hipótesis para pensar las influencias budistas sobre la filosofía pirronista. Por un lado, el llamado enfoque antitético hacia las aseveraciones metafísicas, antinomias agnósticas presentadas por Buda que podrían haber influido en el escepticismo pirrónico. Por otro lado, el rol de la palabra “ataraxia”, que encontraría sentido a partir de su aparición en textos budistas.

Sobre la base del análisis previo, Bocado Crespo rechaza la pretendida justificación de la influencia del budismo en Pirrón que Beckwith muestra mediante siete proposiciones basadas en el análisis de manuscritos e informes arqueológicos, así como tres argumentos adicionales. Tanto frente al caso de Beckwith como al de Flintoff, el autor del ensayo polemiza con la lectura según la cual la imposibilidad de conocer y la suspensión del juicio como componentes del pirronismo tendrían sus raíces en el encuentro de Pirrón con pensadores orientales. En particular, con relación al argumento de Beckwith –que según señala Bocado

Crespo, reproduce el de Rupert Gethin–, vale resaltar que aquí se percibe la disputa sobre conceptos y los conceptos en disputa que aparecen a lo largo de todo el ensayo.

En último término, Bocado Crespo también debate con la posición de Kuziminski, demarcando la falta de rigor –hasta el absurdo, según su propia consideración– de su propuesta, a partir de señalar fechas históricas –autores budistas que habiendo vivido después de Pirrón, lo habrían influenciado–, así como la falta de versiones en griego de textos budistas –que sólo circulaban en sánscrito– que habrían sido leídos y que podrían haber delineado ideas de Pirrón y sus seguidores.

Situándose en el marco de los estudios de carácter histórico-conceptual de Koselleck, el camino investigativo trazado por el Proyecto *Iberconceptos* y el enfoque de la *Konstellationsforschung* de Dieter Heinrich, María Martín Gómez estudia las disputas en torno al concepto histórico de “La Escuela de Salamanca”, intentando desentrañar la polisemia oculta en su vívida mutabilidad temporal y enfatizando el inevitable resultado limitado de la tarea trazada, propio de todo estudio consciente del condicionamiento lingüístico e histórico por el que los conceptos atraviesan.

En cuanto a la terminología y conceptualización, la autora nos remite a la categoría de “proyección” como clave de estudio acerca de la Escuela de Salamanca y de su delimitación, clave que favorecería rastrear los cambios sucedidos en las ideas allí generadas. Es decir, Martín Gómez busca puntualizar la Escuela de Salamanca como concepto en el estudio acerca de sus miembros conformantes y de su proyección en otros autores. No obstante, señala cierta falta de éxito en la puesta en escena de la noción de “proyección” para llevar

adelante semejante indagación. Esto se produce en el marco en que se evidencia la necesidad de extender los nombres propios que conformarían la Escuela, para no perder de vista su verdadero alcance –hasta el punto de poner en jaque el mismo concepto de Escuela. Por ende, se pregunta si acaso no sería conveniente sustituir el concepto de Escuela por el de Constelación, para así abarcar más nombres propios conformantes de la misma.

Por otra parte, Martín Gómez toma el reproche realizado respecto del concepto de Escuela, en cuanto no cumpliría con uno de los requisitos del acercamiento de la historia conceptual de raíz koselleckiana, a saber: la lejanía de esta categoría en lo que tiene que ver con planteamientos conceptuales prácticos. Sin embargo, en este punto subraya la línea de investigación defendida por el catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, Miguel Anxo Pena, quien sostiene que históricamente el término Escuela no siempre fue una etiqueta objetiva. En este marco, la autora exhibe la polémica provocada en torno al posible uso interesado de los estudios del catedrático mencionado y, en concreto, a su asociación política según el devenir de algunos sucesos del siglo XX. En el trabajo se pregunta, entonces, si es posible defender que la etiqueta Escuela de Salamanca se creó con determinados intereses de corte político. Empero, la autora afirma que resulta difícil aceptar de manera incondicionada la crítica al concepto de Escuela de Salamanca para vincularlo nada más que a un régimen político. Este terreno conclusivo favorece la recuperación, para Martín Gómez, de la historia conceptual de Koselleck como herramienta de trabajo que desvele las dificultades intrínsecas de conceptos como el tratado en el ensayo.

