

Ideas¹³

¹³ Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

Pluralidad temporal y construcción política del presente: reflexiones sobre el tiempo y la inmanencia en Antonio Gramsci
ALFONSINA SANTOLALLA

La cuestión de la sobredeterminación entre Althusser y Laclau-Mouffe: un debate epistemológico
PEDRO SOSA

Mito y técnica en la filosofía de Ernst Cassirer
PEDRO NATÁN TENNER

La fenomenología merleau-pontyana y la filosofía mecanicista contemporánea frente al problema del estatuto ontológico de las funciones
FERNANDO LIBONATI

Cuidado de sí y autoconocimiento en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault: una lectura alternativa desde la propuesta teórica de Lev Shestov
PEDRO IGNACIO URTUBEY

márgenes

Acerca del ensayo en el quehacer filosófico
CARLOS G. JULIAO VARGAS

debates

Deleuze: hay algo que fuerza a militar
DAMIÁN SELCI

reseñas

Introducción en Diferencia y repetición

Studien zur Struktur des Bewusstseins.

Texte aus dem Nachlass

¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines

Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia: ensayos mínimos

La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor

Filosofía, mito y fascismo. Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer

Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger

Gran Hotel Abismo: Biografía coral de la Escuela de Frankfurt Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015

La sociedad ajustada

Ideas¹³

¹³Revista de filosofía moderna y contemporánea

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

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 6 - Número 13

número 13 - mayo de 2021 - octubre de 2021

GRUPO EDITOR

Celia Cabrera

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

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

Andrés Osswald

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

Sandra Viviana Palermo

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

Matías Soich

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

María Jimena Solé

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

DIRECTOR GENERAL

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Matías Soich (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - 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 ideasrevistadefilosofia@gmail.com

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

DIRECCIÓN POSTAL Dr. Nicolás Repetto 40 PB "B" (1405) CABA - Argentina

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA www.ragif.com.ar

GRUPO COLABORADOR

Claudia Aguilar

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

Sebastián Amarilla

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenon

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

Solange Heffesse

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Alejandro Lumerman

(Universidad Nacional de Lomas de Zamora - Argentina)

Pablo Moscón

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

Pablo Pachilla

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

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Gonzalo Santaya

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

Alan Patricio Savignano

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

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Micaela Szeftel

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

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent - Bélgica)

Fernando Bahr

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Mónica Cragnolini

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowsky

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenín 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

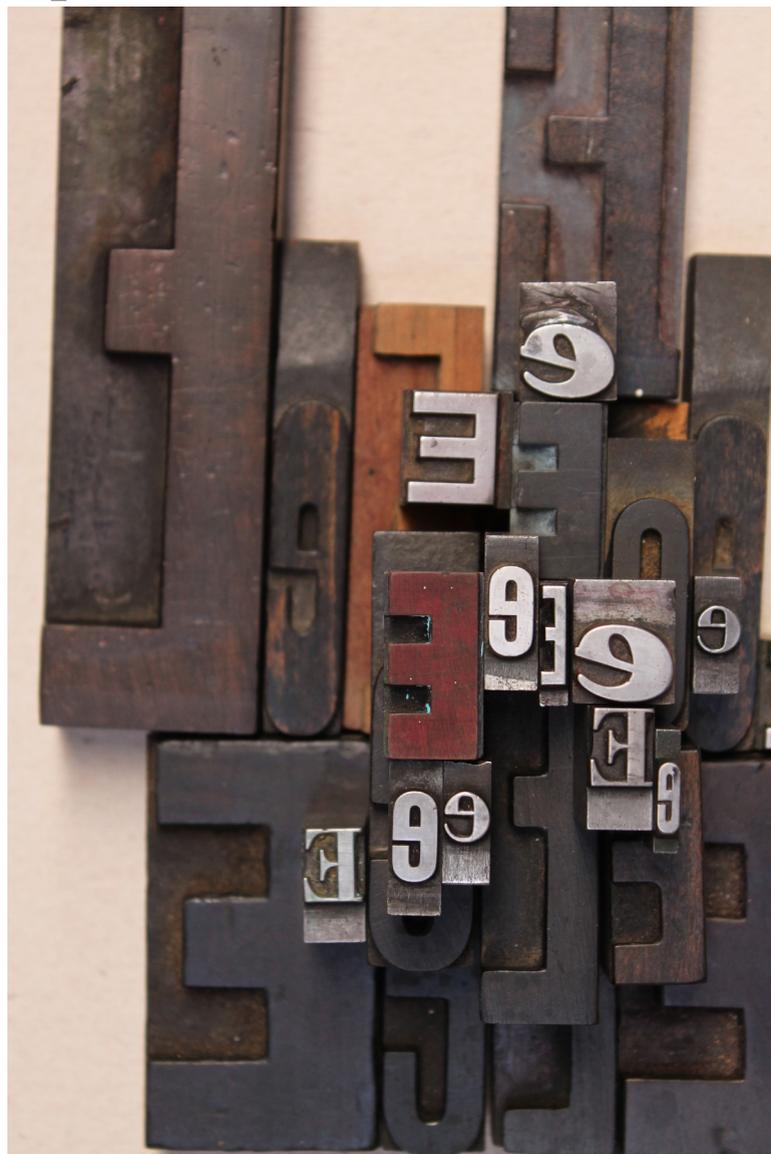
(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

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.



Carolina Cecilia Fernández (Luis Beltrán, Río Negro, 1975) - Artista visual y diseñadora, investiga y experimenta en su taller con matrices tipográficas de plomo, bronce y madera. Fue recientemente seleccionada en el Salón Nacional de Artes Visuales 2021 en la Categoría Grabado. Obtuvo diferentes reconocimientos a su trabajo como la Mención Monocopia del Salón Municipal, Museo Sívori 2018; seleccionada para el Premio MACSur (Lanús), Salón Municipal Manuel Belgrano (CABA) y Salón Nacional del Bicentenario (Tucumán). Participó de las muestras colectivas "La forma Parlante" (MACSur, 2017), "Texto" (Fundación Cassara, CABA) y "Cultura Material" con *Paisajes Tipográficos* (CCK, Buenos Aires).

editorial PÁGINA 07

artículos PÁGINA 17

1. Pluralidad temporal y construcción política del presente: reflexiones sobre el tiempo y la inmanencia en Antonio Gramsci
ALFONSINA SANTOLALLA PÁGINA 19
2. La cuestión de la sobredeterminación entre Althusser y Laclau-Mouffe: un debate epistemológico
PEDRO SOSA PÁGINA 46
3. Mito y técnica en la filosofía de Ernst Cassirer
PEDRO NATÁN TENNER PÁGINA 78
4. La fenomenología merleau-pontyana y la filosofía mecanicista contemporánea frente al problema del estatuto ontológico de las funciones
FERNANDO LIBONATI PÁGINA 104
5. Cuidado de sí y autoconocimiento en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault: una lectura alternativa desde la propuesta teórica de Lev Shestov
PEDRO IGNACIO URTUBEY PÁGINA 136

márgenes PÁGINA 169

1. Acerca del ensayo en el quehacer filosófico
CARLOS G. JULIAO VARGAS PÁGINA 170

debates PÁGINA 189

1. Deleuze: hay algo que fuerza a militar
DAMIÁN SELCI PÁGINA 190

reseñas PÁGINA 219

1. *Diferencia y repetición* desde adentro en los devenires de la ontología práctica
JUAN ROCCHI - IVÁN PAZ PÁGINA 211
Reseña de Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 279 pp.
2. Estudios sobre la estructura de la conciencia
CELIA CABRERA - ANDREA SCANZIANI PÁGINA 220
Reseña de Husserl, Edmund, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Texte aus dem Nachlass*. Tomos I-IV, eds. Ullrich Melle y Thomas Vongher, Cham, Springer, 2020, 2242 pp.
3. Contribución para imaginar el fin del mundo (capitalista) ¡por la supervivencia del planeta!
NATALIA LERUSSI PÁGINA 232
Reseña de Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja negra, 2019, 219 pp.

4. El problema del lazo entre lengua y política: Kafka, Spinoza y Hobbes

CECILIA ABDO FERREZ PÁGINA 243

Reseña de Rosales, Marcela, *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia: ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 110 pp.