Maximiliano Hernández Marcos concentra la atención en uno de los conceptos

históricos fundamentales para la filosofía tal como fue pensado por Koselleck: Ilustración (*Aufklärung*). En su carácter de concepto de movimiento –dinámica semántico-pragmática– y de concepto indispensable, el objetivo del ensayo, según el autor, es mostrarlo en su polemicidad intrínseca y genética, cuyo punto particular de estudio refiere a su desenvolvimiento en el seno de la *Berliner Mittwochsgesellschaft* de 1783. En este contexto, Hernández Marcos traza un recorrido que va del análisis lingüístico del término –como neologismo de raigambre metafórica– a su potencial semántico-pragmático como concepto que abre un horizonte de expectativa. Sobre esta base, el autor explica los dos sentidos en que el concepto se desarrolla: la “noción general” –exclusivamente gnoseológica-cognoscitiva– de Ilustración y la concreción de esta idea abstracta en la realización de prácticas históricas, es decir, como “noción sociológica” y “noción psicológica”. Al mismo tiempo puntualiza los dos significados del concepto en su “carácter práctico –utilidad general–”, como asunto que convoca su elucidación racional, a saber: el significado técnico-profesional y el significado ético-político. Llegado este punto del trabajo, resaltan los nombres de pensadores ilustrados como F. Gedike, M. Mendelssohn y J. J. Spalding, que guían la explicación del autor.

Finalmente, en el punto que cierra el escrito, Hernández Marcos da cuenta de la relación polémica entre el concepto de *Aufklärung* y los límites de la libertad de prensa como uno de los ítems nucleares pensados por los intelectuales de la época. Así pues, levanta el debate en torno a la conveniencia/inconveniencia de la Ilustración popular a partir del cuestionamiento del Rey Federico II de Prusia sobre la compatibilidad entre difusión pública de la verdad ético-política y

la felicidad del pueblo. A partir de este planteo, el autor también repasa la idea de auto-ilustración ilimitada de los intelectuales e ilustración limitada y tutelada, del pueblo. Al estudiar estos tópicos de la disputa sobre la *Aufklärung*, concluye que para la *Mittwochs-gesellschaft* este concepto cumplía un rol de legitimación del Estado monárquico y su sociedad estamental.

Luca Fannesu dedica su ensayo a recorrer con claridad expositiva y explicación filosófica uno de los ejemplos más significativos de una disputa conceptual a lo largo de la historia de la filosofía, a saber: la *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*. En una línea de lectura que se declara coincidente con la planteada por Frederick Beiser, el autor destaca las características que hacen de la polémica (*Streit*) del panteísmo un hito al interior de varias controversias surgidas en Alemania en el último cuarto del siglo XVIII, que involucran los nombres de filósofos como Lessing, Mendelssohn, Goethe, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel y que, en el caso particular de la disputa en cuestión y a partir del nombre propio Spinoza y su filosofía racionalista, alcanzan también, como muestra Fannesu, a Marx.

En este contexto de labor histórico-conceptual, el autor nos convoca a puntualizar la cuestión que opera de fondo y que determina la disputa, a saber: la crítica jacobiana respecto de la tradición racionalista moderna y del pensamiento discursivo que, de acuerdo con el filósofo de la fe –como lo define Fannesu–, conlleva fatalismo y ateísmo. En este punto resulta por demás interesante para los estudios sobre filosofía crítica e idealismo alemán, la interpretación según la cual Jacobi radicaliza y distorsiona el tópico ilustrado –en particular, kantiano– de los límites de la razón, con la pretensión de mostrar la

originariedad y supremacía de la creencia (*Glauben*) respecto de la racionalidad. Así pues, Fannesu pasa revista a la posición de Kant respecto de la polémica establecida y, denotando su distancia respecto del planteo de Jacobi y de Mendelssohn, destaca el carácter práctico del filosofar kantiano sobre la cuestión de la fe y la existencia de dios o, en todo caso, el rol de la razón práctica como aspecto más importante del criticismo kantiano. A su vez, Fannesu se concentra en la ambigüedad de la palabra *Glauben* como término polémico no sólo en la controversia del panteísmo, sino también en sus alcances, a partir de la conexión entre creencia y la noción kantiana de “postulado”, incluso en la filosofía poskantiana.

Por último, Fannesu señala que la *Postulantenlehre* kantiana no es la última palabra del filósofo en lo que remite a la polémica conceptual iniciada con el *Pantheismusstreit*. En sentido conclusivo, subraya que esto es resultado del reconocimiento kantiano de la tensión no resuelta entre fe y razón.

En el ensayo subsiguiente, Gaetano Rametta analiza el *Atheismusstreit* como otra de las disputas fundacionales de la Modernidad filosófica, a la par que denota no sólo su sentido teórico, sino también su intrínseco carácter práctico y, en particular, político. Tal como se percibe en el texto de Fannesu –que vale leer en continuidad con este–, Rametta consigue exponer con fluidez el decurso de, en este caso, la polémica del ateísmo, desde la aparición del artículo “Desarrollo del concepto de religión” de Forberg en octubre de 1798 en el *Philosophisches Journal* editado por Niethammer y Fichte, hasta la censura y la acusación oficial de ateísmo por parte del Principado de Sajonia al filósofo de Jena. Para trazar un nuevo paralelo con el texto de Fannesu, así como este

destaca el reavivamiento de las lecturas de Spinoza en virtud de la polémica generada en torno a él y contra la intención de Jacobi, de la misma manera Rametta destaca que la controversia en torno a los textos de Forberg y de Fichte profundizó el interés del público por el sentido ateo de sus ideas y contra el objetivo de los funcionarios estatales que pretendían su acallamiento. En este ensayo también nos encontramos con un tema al que se aludió a partir del estudio de Hernández Marcos sobre la Ilustración, a saber, el tópico de la libertad de investigación y la libertad de prensa como cuestiones dignas de debate en la Alemania de los últimos años del siglo XVIII.

No obstante, el concepto neurálgico sobre el que Rametta llama la atención al analizar la polémica es el de Dios como orden moral del mundo (*moralische Weltordnung*), tal como fue defendido por Fichte. En paralelo con esta cuestión de índole conceptual, el autor del ensayo remite al sentido político de la acusación sufrida por Fichte. Aquí Rametta da cuenta de los sucesos históricos que en un periodo de tiempo muy acotado acabaron en la salida de Fichte de la Universidad de Jena –cuestión, la del carácter veloz del devenir de la polémica, que el autor había ya señalado en línea con la tesis de Koselleck sobre la aceleración como rasgo fundamental de la Modernidad.

Estos son los puntos salientes del ensayo que, tal como Rametta demarca, no pretendía seguir la disputa del ateísmo en toda su compleja articulación, sino plantear un marco interpretativo que dé cuenta de sus aspectos más relevantes.

Giovanna Pinna dedica su trabajo a la exposición de una disputa que aparece como reelaboración de otra que la ante-

cedió un siglo. Se trata de la polémica entre clasicismo e idealismo en Alemania como reformulación de la *Querelle des Anciens et des Modernes* acontecida en la segunda mitad del siglo XVII en Francia. La autora expone que esta reelaboración del tema de la relación entre lo antiguo y lo moderno adoptó, en pensadores como Schiller y F. Schlegel, no el carácter de una mera contraposición, sino el de una confrontación dialéctica entre conceptos y, tal como sucedió con la *Querelle* original, tuvo un sentido no sólo literario sino también filosófico y político.

El aspecto dialéctico de la disputa implica el reconocimiento del carácter paradigmático de lo clásico de la Grecia antigua en paralelo con su puesta en cuestionamiento en lo que atañe a la creación de obras de arte. Así pues, Pinna sostiene que las estéticas poskantianas reescriben la *Querelle* y fundamentan una visión de la modernidad mediante oposiciones conceptuales que combinan las teorías de Winckelmann sobre la forma clásica como paradigma del arte y el historicismo teórico de Herder que puntualiza las condiciones epocales de las producciones artísticas. Sin embargo, la autora aclara que Schiller y Schlegel se aproximan de diferentes maneras a la confrontación entre antiguos y modernos: problemáticas trascendentales y antropológicas en el primero, y conceptualización de transformaciones históricas de la literatura en el segundo. Sobre esta base de estudio, Pinna destaca que Schiller, más allá de su elogio de lo antiguo, se sitúa a sí mismo del lado de los modernos, y explica la intención de Schlegel de encontrar una mediación entre los conceptos de lo antiguo y lo moderno de modo que lo primero actúe como contrapeso de una modernidad que sumerge al sujeto en una crisis

que lo escinde de la totalidad. Para cerrar el trabajo, Pinna también pasa revista a la consideración de Hegel respecto de la *Querelle*, remitiendo a la famosa tesis de su *Estética* acerca del fin del arte.

En “El conflicto de la Universidad/El conflicto de las Facultades”, Ernst Müller reconstruye la disputa conceptual generada en el periodo previo a la fundación de la Universidad de Berlín en el año 1810. En la introducción, Müller plantea la pregunta que funciona como hilo conductor del acercamiento a la controversia, a saber: “¿cómo y cómo no debería reflejarse la tensión entre Estado/sociedad y ciencia/universidad en la estructura interna de la universidad (y de las Facultades)?” (p. 141). El autor destaca que, pese a que las respuestas de los filósofos –que toma en cuenta como integrantes de la disputa– varían de uno a otro, de manera unánime coinciden en que la filosofía sólo puede tener incidencia y legitimidad en la sociedad si es a través de la universidad.