5. Pasiones tristes en la actualidad. Un estudio a raíz de las nuevas desigualdades sociales

SOLANGE HEFFESSE PÁGINA 247

Reseña de Dubet, François, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020, 123 pp.

6. El moderno mito del Estado: Releyendo a Ernst Cassirer

LEONEL SERRATORE PÁGINA 258

Reseña de Dreizik, Pablo, Lumerman, Alejandro y Ríos Flores, Pablo (eds.), *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 506 pp.

7. Interpretaciones saturadas

JONATAN GABRIEL ROSSODIVITO PÁGINA 268

Reseña de Roggero, Jorge, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2019, 595 pp.

8. Hotel Abismo: Cuando la melancolía es reaccionaria

GANDHI MONTER CORONA PÁGINA 275

Reseña de Jeffries, Stuart, *Gran Hotel Abismo: Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner, 2018, 596 pp.

9. Lo racional y la realidad efectiva en la filosofía hegeliana

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ PÁGINA 280

Reseña de Illetterati, Luca y Menegoni, Francesca (eds.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2018, 281 pp.

10. Acariciando lo áspero

RAFAEL MC NAMARA - JULIÁN FERREYRA PÁGINA 289

Reseña de Bartolotta, Leandro, Gago, Ignacio y Sarraís Alier, Gonzalo (Colectivo Juguetes Perdidos), *La sociedad ajustada*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 128 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 297

editorial

“**C**uando una travesti entra a la universidad, le cambia la vida a esa travesti. Cuando muchas travestis entran a la universidad, cambia la universidad”. Estas palabras de Lohana Berkins pueden extenderse a la relación orgánica entre el Estado y las minorías. La reciente y creciente incorporación de personas trans para trabajar en la administración pública, a partir del decreto presidencial de cupo laboral, podría verse como un caso de inclusión paternalista por parte del Estado. La experiencia, sin embargo, muestra otra cosa: subjetividades que al ingresar al Estado se transforman y, a su vez, comienzan a transformar la subjetividad estatal; una estructura en devenir, un tejido en el que lo incluyente y lo incluido se afectan mutuamente. Es decir: el Estado también deviene. Toda identidad es precaria, *también* la del Estado.

La cuestión del Estado, y en particular del Estado orgánico, no es un tema nuevo en nuestros editoriales, sino insistentemente sugerido aunque no desarrollado. Y la cuestión de las minorías constituye, hoy, un punto de interpelación recurrente para el conjunto de la sociedad, en particular para la institución Estado y, más aún, para el tipo de Estado que queremos pensar aquí. Desde nuestros primeros editoriales, el tema del Estado se presentó como fundamental a la hora de pensar nuestra actividad como filósofos. De repente, a raíz de las políticas de expansión de la docencia y financiación de la investigación científica durante los gobiernos kirchneristas, “el Estado se había transformado en el aliado menos esperado para potenciar nuestra capacidad de actuar”. Con el gobierno macrista, a medida que ese mismo Estado se alejó de aquel impulso (no sólo ni

principalmente en lo que hace a nuestras vidas como docentes, estudiantes e investigadorxs, sino como integrantes de un cuerpo social heterogéneo cada vez más golpeado por el ajuste), la necesidad de pensar qué Estado queremos nos acosó con intensidad siempre creciente. En esto como en tantas otras cosas, el macrismo fue el monstruo que obliga a pensar. En estos meses, cuando el Palacio vuelve a estar ocupado por fuerzas afines pero *también* nos enfrentamos a otros monstruos, la cuestión no cesa de plantearse.

En aquellos primeros editoriales, se nos presentaba la Idea de “un Estado como organismo donde en la vida de cada parte se juegue la existencia del todo”. Un “Estado orgánico y no meramente formal”, una verdadera “comunidad organizada” que necesariamente se opone a la concepción liberal del Estado. La meditación colectiva en torno a este problema se fue tejiendo número a número hasta que, en nuestro último editorial, se nos impuso la *determinación progresiva* de este concepto como una tarea que ya no puede esperar. Llegó la hora de encarar directamente la pregunta: ¿qué es un Estado orgánico? ¿Por qué nos animamos a ponderar una institución tan vilipendiada, por izquierda y por derecha, tan susceptible de críticas legítimas y arteras, tan ambigua como para defender los intereses de los más poderosos o elevar el nivel de vida de los sectores más postergados? ¿Por qué no confiar estos anhelos a las fuerzas espontáneas, a las articulaciones ocasionales, a las organizaciones de base o a las ONGs, o simplemente al tiempo, a la educación, a la toma de conciencia? ¿Por qué dirigimos la mirada hacia el Estado, en un contexto histórico y global en el que se ven cuestionadas su centralidad, eficacia y producción simbólica, y justo cuando el mercado amenaza con domeñarlo completamente? Todas estas preguntas suponen la primera: ¿qué entendemos por Estado orgánico?

¿Qué significa “orgánico” en esta expresión? ¿Cómo entender esta peligrosa metáfora, potencialmente cargada, por ejemplo, de funcionalismo cerrado, de jerarquías naturales, de sumisión y subsunción de la parte al todo o de fascismo? En primer lugar, y dejando de lado estas connotaciones, la organicidad remite a un tipo de entrelazamiento vital de las partes tal que lo que afecta a una afecta también a las demás y a todo el conjunto; es decir, vincula los elementos de modo que ninguno se pueda sustraer sino artificialmente y los contiene, envuelve, atraviesa y reconfigura

de distintas maneras y en un permanente devenir. Por eso, no debemos comprenderla como si el organismo mentado fuera un sistema cerrado con una coherencia de hierro, donde cada parte tendría asignada su función de una vez y para siempre. Ni siquiera hay que pensar todas las partes de un cuerpo viviente bajo la forma de órganos. En efecto, los organismos biológicos tienen componentes que no son ni forman parte de los órganos, como, por ejemplo, las bacterias que se encuentran en el sistema digestivo y forman una paradójica exterioridad interior. Todo organismo es habitado y recorrido por una multiplicidad de elementos inorgánicos desde adentro y desde afuera, sin los cuales no podría vivir (en este sentido, las bacterias que proliferan dentro se alían, a través de infinitas mediaciones, con las partículas de aire y luz que pululan afuera). El organismo, pensado como totalidad, no es necesariamente activo y dominante, sino relacional. Del mismo modo, no es sólo la lógica estatal la que mueve las cosas y los procesos sociales como si fuese un primer motor. Hay toda una dinámica entre componentes orgánicos y no-orgánicos, exterioridades moleculares y topologías complejas que no necesariamente se sintetizan en unidad o no lo hacen sin ruidos, discontinuidades y asperezas. Un organismo no es una totalidad que se enfrenta al Afuera para sobrevivir; al contrario, está condenado a morir desde el momento en que pretende cerrarse a las múltiples conexiones que lo surcan y constituyen, desde sus simas más húmedas y oscuras hasta las feroces luchas por la supervivencia en el entorno. En suma, hay aspectos no-orgánicos de la organicidad.

Esta imagen de lo vivo permite oponer ya el Estado orgánico al Estado tecnocrático. Lejos del vitalismo del primero, este último se limita a funcionar como una estructura jurídico-policia cuyo único objetivo es estar al servicio del mercado: regula normas de intercambio y provee seguridad jurídica en exclusivo beneficio de los poderosos. Un Estado meramente formal que sólo garantiza el “libre” juego de las finanzas y que se desentiende de las desigualdades y miserias que se siguen del simple dejar hacer al mercado. La aparición material de esta formalidad en el espacio público se produce únicamente bajo la acción represiva de las fuerzas de seguridad, cuando las exterioridades del organismo toman la escena o cuando los “órganos” se quejan. Negocios para unos pocos, palos para muchxs: la receta del Estado tecnocrático no puede menos que

generar un profundo escepticismo, puesto que tiende a borrar las diferencias entre Estado y mercado, acoplando el poder represivo del primero con los flujos devastadores del segundo. Diferencias que un Estado orgánico, por el contrario, debe esforzarse creativamente por (re)establecer.