Müller refiere a Kant, Fichte, Schleiermacher y Humboldt como los involucrados de mayor renombre en el debate y subraya que, a diferencia del primero de ellos –que pretendió llevar el conflicto en la universidad y en la sociedad al terreno de la universidad misma–, los últimos concordaron en la búsqueda de una armonización institucional entre aquellos términos. No obstante esta coincidencia, el autor particulariza sus posiciones. Respecto de las ideas de Fichte resalta que su concepción de la academia educativa acaba contradiciendo sus ideales y desemboca en una institución elitista. Respecto de las posiciones de Schleiermacher y Humboldt, llama la atención que la mayor preocupación era, en el marco de sus concepciones liberales de universidad, la amenaza proveniente del Estado hacia tal institución, por ser su

única convicción la utilidad inmediata del conocimiento. En particular, en relación a las ideas de Humboldt, Müller acentúa el ideal de “ciencia pura”, en su desligazón del Estado y en su ligazón con la vida espiritual del pueblo.

Ahora bien, en el discurrir del análisis, el autor advierte que la posición de Humboldt en la polémica no conlleva que el filósofo afirme la posibilidad de que las universidades se mantengan totalmente libres del Estado. A su vez, Müller destaca que la reivindicación humboldtiana de la autonomía universitaria no implica su despolitización –al tiempo que, según explica, Humboldt concibe que el Estado no debe considerar las universidades como medios para sus fines político-económicos.

Por último, en el marco de un estudio sobre la autonomía de la universidad en nuestro tiempo, Müller apunta que su puesta en peligro no proviene tanto del poder político como de los diferentes modos de dependencia económica de la universidad –en concreto, a partir de su financiación por parte de terceros, lo que conlleva el socavamiento y la segmentación de la investigación científica.

Héctor del Estal Sánchez presenta un trabajo acerca de otra de las disputas más significativas de la historia de la filosofía alemana, a saber: la *Pessimismusstreit*, cuya primera fase, según delinea el autor, se extiende entre 1853 y 1870, y la segunda va desde 1870 hasta los comienzos del siglo XX. Si bien marca que el origen del término puede encontrarse ya hacia fines del siglo XVIII, Estal Sánchez puntualiza el lugar de la filosofía pesimista de Arthur Schopenhauer como enclave de la polémica.

En conformidad con la historia conceptual de Koselleck, la contienda semántica en cuestión pone en evidencia cómo el

pesimismo devino un “concepto guía” o “concepto histórico fundamental” durante la segunda mitad del siglo XIX en Alemania. Así pues, en continuidad con la metodología heurística koselleckiana, Estal Sánchez busca esclarecer los usos del término y la historia social de su surgimiento en cierto presente histórico (“indicador”, según el vocabulario instaurado por Koselleck), a la vez que remite al horizonte de expectativas que el concepto abre (“factor”). La democratización, la temporalización, la ideologización y la politización del uso del término –así como de su opuesto (*asymetrische Gegenbegriffe*), el concepto de optimismo–, también son rasgos que el autor pone en juego al estudiar la disputa a partir de los lineamientos teóricos koselleckianos.

Estal Sánchez concentra su atención en la formulación polémica del pesimismo filosófico esgrimido por Schopenhauer. Afirma que, pese a que este no usó el término hasta 1828, rápidamente se supo que su filosofía era, en esencia, pesimismo. La concepción metafísica del mundo que se erige sobre un fundamento irracional y la convicción práctica de que no hay lugar para el progreso moral ni político del hombre, son las características del pensamiento pesimista de raigambre schopenhaueriana, tal como lo explicita Estal Sánchez. En conexión con esto, pasa revista a los sucesos revolucionarios de 1848 en Alemania y de su decurso, para remarcar que sólo a partir del cambio del horizonte de expectativas de la burguesía alemana y su fracaso en el intento de materialización política de su ascenso económico, es que el pesimismo schopenhaueriano resultó el concepto adecuado para expresar su tiempo histórico.

A continuación, Estal Sánchez analiza las reacciones polémicas a la acogida de la fi-

losofía de Schopenhauer. Por una parte, el rechazo por parte de los hegelianos –quienes continuaron la lógica de los conceptos asimétricos, tal como Schopenhauer lo hizo respecto del optimismo– y, por otra, la aparición de un nuevo representante del pesimismo, Eduard von Hartmann –como nuevo intento de comprensión y experiencia pesimista de la existencia humana, a través de cierto desplazamiento semántico del término pesimismo. Para concluir, Estal Sánchez da cuenta de la segunda fase de la disputa, en la cual se produce un “contraataque optimista” respecto del pesimismo, encarado por algunos neokantianos que buscaban reivindicar los ideales políticos revolucionarios de 1848.

En “La disputa del historicismo”, Barbara Picht presenta diversas controversias acaecidas a lo largo del siglo XIX cuyo núcleo fue el historicismo como concepto científico a ser utilizado en las aproximaciones a estudios de corte filosófico, jurídico, económico y teológico. En los ejemplos de los debates relevados, la autora enfatiza la contraposición entre la idea de una validez suprahistórica y una condicionalidad histórica de los fundamentos de las disciplinas en cuestión. En este contexto, destaca que en las polémicas se ponen en juego posiciones de valor, así como normas de acción que se desprenden de ellas, lo que implica que no se trata nada más que de problemáticas teóricas. En este punto, Picht subraya la cercanía entre los conceptos de historicismo y relativismo cuando, por ejemplo, se piensan –de manera controvertida– cuestiones acerca de los valores que guían la vida humana.

Por otra parte, la autora insiste en que, el hecho de que filósofos, economistas y teólogos intervinieran de manera obligada en la polémica –y, en muchos casos, para

defenderse del historicismo–, remite al éxito que tuvo esta metodología científica en la historiografía del siglo XIX. Ahora bien, el ensayo también pone de relieve la así llamada crisis del historicismo. Aquí la autora destaca el rol de Nietzsche como precursor de la problematización de este concepto en la influencia científica en la época. Además, Picht muestra la controversia en la consideración del historicismo a partir de las posiciones de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Max Weber, quienes propusieron la superación del historicismo como paradigma científico.

Por último, a partir del desarrollo ejemplificador de algunas de las disputas mediante estos nombres, Picht sostiene que en la esfera de los debates quedan abarcados temas centrales de la modernidad occidental, cuestión que había anticipado como una línea de lectura y aproximación a la controversia del historicismo, de la mano de la confrontación entre la oposición conceptual entre la validez de nociones suprahistóricas y nociones históricas.

En su contribución al volumen colectivo, Jimmy Hernández Marcelo expone la disputa del psicologismo y el logicismo a partir de su trasfondo filosófico moderno. Así, remite a la problemática del método para el conocimiento filosófico tal como había sido formulada por autores como Descartes, Kant y Hegel, a la vez que presenta la posición de Eduard Beneke –que radicaliza el espíritu kantiano– y su “internalismo” como forma de comprender la realidad; posición bautizada por Johann Eduard Erdmann en 1870 como “psicologismo”. Con esto, da cuenta del *Psychologismus-Streit*, en el cual, según nos muestra, lo que se pretende es psicologizar el conocimiento y sus estructuras, incluida la lógica, creando una ciencia pura de la experiencia en la que incluso la metafísica se derive de la psicología.

A partir de esta primera explicación, el autor remite a la división entre un primer grupo, el “psicologismo global” –en el que se encuentra Beneke–, y un segundo grupo, el “psicologismo matemático” –en el que se encuentra el joven Edmund Husserl– y el “psicologismo lógico” con Wilhelm Wundt y Theodor Lipps. Hernández Marcelo pasa revista a las características de estos posicionamientos y acaba por presentar y describir lo que denomina “psicologismos heterodoxos”, donde sitúa a Clemens Brentano y al Husserl de la etapa en que era discípulo suyo. A continuación también repasa las transformaciones al interior de la matemática en lo que hace a su fundación del conocimiento científico. Es decir, muestra el pasaje del primado de la geometría hacia una aritmetización de las matemáticas, pasaje que involucra a psicólogos y empiristas. Entre los matemáticos enfrentados en la formación de este contexto, encontramos a Karl Weierstrass y a Leopold Kronecker. El debate entre ellos es importante, señala, ya que cimienta el suelo en que se desarrollará y resolverá la disputa entre el psicologismo y el logicismo –disputa encarnada, de manera más importante, en los nombres de Husserl y Gottlob Frege.

Por último, Hernández Marcelo esboza un título de cierre: “el espíritu antipsicologista del siglo XX”, desde la formación de la filosofía analítica –a partir de Frege– y de la fenomenología –a partir de Husserl–, ambas enfrentadas –si bien cada a una a su manera– al psicologismo. Hernández Marcelo resalta que la historia de la disputa acabó por dar la victoria a la fundamentación lógica del pensamiento y rechazó las tesis psicologistas.