El éxito o el fracaso de estas distinciones en la concepción de lo estatal se juega, de manera privilegiada, en el problema del lugar de las *minorías* en relación con el Estado. Minorías que protagonizan la escena epocal de este siglo XXI, que reavivan luchas y debates, que canalizan la efervescencia de base y que, en un par de décadas, lograron problematizar e instalar en la agenda toda una cantidad de temas y de prácticas invisibilizadas. ¿Cómo debe ser su vínculo con el Estado para que éste no sea un brazo armado al servicio del mercado, sino un espacio en el cual sea posible vivir una buena vida? En primer lugar, es necesario que las minorías no estén meramente *representadas por* –o incluso *en*– el Estado. La representación como razón última puede ser vaciada y reducida a mera estrategia publicitaria o máscara de corrección política. En ese sentido, una visión simplista de la política podría inventar la figura de un líder carismático que promueve la identificación en el pueblo, a través de todos los mecanismos y artilugios de la imaginación, encauzando las pasiones de las masas hacia un “buen fin” que sólo la razón estatal (o del particular que la define) podría prever. Pero estos esquemas son separatistas y estériles en tanto, con mayor o menor asidero en la realidad, invocan un pueblo que, por la razón o la pasión, por la imaginación o por la fuerza, siempre tiene que ser representado de manera extrínseca. Una exterioridad potencialmente amenazante, o un torrente pasional a ser estratégicamente dirigido, configuran concepciones del pueblo que, en su relación con el Estado, consagran la escisión y legitiman una instancia trascendente. El Estado orgánico debe diferenciarse de ambos esquemas: ni vela por la seguridad mercantil, ni conduce la pasión desde una razón exterior. Afirma un bien y una vida en común como base de la existencia estatal (es decir, de su propia existencia); y afirma lo pasional como algo que no puede quedar por fuera del Estado. Cuando decimos “Estado orgánico”, no nos viene a la mente el rostro totalizante de ningún líder que se erige como representación privilegiada de un pueblo homogéneo. Una unidad tal sólo puede basarse en la hipóstasis más o menos violenta de una minoría, y esto no tiene más que un nom-

bre: fascismo. Si cabe hablar aquí de pueblo, entonces, habría que hacerlo en plural. Es por eso que, más que en el concepto de pueblo, es en la noción de *minorías* donde percibimos un relieve más filosófico a la hora de pensar su articulación estatal de modo no totalizante.

Para trazar positivamente los rasgos de un Estado orgánico en su relación con las minorías –para saber *cuáles son las minorías cuyas vidas deben ser defendidas y aumentadas por un Estado orgánico*–, es necesario que nos preguntemos más profundamente por este concepto. En primer lugar, una minoría no se define por una cantidad escasa o relativamente inferior. Como lo demuestran el ilustre racimo de apellidos enmohecidos de la oligarquía argentina, las patronales agropecuarias o los neonazis, no basta con ser pocos para constituir una minoría. No se trata de cantidades extensivas, sino del poder y las lógicas de funcionamiento. De allí que una minoría numérica no sea necesariamente una minoría conceptual, y viceversa, una minoría conceptual no exija la inferioridad numérica. Del mismo modo, la mayoría no remite necesariamente a un número mayor de individuos. Así, por ejemplo, el conjunto de varones cis heterosexuales es inferior en número al conjunto de todas las mujeres cis, lesbianas, personas trans y no binarias (entre otras identidades) y sin embargo constituye, en la dimensión sexo-genérica actual, una mayoría. En segundo lugar, si lo que delimita a una minoría es una cuestión de poder, entonces esa delimitación es esencialmente móvil. No se puede definir su identidad de manera sustancializada, a partir de condiciones como el género, el color de la piel, el tamaño corporal, el lugar de nacimiento, la ocupación, etc. Lo que en términos sustancialistas se concibe como una minoría bien puede comportarse como una mayoría, oprimiendo o excluyendo a otras minorías en una relación desigual de poder. Cuando esto sucede, los derechos conquistados se convierten en prerrogativas, y las esencias, en criterios morales para su reparto. Así, por ejemplo, un sector del feminismo radical encubre su rechazo virulento hacia el colectivo transvesti-trans y sus reclamos mediante argumentos esencialistas y biologicistas que apelan a “la mujer”, ignorando o pretendiendo ignorar la constitución histórica de un patrón de dominación que, a partir de lo masculino y desde una lógica binaria, busca imponerse sobre cualquier otra construcción identitaria. Un Estado orgánico no debe defender identidades sustanciales, que siempre pueden devenir reactivas, sino identidades estratégicas, es decir, estratégicamente constituidas a partir del reconocimiento de que ningún ser es el fundamento de sí

mismo. Identidades no comprometidas con la fijeza, sino precarias en sí mismas, en permanente equilibrio para mantenerse a flote sobre las olas de la existencia. De este modo, si lo que define a la *mayoría* no es una cantidad numérica sino un vector dominante de opresión y segregación a partir de un modelo hegemónico, entonces un objetivo central del Estado orgánico es *que no exista la mayoría*. Impedir la conformación de mayorías favorece el despliegue de las multiplicidades minoritarias y sus lógicas inherentes, en tanto una parte de las fuerzas militantes, que antes estaba destinada a la resistencia y la autoprotección, se redirecciona ahora a la creación y afirmación vitales. Una reconfiguración semejante del espacio político abre el juego a derivas cuya potencia sólo es posible sospechar.

La idea de un Estado orgánico surge en el idealismo alemán con una impronta igualitarista, en discusión con la visión clásica y su jerarquización dada por naturaleza. En contraste con el proceso moderno de atomización, el Estado orgánico pensado por los idealistas trata a los individuos *también* como seres orgánicos, libres, con derechos, y no como engranajes de un mecanismo. Hoy podemos repensar y reinterpretar ese organicismo en clave de sostenimiento, contención y potenciación no meramente de individuos, sino de colectivos minoritarios y heterogéneos. Sin embargo, muchas minorías resisten a esa inclusión, se niegan a ser cooptadas por el aparato de captura al que perciben como el principal enemigo. La miseria, la exclusión, el despojo, la violencia, son la moneda cotidiana para muchxs. Contra toda evidencia de acciones estatales positivas en materia de redistribución igualitaria, en los más variados grupos minoritarios predominan sentimientos de desaliento, escepticismo, angustia impostergable, ganas de incendiarlo todo. ¿Qué debe significar un Estado para que esas minorías –históricamente olvidadas o pisoteadas por el andar del elefante reumático– puedan considerarlo un espacio orgánico habitable o, al menos, una herramienta valiosa? ¿Alcanza con los mecanismos imaginativos, las técnicas de presentación y las estrategias de comunicación, la semio-política, para modificar percepciones y alcanzar el corazón de las subjetividades? Evidentemente, no. El desafío pasa, entonces, por pensar un Estado que integre sin subsumir, que genere una organicidad pasible de estar habitada por exterioridades internas, aún cuando éstas presenten rasgos ingobernables. Esto implica crear modos de *articulación* en los que no se pierdan las singulari-

dades y las multiplicidades de aquello que debe ser articulado, lo que supone procesos de negociación largos y conflictivos. Sólo una multiplicidad de instancias procesuales puede motorizar, conducir y realizar el ineludible deseo de inclusión que anima al Estado orgánico. Deseo que es un proceso de construcción permanente, un trabajo nunca acabado. Y esto, por una razón: la inclusión nunca es un fin en sí mismo, o es un fin peligrosamente vacío, si no va acompañada por la pregunta: ¿inclusión *para qué*? ¿Cuáles son los deseos y las necesidades, los objetivos y las demandas de las minorías que el Estado busca incluir? ¿En qué medida y cómo dicha inclusión puede potenciar esas necesidades y esos objetivos? Interrogantes cuyo desarrollo sólo puede realizarse a través de una multiplicidad de voces que inevitablemente entrarán en debate y disputa, negociando y construyendo por dentro y por fuera del Estado orgánico.

Hay límites, sin embargo, para el deseo de inclusión. No cabe romantizar a las minorías. Ser minoritario no equivale a ser bueno o socialmente deseable. Hay minorías excluyentes, violentas, reactivas, cuyos reclamos el Estado orgánico debe escuchar, a veces tolerar, pero no necesariamente satisfacer. Hay ocasiones en que, incluso, no queda más alternativa que bloquear o impedir. Incluir minorías no equivale necesariamente a aceptar demandas irracionales y destructivas. Si la inclusión es el objetivo, no hay lugar para deseos excluyentes y segregatorios, a veces incluso suicidas, como los que reclaman el relegamiento de otras minorías en nombre de identidades biologicistas o los que exigen desatender las necesidades sanitarias de la población en nombre de teorías conspirativas. Es vital identificar qué movimientos minoritarios es necesario potenciar. El Estado orgánico debe afirmarse sobre su relación con las minorías no-excluyentes, aquellas que no construyen su identidad minoritaria sobre la expulsión de otras minorías. Los vaivenes de ese proceso nos hacen comprender que el dualismo entre mayorías y minorías es sólo aparente. Al ser categorías que remiten a relaciones de poder y no a esencias, designan realidades múltiples y en devenir, necesariamente impuras. Vectores minoritarios conviven con pasiones reactivas en todo cuerpo, en toda persona, en todo colectivo. La diferenciación de tendencias y vectores no puede derivar en ningún dualismo ontológico ni en un concomitante dualismo axiológico. No siempre es fácil separar la paja del trigo.

De ahí que, como decíamos antes, la relación entre el Estado y las minorías no pueda pensarse bajo un esquema meramente representacional, que supondría una separación. Hay luchas y entrelazamientos, movimientos de interiorización y exteriorización, bloqueos y enlaces. Hay diferencias de naturaleza y de funcionamiento, pero nunca separación radical. El Estado orgánico aborrece el vacío. Por eso es fundamental evitar otro burdo dualismo clásico: el que opone la razón (de Estado) a la pasión (de los pueblos) y que ya mencionamos al referirnos a otras concepciones del Estado. En este sentido, el pensamiento acerca del Estado orgánico halla una de sus piedras de toque en la teoría de los afectos. La lógica misma de los afectos supone una ontología de lo múltiple, ya que todo afecto opera en relación con otros afectos, es siempre un afectar y ser afectado, y no hay existente que no sea productor y receptor de afectos, con o sin intención. La lógica de los afectos nos permite entender lo que significa la organicidad: no hay afecto aislado, los afectos no existen por sí mismos. Lo que hay es siempre relaciones de afección, un abanico de tensiones en el que ningún elemento puede comprenderse por sí mismo. Por eso, a diferencia de un Estado tecnocrático, el Estado orgánico no puede ser mera burocracia fría y gris. La burocracia misma está atravesada por afectos, y parte de la acción de un Estado orgánico implica evitar que lo burocrático se transforme en un mecanismo glacial.

Insinuamos al principio que es necesario desarmar el dualismo que opone lo orgánico y lo no-orgánico. Ambos aspectos están presentes, tanto en las minorías como en el propio Estado. Aquí volvemos a encontrar una topología compleja de exterioridades e interioridades siempre relativas, atravesada permanentemente por tensiones variables. Estas tensiones aparecen muchas veces bajo la forma de virulentas demandas que pueden tensar los hilos más allá de lo que se creía tolerable. A veces reaccionamos mal ante reclamos que nos parecen irracionales, ante malestares que no comprendemos. El Estado orgánico no puede permitirse el enojo frente a manifestaciones de este tipo. Aún en los casos en que el *contenido explícito* de una demanda no pueda ni deba ser satisfecho (por violento, excluyente o segregador), *el hecho mismo* del malestar expresado debe ser atendido. Una política de los afectos deriva entonces en una escucha atenta a los síntomas: ¿por qué aparecen estos ruidos? No hay organicidad sin interpretación y conducción de los afectos, donde “conducción”

significa, también, comprender en qué lugares se necesita instalar cables a tierra. Sin embargo, por la propia naturaleza de los afectos, estas tensiones nunca terminan de resolverse. No hay vitalidad sin cuerpos en tensión. La resolución definitiva de la tensión es la muerte, y estos tirones permanentes –entre las diferentes minorías, entre las minorías y las mayorías, entre todas ellas y el Estado, y también en cada uno de nosotros, en tanto nadie se inscribe enteramente y para siempre, nunca, en una sola lógica– son los que demuestran que el espacio orgánico está vivo. Es por eso que, en ese espacio, el Estado no puede ser simplemente un automatismo que “baja” sus políticas desde arriba, sino un campo permanentemente surcado por el conflicto y la disputa.

Una política orgánica de los afectos exige, por lo tanto, sostener las tensiones. Hasta el punto de que quizá sea conveniente repensar estas categorías y matizar la idea de *inclusión*, en tanto ésta parece remitir a un espacio previamente constituido, a la espera de ser llenado y sin verse afectado por aquello que entra en él. Un espacio tal presupone códigos fijos, listos para la normalización e inserción de las más variadas subjetividades en una forma estática. Nada de esto es así cuando el Estado deviene orgánico. Para quienes vivieron toda su vida a la intemperie, ingresar al Estado es un *cambio de piel*. Y cambiar de piel es incómodo, doloroso, imposible sin redes materiales y afectivas de contención. El Estado orgánico no puede limitarse a abrir una puerta, hacer entrar a la gente y dejarla librada a su buena suerte, confiando en que de alguna manera se adaptará a la rutina. Debe reforzar esas redes, darles aire para que respiren, combustible para que se fortalezcan y espacio para la creación de nuevos sentidos. Así, lo que desde una inspiración igualitaria venimos llamando “inclusión” supone también redistribución y producción. No hay fortalecimiento de las minorías sin asignación de recursos materiales para sostener sus redes, y un Estado orgánico debe plantearse, no sólo a quiénes reconoce como sujetos de derecho, sino también, y a partir de las voces de esos mismos sujetos, los modos en que vivimos y producimos.

Para ello, el Estado orgánico debe poder escuchar algo que, en principio, le resulta inaudible. No podemos pensar el Estado como una estructura ontológica superior ni separada de lo minoritario. Afirmamos, como algo central en la definición del concepto de Estado orgánico, la capacidad de estar a la escucha de las minorías que lo habitan en exterioridad, que levantan sus voces disidentes,

iracundas, extenuadas y potentes desde el subsuelo, que empujan sus demandas gota a gota hacia arriba, lluvias y tormentas que se filtran al revés por el laberinto impar de los salones oficiales y las esquinas. Sólo ejerciendo esta *escucha capilar* y actuando en consecuencia, sosteniendo las tensiones que potencian la vida en común y hacen de ella una buena vida, puede el Estado ser verdaderamente orgánico en relación con lo minoritario.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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



Alfonsina Santolalla es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su investigación doctoral versa sobre la potencialidad política del concepto de temporalidades plurales al interior de la tradición marxista y otras corrientes afines. Es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante de la cátedra de Filosofía Política II de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) y del Proyecto de Investigación “El retorno de lo común: filosofía, crítica y práctica política”, financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT) de la Universidad Nacional de Córdoba.

ALFONSINA SANTOLALLA

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

Recibido el 4 de mayo de 2020 – Aceptado el 4 de febrero de 2021

Pluralidad temporal y construcción política del presente:

reflexiones sobre el tiempo y la
inmanencia en Antonio Gramsci

**Temporal plurality and
political construction of the
present: reflections on time and
immanence in Antonio Gramsci**

RESUMEN: En el presente artículo sostengo, como hipótesis, que es posible encontrar un modelo de temporalidades plurales en los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci debido a que existen afirmaciones del autor que muestran que está suponiendo la existencia de una pluralidad heterogénea de tiempos que coexisten de manera desordenada hasta que sólo algunos, y mediante un proceso de construcción política, se constituyen como temporalidades hegemónicas. Dicho modelo se ve directamente asociado a la operación conceptual que denomino “reinención gramsciana de la inmanencia”. Al comprender la postulación de Gramsci de un vínculo inmanente entre teoría y práctica, se hace posible entrever la complejidad que reviste la idea de que el presente no es, a priori, “contemporáneo”, sino que todas las formas temporales adquieren significación hegemónica en la práctica sólo si existe un trabajo teórico-político de determinada clase social que lo haga posible. En el desarrollo del presente artículo, mi objetivo es corroborar esta hipótesis, volviendo a la fuente textual de los *Cuadernos de la cárcel* para elaborar un análisis de la noción de previsión y de todas las expresiones conceptuales del modelo gramsciano de temporalidades plurales.