En “El espejismo de la reflexión. La disputa de Heidegger con la fenomenología y el Neokantismo”, David Hereza Modrego nos introduce en las discusiones de Heidegger

insertas en una cierta constelación de problemas que gestaron *Ser y tiempo* –como texto que se erige en polémica abierta frente a diversos frentes filosóficos. En este punto, el autor subraya que la disputa entre Husserl y Natorp en torno al concepto de “reflexión” fue relevante para el planteamiento hermenéutico heideggeriano en esa obra –en particular, en el modo en que Heidegger evita su utilización para presentar el concepto de *Besinnung* o *Nachdenken* y para el concepto de *Destruktion* como opuesto a las nociones de *Reduktion* y de *Rekonstruktion*, de Husserl y Natorp, respectivamente. Sobre esta base, el autor estructura su trabajo para desarrollar una advertencia de corte histórico-conceptual sobre la noción de “reflexión” desde el idealismo alemán hasta Husserl, luego expone la objeción que Natorp realiza a este último, y de allí pasa a la explicación de la posición de Heidegger en su respuesta a los interrogantes que dejaban planteados Husserl y el neokantismo.

En concreto, con respecto a la disputa entre Natorp y Husserl, Hereza Modrego destaca que la “reflexión fenomenológica” pretendida por Husserl en lo que remite a su teorización acerca de la relación entre el yo y el mundo, fue rebatida por Natorp en tanto sólo llevaría a un “espejismo”, “a la ilusión de que la forma de ser manifestada en las descripciones husserlianas, es idéntica a la forma de ser pre-reflexiva originaria” (p. 218). En paralelo con este desarrollo, resalta la importancia que esta crítica tuvo para Heidegger, en lo que hace a la distinción entre una vida pre-reflexiva y su donación reflexiva a la conciencia, así como a su intento de evitar semejante espejismo. Ahora bien, Hereza Modrego muestra que a Heidegger no le satisfizo la alternativa planteada por Natorp: la sustitución de la *Destruktion* por la *Re-*

konstruktion; es decir, la mudanza de la puesta entre paréntesis de Husserl acerca de la relación del sujeto con el mundo, por la reconstrucción de la vivencia inmediata desde la teoría.

Ya en el marco del tratamiento de la posición de Heidegger, el ensayo muestra cómo el problema en cuestión adopta en este filósofo un carácter ontológico en que se pretenden zanjar las deficiencias de las posiciones de Husserl y de Natorp. De acuerdo con Hereza Modrego, en la lección de 1919 se percibe por primera vez este intento de respuesta –aunque es en *Ser y tiempo* donde se expone de manera más rigurosa, a partir de la tríada de conceptos *Geworfenheit*, *Entwurf* y *Besorgen*. Para concluir, el autor destaca que Heidegger, con base en la posición elaborada a partir del debate relevado, acabará por dejar de lado el concepto de *Destruktion* como contrapuesto en cierto sentido a las nociones de *Reduktion* y de *Rekonstruktion*, a la vez que evitará hablar de reflexión para designar su proceder filosófico bajo los términos *Besinnung* o *Nachdenken*. Asimismo, Hereza Modrego muestra que esta disputa favorece la comprensión de la esencia de la filosofía hermenéutica heideggeriana, que procura sacar a la luz la vida pre-reflexiva de la conciencia.

En el texto que cierra el volumen, Falko Schmieder levanta el núcleo de la controversia entre las presentaciones de Theodor W. Adorno –exponente de la Teoría crítica– y Karl Popper –exponente del racionalismo crítico–, en un simposio interno de la Sociedad Alemana de Sociología en octubre de 1961. A su vez, el autor refiere a la contribución sucedánea de Ralf Dahrendorf sobre la cuestión y a la polémica que aconteció en la generación estudiantil y que tuvo a sus representantes más importantes en Jürgen Habermas y Hans Albert. Ahora bien, Schmieder

nos advierte que la polémica es de difícil clasificación, en particular por causa de ser resultado de una larga historia previa respecto de la disputa que se retrotrae a la década de 1950 cuando representantes de la teoría crítica debatieron en torno a temas de filosofía de la historia.

En cuanto a la exposición del debate, el autor afirma que Adorno pensaba en Popper como representante del "positivismo", categoría en la que caían también los considerados sociólogos empíricos. A su vez, resalta que Adorno entendió la disputa del positivismo como manifestación específica de la oposición entre teoría tradicional y teoría crítica –lo cual también configura el escenario de su controversia respecto de Popper. Por su parte, Schmieder señala que en su ensayo pretende poner en juego los conceptos de sociedad, totalidad e historia, con vistas a un estudio que abarque de manera global la controversia planteada. Así pues, el autor subraya la importancia de la comprensión de Horkheimer acerca de la crítica de la sociedad y su interés por una superación emancipadora que Adorno retoma.