PALABRAS CLAVE: Temporalidades plurales – Materialismo histórico – Previsión – Contemporaneidad.

I. Introducción

Al interior de la tradición marxista, y particularmente desde el siglo XX, se han desarrollado una serie de críticas sistemáticas a la idea moderna de que el tiempo es único, lineal y progresivo. Algunos au-

ABSTRACT: This article maintains the hypothesis that it is possible to find a model of plural temporalities in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks* because there are statements made by the author that show that he is assuming the existence of a heterogeneous plurality of times that coexist in a disorderly manner, until only some of them, and through a process of political construction, turn into hegemonic temporalities. This model is directly associated with the conceptual operation that I call “Gramscian reinvention of immanence”. By understanding Gramsci's postulation of an immanent link between theory and practice, it becomes possible to glimpse the complexity of the idea that the present is not, a priori, “contemporary”, but that all temporal forms acquire hegemonic significance in practice only if there is a theoretical-political work of a certain social class that makes it possible. In the development of this article, my objective is to corroborate this hypothesis, by going back to the textual source of the *Prison Notebooks* to elaborate an analysis of the notion of prevision and of all the conceptual expressions of the Gramscian model of plural temporalities.

KEY WORDS: Plural temporalities – Historical materialism – Prevision – Contemporaneity.

tores han construido, en contraposición a dicha noción heredada, modelos teóricos que postulan la existencia –muchas veces, simultánea– de una pluralidad de tiempos que se entrecruzan o articulan de diferentes maneras –aleatorias, contingentes, complejas. Vittorio Morfino¹ sostiene que, al interior del marxismo, distintas ideas relacionadas con la temporalidad plural pueden encontrarse en, por ejemplo, Bloch, Gramsci, Althusser, o el propio Marx. Aquí me detendré únicamente en el desarrollo gramsciano, ya que el objetivo del presente artículo es mostrar en qué consiste el modelo de temporalidad plural que considero que existe en Gramsci, quien se esforzó en señalar, en sus *Cuadernos de la cárcel*, el carácter “no-contemporáneo” del tiempo presente. Considero que la cuestión de la pluralidad temporal se encuentra directamente ligada a otra idea que atraviesa las reflexiones de Gramsci en la cárcel, consistente en la existencia de un vínculo inmanente entre teoría y práctica. Por esa razón, me propongo dar cuenta de los cruces entre la crítica del tiempo lineal y la noción de inmanencia en el pensamiento gramsciano.

Antes de ingresar al abordaje de dichos objetivos, resulta importante aclarar en esta Introducción que los *Cuadernos de la cárcel* constituyen el objeto de investigación exclusivo del presente artículo: ninguna otra obra de Gramsci –es decir, ninguno de sus textos previos al período carcelario– serán analizados aquí, a fines de delimitar un recorte bibliográfico manejable para la extensión de este trabajo. Y considerando que los *Cuadernos* son textos fragmentarios, producidos en un contexto adverso y que nunca fueron editados por su autor en forma final para su publicación, es necesario dar cuenta de algunas características de su estructura y cronología de producción. Fabio Frosini² realiza una periodización de la escritura de los *Cuadernos* en la que distingue, en términos generales, tres etapas de trabajo de Gramsci en el encierro.³

¹ Cf. Morfino, Vittorio, “Introduzione”, AAVV, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milán, Mimesis, 2013, p. 9.

² Cf. Frosini, Fabio, “Il divenire del pensiero nei «Quaderni Del Carcere» di Antonio Gramsci. Appunti per una rilettura”, en *Critica marxista*, No 3-4, 2000, pp. 108-120.

³ Aquí retomo el breve esquema de periodización del trabajo gramsciano en los *Cuadernos de la Cárcel* presentado por Frosini que, si bien presenta unas leves diferencias, está basado en el trabajo de Gianni Francioni en *L'officina gramsciana*, un texto de 1984 que aún no tiene traducción al español pero que fue muy importante para el desarrollo de los estudios gramscianos desde la aparición de la edición crítica y cronológica de los *Cuadernos de la cárcel* –publicada en 1975 a cargo de Valentino Gerratana–. Cf. Francioni, Gianni, *L'officina gramsciana*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

En la primera etapa –desde mediados de 1929 hasta los primeros meses de 1932– Gramsci escribe los primeros nueve *Cuadernos*, que consisten en notas sobre las lecturas que estaba realizando. La segunda etapa va desde mediados de 1932 hasta marzo de 1933, y allí el italiano escribe cuatro “Cuadernos especiales” (del 10 al 13) –que contienen reflexiones que ya habían sido escritas en los Cuadernos elaborados en la primera etapa pero esta vez ordenadas por temas– y cuatro “Cuadernos misceláneos” (del 14 al 17). Se produce un corte en su producción cuando, el 7 de marzo de 1933, Gramsci sufre una crisis que lo llevó a estar varios días inconsciente. Luego de ese episodio, en la tercera etapa de escritura, que va desde mediados de 1933 hasta mediados de 1935, Gramsci escribió los últimos trece “Cuadernos especiales”, que consisten casi totalmente en transcripciones ordenadas de textos de la primera etapa.

Durante la primera y la segunda etapa de escritura de los *Cuadernos*, Gramsci asocia el concepto de inmanencia al de “terrenalidad del pensamiento”, una expresión extraída de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx que el filósofo italiano retoma para dar cuenta de la existencia de una relación intrínseca –es decir, inmanente– entre teoría y práctica.⁴ A este movimiento conceptual gramsciano elijo denominarlo aquí “reinención de la inmanencia”, debido a que se trata de una resignificación de un término propio de la historia de la filosofía moderna, pero alejada del significado clásico del concepto. En este punto, resulta relevante mencionar que Gramsci produce dicha “reinención” en simultáneo con su afirmación de que el materialismo histórico constituye una forma de “historicismo”.⁵ Si bien esto no puede abordarse en detalle aquí por la extensión y profundidad de análisis que requeriría, es posible afirmar que la formulación gramsciana de cierto historicismo –sumada a su impor-

tante crítica de los historicismos idealistas como el de Croce⁶ busca resaltar el carácter histórico y práctico de la realidad. Como señala Frosini, en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci elabora la idea de que “la realidad es *práctica*, es decir, un entrelazamiento abierto de relaciones prácticas, al fondo políticas, que siempre son inestables”.⁷ Desde mi perspectiva, la afirmación sobre la dimensión práctica –histórica– de todos los aspectos de la realidad, resulta coherente con la “reinención de la inmanencia”, ya que ésta afirma la unión intrínseca entre teoría y práctica, es decir, –y en particular– el carácter práctico del pensamiento. Considerando la existencia de un historicismo anti-especulativo y práctico en el corpus gramsciano, en el presente artículo me propongo abordar la relación entre la “reinención gramsciana de la inmanencia” y el trabajo del autor sobre el problema general de la historia y la temporalidad.

El problema específico que me convoca es el de si es posible pensar en la existencia de cierto modelo de temporalidades plurales en los *Cuadernos de la cárcel*. A mi entender, el problema resulta relevante al menos para los estudios inscriptos en la tradición marxista porque, además de constituir –como ya mencioné– una importante crítica generalizada a las ideas modernas de tiempo lineal y progresivo, pensar en torno a tiempos plurales permite que sea posible la reapropiación del concepto de historia sin necesidad de un compromiso con formulaciones metafísicas, evitando así medir el desarrollo de la historia de manera externa y trascendente. Sostengo, como hipótesis, que particularmente en la obra carcelaria de Antonio Gramsci es posible encontrar cierta formulación de una idea de temporalidades plurales: considero que ciertas afirmaciones

⁴ Cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, México D.F., Era, 1981, C4, § 17; C10 § 31. Sobre la sigla utilizada para citar los *Cuadernos de la cárcel*: al referirme a la obra de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, editada en México D.F. por Era en 1981, utilizo la modalidad de indicar el Cuaderno del que proviene la cita mediante la letra “C”, y el apartado en particular en la que está contenida, por medio del símbolo §. Por caso, cuando me refiero al apartado 16 del Cuaderno 7, cito: Gramsci, 1981, C7, § 16. De esta manera, la cita puede rastrearse en todas las ediciones –en cualquier idioma– provenientes de la edición crítica original de los *Cuadernos* a cargo del Instituto Gramsci de Turín, del año 1975.

⁵ Específicamente, al momento de escribir el Cuaderno 4, Gramsci se encontraba traduciendo las *Tesis sobre Feuerbach*, tarea que le permite pensar a la inmanencia entre teoría y práctica en términos de “terrenalidad del pensamiento”. *Ibidem*. Y es en el mismo Cuaderno 4 que Gramsci afirma que “el materialismo histórico, tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno”. *Ibid.*, C4 § 3.

⁶ Benedetto Croce (1866-1952) fue un filósofo y político italiano de formación hegeliana y, como representante del idealismo italiano, fue muy influyente. Gramsci reconoce la importancia de su influencia como intelectual de la clase dominante y es muy crítico de su obra, porque entiende que hay elementos en el idealismo crociano que se encuentran presentes también en el marxismo de principios del siglo XX. Critica reiteradas veces el carácter especulativo del historicismo crociano: “Croce trata siempre de poner de relieve cómo él, en su actividad de pensador, ha procurado «expulsar» del campo de la filosofía todo residuo de teología y de metafísica, hasta llegar a negar todo «sistema» filosófico, presentando la filosofía como solución de los problemas filosóficos que el desarrollo histórico presenta e impone en su desarrollo. ¿Pero acaso cada filosofía «especulativa» no es ella misma una teología y una metafísica? Este «residuo» no es un residuo, es un «todo», es todo el método del filosofar, y por esto toda afirmación de «historicismo» es vana, porque se trata de «historicismo» especulativo, del «concepto» de historia y no de la historia”. *Ibid.*, C8 § 224.

⁷ Frosini, Fabio, “¿Qué es la «crisis de hegemonía»? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, en *Las Torres de Lucca*, N° 11, 2017, p. 53.

gramscianas muestran que está suponiendo la existencia de una pluralidad heterogénea de tiempos que coexisten de manera desordenada hasta que sólo algunos, y mediante un proceso de construcción política, se constituyen como temporalidades hegemónicas. Considero que dicho modelo se ve directamente asociado a la “reinvención gramsciana de la inmanencia”, ya que, al comprender la postulación de Gramsci de un vínculo inmanente entre teoría y práctica, se hace posible entrever la complejidad que reviste la idea de que el presente no es, a priori, “contemporáneo”, sino que todas las formas temporales adquieren significación hegemónica en la práctica si existe un trabajo teórico-político de determinada clase social en pos de que así sea. En este sentido, y como intentaré mostrar, el concepto gramsciano de “previsión” se vuelve central para comprender cómo en los *Cuadernos* se establece un vínculo entre la inmanencia, la política hegemónica y la existencia de una pluralidad de tiempos. Vale mencionar aquí –aunque lo desarrollaré también más adelante– que mi postura es que el aporte de Gramsci a (lo que hoy podemos entender como) la problemática general de las temporalidades plurales consiste no sólo en que sugiere la existencia de dicha pluralidad sin un orden predeterminado, sino que además aborda la cuestión desde una perspectiva estratégica, pensando cómo se articula la configuración del tiempo presente con la construcción política de la hegemonía.

Con el fin de corroborar esta hipótesis, considero necesario abordar en primer lugar la lectura gramsciana de una parte de *La Divina Comedia*, ya que arroja ciertas claves teóricas –en particular, la idea de previsión– que permiten entender la intuición general de Gramsci en torno al tiempo y la historia, y que, además, pueden funcionar como vía de entrada al problema más específico sobre el modelo de temporalidad presente en los *Cuadernos* y su relación con la construcción hegemónica. En segundo lugar, profundizaré en el modelo de temporalidad plural que –considero– es posible encontrar en Gramsci. Por último, en el apartado final realizaré una síntesis de las razones por las cuales considero que es posible corroborar la hipótesis planteada para el presente artículo.

II. El análisis gramsciano de *La Divina Comedia*: la prevalencia de la previsión por sobre la catarsis para pensar la historia y la política del tiempo

Para comprender en su complejidad el tratamiento de la cuestión del tiempo en los *Cuadernos de la cárcel*, resulta relevante repasar el comentario que Gramsci hace del Canto X del *Infierno* de *La Divina Comedia*. En el texto clásico aparece una conversación entre Dante y dos condenados a permanecer dentro de las arcas de fuego: el comandante Farinata de los Uberti y el poeta Cavalcante de los Cavalcanti. Ambos, como el resto de las almas allí presentes, han sido penados por herejes afines al epicureísmo y por sostener –contra el dogma católico– que el alma muere a la par del cuerpo. Mientras que con Farinata⁸ el Dante sostiene una conversación en torno a cuestiones políticas que se remiten a Florencia, Cavalcante sólo interviene para conocer el destino de su hijo Guido, también poeta y amigo de Dante.

llora y dice [Cavalcante]: “Si al reino infortunado
por alteza de ingenio has descendido,
¿dó está mi hijo? ¿Por qué no a tu lado?”

Y yo [Dante] a él: “Por mí solo no he venido:
el que está allí esperando [Virgilio], ése es mi guía,
al que poco tal vez tuvo tu Guido.”⁹

[...]

Y alzándose veloz, [Cavalcante] gritó: “¿Dijiste
tuvo, tuvo? ¿Conque él, ¡ay!, no es ya vivo?
¿La dulce luz del sol ya no le asiste?”

Quando ve que me paro reflexivo,

⁸ Farinata fue jefe del ejército gibelino en las guerras civiles de la Italia del siglo XIII y como tal, uno de los responsables del destierro de los Alighieri y de todos los güelfos en 1260. Sin embargo, se opuso firmemente a la destrucción de Florencia luego de la invasión, y por esa actitud el Dante le muestra respeto. Cf. Alighieri, Dante, *La Divina Comedia*, Buenos Aires, Losada, 2012, p. 69.

⁹ Parece que Guido no era un simpatizante de la obra de Virgilio. *Ibidem*.

al irle a responder, de espaldas cae,
para no salir más del horno vivo.¹⁰

En este pasaje Cavalcante asume que Dante le insinúa la muerte de Guido al referirse a él en pasado y titubear frente a su pregunta, y se entrega rápidamente a las llamas del fuego. Frente a esa escena, el Dante se lamenta por su inmediata reacción, ya que en realidad Guido aún está vivo, y su respuesta se había demorado ante el interrogante que le surgió al escuchar a Cavalcante hablar: ¿por qué es que los condenados, estando en el infierno, conocen el porvenir pero no saben nada sobre el presente? Dante pregunta sobre esto en voz alta, luego de que Cavalcante se arroje al fuego, y Farinata responde:

Como aquel que el mirar cansado siente,
ver podemos –replica– lo lejano;
que esto el Sumo Hacedor aún nos consiente;

ciegos somos, en tanto, a lo cercano;
y aquí, sin eco ajeno, no se acierta
nada a saber de vuestro estado humano.