También cabe destacar que Schmieder recupera, en su análisis, el punto de vista de Koselleck acerca de los "conceptos singulares colectivos", entre los que se pueden ubicar los de sociedad, totalidad e historia. Sobre esta base expone la disputa entre Adorno y los representantes del racionalismo crítico para quienes estos conceptos son problemáticos en tanto no verificables empíricamente, mientras que Adorno insiste en que una reducción del concepto de sociedad a hechos empíricos es insuficiente por no alcanzar su esencia.

Por otra parte, el autor desarrolla en su ensayo la diferencia entre el racionalismo crítico y el positivismo lógico de los años 30,

a la vez que muestra en qué sentido, para la concepción de Adorno, el método popperiano sigue remitiendo, de manera problemática, al ideal de objetividad de las ciencias naturales tal como era pensado por los positivistas de aquella década. Schmieder pasa luego a dar cuenta de la presentación de Habermas respecto de la teoría crítica como un "tipo de teoría social" especial, una caracterización que fue rechazada tanto por los defensores de la teoría crítica como por los del racionalismo crítico, lo cual no implica, empero, una coincidencia de posiciones entre estas perspectivas.

Por último, Schmieder escribe unas líneas acerca de la actualidad de la disputa del positivismo y subraya la confirmación de la teoría crítica acerca del aumento de las contradicciones y la falta de consistencia lógica –tal como la concebía el positivismo crítico– en todo estudio sociológico acerca de estructuras socioeconómicas y las leyes de movimiento de la sociedad.

Con esto se cierra el volumen compuesto por trece ensayos que, como se puede apreciar, relevan diversas controversias, disputas y debates planteados a lo largo de la historia de la filosofía, polémicas que intentan desentrañar –mediante la implantación de la metodología de la *Begriffsgeschichte* de cuño koselleckiano– la semántica propia de diversos conceptos filosóficos problemáticos, en pos de clarificar su sentido teórico, así como sus consonancias prácticas para nuestra vida intelectual y material. Desde el pirronismo de la Grecia antigua, pasando por el idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX y hasta el psicologismo, el logicismo y la fenomenología en el siglo XX, estos ensayos contribuyen a un acercamiento enriquecido a las obras y a los filósofos aludidos.

normas y políticas editoriales

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

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

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse a través de la página de la revista: www.revistaideas.com.ar, pestaña “envíos de contribuciones”, donde deberá crearse una cuenta. Como parte del proceso de envíos, deberá firmarse una declaración de originalidad

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
5. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
6. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
7. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
8. Bibliografía.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda “AUTOR”.

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, justificado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, Cf. infra, "Modo de citar").

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

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

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

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *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.

Sección bibliográfica

Indicar, en orden alfabético según apellido del autor, todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada. Si se menciona más de una obra del mismo autor, no se repite el nombre, sino que se lo reemplaza por tres guiones (—).

*Modo de citar:***Libros:**

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

Ej.:

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

Capítulos de libros / Artículos en compilaciones:

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

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej.:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schmitt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva* [en línea], volumen/número, año, pp. XXX-XXX si corresponde. Consultado el dd/mm/aaaa. URL: xxx.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, “A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia” en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], N° 5, 2012. Consultado el 16/03/2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas

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

1. Título de la reseña (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

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

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 pp.

5. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente “p.”, seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.
 - Se debe adjuntar foto de portada (a 300 dpi).

Pautas específicas para crónicas

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

1. Título, que debe ser el nombre del evento del que trata la crónica (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
5. El primer párrafo debe ser de carácter informativo, indicando el qué, cuándo y dónde del evento cronicado.
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Se debe adjuntar material gráfico (a 300 dpi): fotos del lugar de realización, conferencias, etc.
 - Cada imagen debe ir acompañada de un breve epígrafe.

NOTA: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

Políticas Editoriales

Sistema de arbitraje

Los autores interesados en colaborar con *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* pueden enviar sus manuscritos por medio de nuestra página en la sección de Envíos. Nuestra revista utiliza en su proceso editorial el sistema de administración de revistas Open Journal System (OJS) diseñado por Public Knowledge Project (PKP).

Las contribuciones enviadas a las secciones de “Artículos” y “Reseñas” son sometidas al procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). En cambio, los textos destinados a las demás secciones son evaluados por los editores y sólo en casos puntuales remitidos a especialistas externos.

La revista acepta textos en español y portugués.