Más bien comprenderás que será muerta
inteligencia desde tal hora
que cierre al tiempo eternidad su puerta.¹¹

En esta cita la temporalidad del Infierno aparece asociada a dos factores: por un lado, a la eternidad, por la infinita cadena perpetua a la que se encuentran condenados los que allí habitan; y, por otro lado, al futuro lejano que los condenados pueden vislumbrar, siéndoles vedado simultáneamente el presente terrestre, ya que la eternidad cierra al tiempo su puerta. Tiempo mundano y eternidad son, en el Infierno, incompatibles: lo eterno implica el contacto úni-

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹¹ *Ibid.*, pp. 67-68.

co con lo lejano, lo inaccesible, y por el contrario, el presente, lo aún tangible, es el campo exclusivo de los vivos. Frente a esta escena, Gramsci sostiene que los condenados tienen permitido conocer todas las formas del tiempo, a excepción del presente, pues si conocen el futuro, pueden conocer también el pasado, “dado que el futuro se convierte siempre en pasado”:¹²

Cavalcante ve en el pasado y ve en el futuro, pero no ve en el presente, en una zona determinada del pasado y del futuro en la que está comprendido el presente. En el pasado Guido está vivo, en el futuro Guido está muerto, ¿pero en el presente? ¿Está muerto o vivo? Éste es el tormento de Cavalcante, su único pensamiento dominante. Cuando habla, pregunta por el hijo; cuando escucha “tuvo”, el verbo en pasado, insiste y, tardando la respuesta, ya no duda más: su hijo está muerto; él desaparece en el pozo de fuego.¹³

Gramsci hace hincapié en que la desesperación de Cavalcante va creciendo con cada pregunta que confiere a Dante luego de percibir que se había referido a Guido en pasado, llegando al punto máximo del lamento cuando imagina que –como él– su hijo ya no estaba disfrutando ni de la existencia en el presente ni de la luz del sol, privilegio exclusivo del mundo de los vivos. Otra observación es que, frente a la demora de Dante que altera a Cavalcante, Farinata no parece mutarse, lo cual es curioso por el hecho de que él también es pariente de Guido, quien está casado con la hija de Farinata. Los movimientos corporales de cada uno de los personajes son descritos por el Dante –según Gramsci– para resaltar la angustia de Cavalcante y el temple imperturbado de Farinata y, de esa forma, expresar la diferencia que existe entre ambas posiciones morales.¹⁴ Gramsci está leyendo por detrás de los diálogos:

Las observaciones que he hecho podrían dar lugar a esta objeción: que se trata de una crítica de lo inexpresado, de una historia de lo inexistido, de una abstracta búsqueda de intenciones plausibles que nunca llegaron a ser poesía concreta, pero de las que quedan rastros exteriores en el mecanismo de la estructura.¹⁵

¹² Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C4 § 83.

¹³ *Ibid.*, C4 § 78.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibid.*, C4 § 79.

Con estas observaciones estructurales, Gramsci busca dar cuenta del drama desatado por la conjugación en pasado de la palabra “tuvo”. Dicha expresión del Dante desata, a criterio de Gramsci, una “catarsis” por parte de Cavalcante, una reacción emocional extrema que le termina provocando –inevitablemente– la muerte autoinflingida, algo que contrasta con la indiferencia de Farinata.¹⁶

La idea gramsciana de catarsis proveniente de este análisis del Canto X a menudo se ha asociado al concepto general de historia presente en los *Cuadernos de la cárcel*, debido a que parece referir a la re-memorización y a la identificación empática con un otro a partir de algún disparador –en este caso, un verbo en pasado seguido de una vacilación. Hay interpretaciones –como la de Miguel Valderrama– que sostienen que “Gramsci advierte en la catarsis el punto de partida de toda filosofía de la praxis”.¹⁷ Esta perspectiva se encuentra asociada a una idea de historia como presente perpetuo, es decir, a la historia como plenamente consciente de sí misma; pues si la historia es catarsis, la historia comienza cuando se recuerda y se llora a sí misma –debido a su propio pasado. Lecturas como ésta consideran que la raíz de la teoría de la historia en Gramsci proviene de Hegel y de Croce. Frente a ellas, quisiera oponer la evidencia presente en varios apartados en los que Gramsci señala que el Canto X no ha sido lo suficientemente abordado por otras reflexiones literarias sobre la obra de Dante –entre ellas, la de Croce. Adhiero al análisis de Valderrama cuando sostiene que el comentario a esta escena constituye uno de los ejes de las reflexiones gramscianas sobre la historia y la temporalidad, pero creo –siguiendo a Frosini y a Peter Thomas– que no es la catarsis el concepto central en este punto, sino la “previsión”, una noción que refleja con claridad la ruptura gramsciana con Croce, y la continuidad entre el análisis de la *La Divina Comedia* y lo que aquí llamo “reinención de la inmanencia”.

En el § 85 del Cuaderno 4 Gramsci recuerda un artículo llamado *Il cieco Tiresia* que él mismo escribió en su juventud, en donde el vínculo de la tragedia de Cavalcante con la idea de previsión es directo.

En 1918, en un «Sotto la Mole» titulado «Il cieco Tiresia», se publica un esbozo de la interpretación dada en estas notas a la figura de Cavalcante. En la nota publicada en 1918 se tomaba como base la noticia publicada por los periódicos acerca de una jovencita, en un pueblo de Italia, que después de haber previsto el fin de la guerra para 1918 se quedó ciega. El vínculo es evidente. En la tradición literaria y en el folklore, el don de la previsión está siempre relacionado con la enfermedad real del vidente, que aunque ve el futuro no ve el presente inmediato porque es ciego. (Probablemente esto está ligado con la preocupación por no turbar el orden natural de las cosas: por eso los videntes no son creídos, como Casandra; si fuesen creídos, sus predicciones no se verificarían, por cuanto que los hombres, puestos sobre aviso, actuarían en forma diferente y entonces los sucesos se desarrollarían en forma distinta a la previa, etcétera).¹⁸

Como se puede ver aquí, la previsión permite dar cuenta de la complejidad temporal que implica la escena del Canto X. En el Infierno sólo se puede prever, pero en la tierra el “orden natural de las cosas”, o dicho de otra manera, el “tiempo mundano”, no admite la previsión del futuro y por eso es descreída, y quienes la promulguen, son condenados a no ver el presente. La incompatibilidad –que mencionaba anteriormente– entre presente y previsión (o entre el tiempo de los vivos y el de la eternidad infernal) vuelve a cobrar centralidad.

Para entender cómo, con la idea de previsión, Gramsci se aleja de la teoría de la historia de Croce –en vez de acercarse, como afirman quienes defienden la centralidad de la catarsis– es relevante el dato que brinda Peter Thomas:¹⁹ las notas del Cuaderno 4 sobre la tragedia de Cavalcante se desarrollan en el mismo período en que Gramsci se encuentra analizando la crítica de Croce al libro *La previsión de los hechos sociales* de Ludovico Limentani. Es a raíz de esa lectura que en el Cuaderno 7 –escrito, al igual que el 4, en el primer período de producción de los *Cuadernos*– Gramsci sostiene que el concepto crociano de previsión abona a una idea de historia como “parangón elíptico” entre pasado y presente, es decir, como constan-

¹⁶ *Ibid.*, C4 § 82.

¹⁷ Valderrama, Miguel, “Notas sobre el concepto de catarsis en Gramsci” en *Gramsci en las orillas*, Cabezas, Oscar Ariel (comp.), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2015, p. 36.

¹⁸ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C4 § 85.

¹⁹ Cf. Thomas, Peter, “The Plural Temporalities of Hegemony”, en *Rethinking Marxism*, 29:2, 2017, p. 294.

te salto entre lo que se sabe en el presente que son hechos reales, y la hipótesis sobre el pasado que plantea el relato histórico. Frente a esto, Gramsci se pregunta por qué para Croce no es posible, entonces, que se produzca la misma operación entre presente y futuro por medio de la previsión: “¿Y por qué la elipsis sería ilícita si el parangón ocurre con una hipótesis futura, mientras que sería lícita si el parangón ocurre con un hecho pasado? (el cual, en tal caso, es tomado exactamente como «hipótesis», o sea, ¿punto de referencia que hace comprender mejor el presente?)”.²⁰ Esta idea se profundiza en el Cuaderno 10 –escrito en la segunda etapa de producción carcelaria–, en donde se lee: “El mismo Croce, hablando de las previsiones, sostiene que la previsión no es otra cosa que un juicio especial sobre la actualidad que es la única que se conoce, porque no se puede conocer el futuro por definición porque éste no existe y no ha existido y no se puede conocer lo inexistente”.²¹ Aquí Gramsci indica que, por la definición de conocimiento que presupone, para Croce el único conocimiento posible es el del presente –en todo caso, sólo se pueden formular hipótesis sobre el pasado–, y que por lo tanto no es posible concebir un conocimiento crociano del futuro. En términos de Thomas, hay en Croce un intento de eternizar el presente²² cuando le adjudica la exclusividad de ser conocido, y cuando reduce la historia al plano de lo hipotético negando rotundamente, además, la posibilidad de pensar racionalmente sobre el futuro.