Con el envío del manuscrito, los autores declaran que el texto es original y de su autoría, y que poseen los derechos de propiedad intelectual sobre él. Asimismo, que el texto no fue publicado previamente en otro medio, ni que está siendo sometido a consideración por ninguna otra revista. Por último, que el texto respeta las normas de estilo de la revista para la preparación de los manuscritos.

El proceso editorial consta de las siguientes etapas:

1. Las propuestas recibidas serán evaluadas en primer lugar por el Grupo Editor, quien examinará la pertinencia temática, originalidad y calidad, así como la adecuación con las pautas formales según las condiciones especificadas para cada sección de la revista (artículos, reseñas, crónicas, márgenes y debates).
2. Los artículos que se adecúen al estilo editorial de la revista serán enviados a dos evaluadores externos al Grupo Editor y especialistas en el campo según el procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). Por esta razón, los textos deben evitar las referencias explícitas al autor de modo que

se conserve su anonimato. El arbitraje puede concluir en las siguientes opciones:

- a) Se acepta la publicación sin modificaciones
 - b) Se acepta la publicación con modificaciones (sustantivas o accesorias);
 - c) Se rechaza la publicación.
3. Si se obtienen dos dictámenes favorables (a), el texto será publicado y se 4. En caso de que al menos uno de los pares evaluadores considere necesario introducir modificaciones en el texto (b), el original será remitido nuevamente al autor para que realice los cambios señalados o emita un descargo acerca de la pertinencia de la evaluación recibida. Para tal fin, contará con un plazo de 15 días corridos desde la recepción del dictamen. El texto corregido será enviado al mismo evaluador quien emitirá nuevamente un dictamen.
 5. La evaluación negativa (c) por parte de ambos evaluadores supone el rechazo inapelable de la publicación.
 6. En caso de existir discrepancias entre los dictámenes, se podrá convocar a un tercer evaluador. El Grupo Editor, por su parte, conserva el derecho de determinar la pertinencia de convocar a un nuevo evaluador o ejercer la potestad de decidir directamente sobre la publicación de los textos objeto de discrepancias.
 7. Los textos aprobados para su publicación son sometidos a un proceso de corrección de estilo con el fin de eliminar erratas y otros problemas de orden estilístico.

Ante cualquier duda sobre la gestión de manuscritos, enviar un correo a la siguiente dirección electrónica: secretaria@revistaideas.com.ar.

Acceso abierto y licencia Creative Commons

El material publicado en la revista es de acceso abierto y está sujeto a la licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0. Su contenido es accesible de manera libre y gratuita para los lectores de cualquier parte del mundo. Se permite la copia y redistribución del material en cualquier formato. Se permite la remezcla, transformación y creación de nuevas obras a partir del material. Esto puede hacerse sólo bajo los siguientes términos: (1) la atribución adecuada de autoría del material y la indicación de cambios realizados, (2) la

prohibición del uso del material con fines comerciales, y (3) la conservación del mismo tipo de licencia en caso de redistribución y reutilización.

Derechos de autor

Los autores que publican en esta revista acuerdan ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados. Conservan los derechos de propiedad intelectual de la obra y conceden a *Ideas* el derecho a la primera publicación del material bajo licencia CC BY-NC-SA 4.0. Las futuras reproducciones deberán dar reconocimiento adecuado a la publicación original.

Cuotas de publicación

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (*no submission charges*).

Financiación

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea no recibe financiamiento de ninguna institución pública ni privada, sino que funciona por la colaboración de sus editores bajo los principios del cooperativismo y gracias a las donaciones voluntarias de sus lectores.

Preservación digital

La preservación digital de la revista y su contenido (bases de datos y archivos) se realiza de manera automatizada por medio de las tecnologías LOCKSS y CLOCKSS incorporadas en el software de administración OJS.

Además, por protocolo, se realizan copias de seguridad del sitio web con todo su contenido (base de datos y archivos) en el servidor de alojamiento.

Detección de plagio

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente, ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano. Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre la misma. Para la detección de eventuales plagios o autoplágios, la revista utiliza el software gratuito *Dupli Checker* y revisiones no automatizadas hechas por los editores. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando un descargo. De no ser el mismo satisfactorio, se procederá al rechazo del trabajo.

Código ético

Ideas adhiere al código de ética del Comité de Ética en Publicación (COPE, según sus siglas en inglés) bajo los principios de imparcialidad, objetividad y honestidad.

Respecto del conflicto de interés, el comité editorial insta a autores, editores y revisores a declarar inmediatamente la presencia de vínculos financieros, políticos y/o personales que puedan influenciar las decisiones tomadas en las distintas etapas del proceso editorial. Luego, se compromete a tomar las medidas necesarias (ej. redesignación del jurado) para solucionar el conflicto.