Como puede entreverse en lo reconstruido hasta aquí, y remon-tándome a la mención que hice en la Introducción sobre la construcción gramsciana de un historicismo que refiere al carácter práctico de la realidad –en las antípodas del historicismo crociano–, el análisis de Gramsci frente a la idea de previsión está completamente atravesado por una crítica de la idea de historia idealista en sentido especulativo. En este punto, considero que hablar de la centralidad del concepto de previsión para la teoría de la historia gramsciana, en detrimento de la importancia que muchas interpretaciones le otorgan a la noción de catarsis, permite profundizar en el tipo de

²⁰ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C7, § 42.

²¹ *Ibid.*, 10II, § 41 IV.

²² Cf. Thomas, Peter, “Gramsci’s plural temporalities”, en Morfino, Vittorio y Thomas, Peter (eds.), *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, Leiden, Brill, 2017, pp. 27-28.

historicismo que aparece defendido en los *Cuadernos de la cárcel*. Gramsci no retoma la noción de historia como catarsis presente en Croce (una historia que sólo puede recordarse a sí misma desde un perpetuo e ineludible presente), sino que opera una elaborada crítica de ella al defender –como se ve en la siguiente cita– la idea de que sí es posible algún tipo de conocimiento del futuro mediante la previsión. Se trata, en particular –y en concordancia con el historicismo gramsciano– de un conocimiento práctico:

Puesto que “parece”, por un extraño trastocamiento de las perspectivas, que las ciencias naturales dan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido concebida “científica” sólo en cuanto capacita abstractamente para “prever” el futuro de la sociedad. [...] Pero las *Tesis sobre Feuerbach* habían ya criticado anticipadamente esta concepción simplista. [...] Realmente se “prevé” en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado “previsto”.²³

En este pasaje del Cuaderno 11 Gramsci se encuentra disputando de manera directa la noción de previsión frente al paradigma positivista y científicista, y señala que en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx ya había dado indicios sobre el carácter no científico de la previsión, a partir de la relación intrínseca entre teoría y práctica establecida en el concepto de “terrenalidad del pensamiento” –que caractericé brevemente en la Introducción como pieza fundamental de lo que llamo “reinención gramsciana de la inmanencia”. Considero que con esta afirmación sobre las *Tesis*, Gramsci genera un vínculo directo entre previsión e inmanencia. La relación inmanente entre teoría y práctica se ve expresada en la previsión, que es la visión teórica de un futuro posible y a la vez una acción práctica, una proyección imaginaria que se convierte en la construcción concreta de un porvenir.

Para cerrar esta idea, me remonto a un último pasaje al respecto: “La previsión se revela, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace,

²³ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C11 § 15.

el modo práctico de crear una voluntad colectiva”.²⁴ Si no se indaga mucho en esta idea, se podría decir que Gramsci está afirmando con Croce que es imposible, en sentido estricto, que la previsión dé lugar a algún tipo de conocimiento del futuro. Pero en una lectura más atenta, y a partir de la mencionada referencia a las *Tesis sobre Feuerbach*, propongo la hipótesis de que la idea de previsión como accionar práctico (y anti-cientificista) en pos de la construcción de voluntades colectivas se encuentra en estrecho parentesco con la “reinvención gramsciana de la inmanencia”, pues indica un vínculo intrínseco entre práctica y teoría al pensar un tipo de “conocimiento”, “expresión” o “visión” sobre el futuro que sólo puede existir en la medida en que existan también acciones que vayan en el sentido que indica la misma previsión. Otro elemento que arroja esta última cita es que el concepto de previsión tiene relación con la acción política: en particular, con la construcción de voluntades colectivas. En este punto resulta relevante recordar que en Gramsci el concepto de hegemonía, que nombra al “Conjunto complejo de instituciones, de ideologías, de prácticas y de agentes (entre los que encontramos a los «intelectuales»)”²⁵ y que permite constituir una dominancia clara de una clase sobre el resto, involucra siempre dimensiones tanto teóricas como prácticas, pues desde una perspectiva hegemónica el poder fáctico de los grupos dominantes se ve legitimado por cierta concepción del mundo extendida a –y naturalizada por– las clases subalternas. Es por esto que, al pensar en el vínculo que Gramsci establece entre previsión e inmanencia, es posible afirmar que en ese marco la previsión constituye uno de los mecanismos de construcción de hegemonía. Prever es conocer en términos teóricos uno o varios futuros posibles (elaborando ese conocimiento en el marco de la intelectualidad orgánica), y al mismo tiempo –o de manera inmanente– construir en la práctica, por medio de la afección de las pasiones populares, voluntades colectivas que permitan –con su acción concreta– que esos futuros se hagan efectivos.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 66.

III. El trasfondo de la previsión. Temporalidades plurales y la no-contemporaneidad del presente

Como sostuve en base a lo desarrollado hasta aquí, el concepto gramsciano de previsión descentraliza el lugar del presente como único tiempo capaz de ser conocido y de construir historia, ya que habilita un tipo de conocimiento práctico del futuro, es decir, la posibilidad de imaginarlo y simultáneamente realizar acciones colectivas para alcanzarlo. Teniendo esto en cuenta, en este apartado me propongo mostrar cómo se profundiza en Gramsci esta suerte de “profanación” del lugar privilegiado que históricamente tuvo –al menos, para el historicismo de Croce– el presente. En los *Cuadernos de la cárcel* se despliega la idea de que la “contemporaneidad” no es un aspecto constitutivo del tiempo presente, sino una noción que sirve sólo a los fines de la construcción de un tiempo único y lineal. Mi objetivo es desarrollar esto para mostrar cómo Gramsci, a partir de dicho razonamiento, construye un modelo temporal en el que una pluralidad de tiempos heterogéneos (conformada por diversos pasados, presentes y futuros) conviven de manera caótica hasta ser ordenados por la construcción política hegemónica.

Para analizar esto, es necesario remontarse al Cuaderno 8 –escrito en la primera etapa de producción–, en donde se percibe la ironía de Gramsci en relación a las concepciones del tiempo –en particular, la de Nikolái Bujarin–²⁶ que pretenden señalar el carácter contemporáneo de algún sujeto o práctica:

Concebir como delirio el pensamiento del pasado no tiene ningún significado teórico, incluso es una desviación de la filosofía de la praxis. ¿Tendrá un significado educativo, energético? No lo parece, porque éste se reduciría a creer ser “algo” sólo porque se ha nacido en el tiempo presente, en vez de en uno de los siglos pasados. Pero en todo tiempo ha habido un pasado y una contemporaneidad y el ser “contemporáneo” es un título sólo en sentido de chanza. (Se cuenta la anécdota de un burguesillo

²⁶ Nikolái Bujarin (1888-1938) fue un intelectual del Partido Comunista, y uno de los principales defensores de la Nueva Política Económica durante la década de 1920: consideraba que el “capitalismo del Estado” llevaría eventualmente al desarrollo del socialismo en la dimensión económica. Escribió, en 1921, *Teoría del materialismo histórico*, que funcionó como manual sociológico de formación bolchevique y fue ampliamente discutido. Gramsci es un importante crítico de su obra, y considera que el manual es un intento de consolidación científica del positivismo evolucionista que la línea ortodoxa del Partido promulgaba.

francés que se autonabraba en su tarjeta de visita “contemporáneo”: había descubierto que era “contemporáneo” y se jactaba de serlo).²⁷

De esta manera, el autor cuestiona la asociación entre racionalidad y atenuamiento al presente, al colocar en el plano de las creencias al supuesto de que el pasado es despreciable en relación al presente. A la vez, ridiculiza la actitud de quien se jacta de ser contemporáneo, desestimando la idea de que esa expresión indique algo relevante. Así, afirma que la filosofía de la praxis –es decir, el tipo de filosofía que a Gramsci le interesa construir y que acentúa la relación inmanente entre teoría y práctica– no necesita reconocerse contemporánea y relativiza la distinción esencial entre presente y pasado.

Para Thomas, esta crítica de la noción de contemporaneidad implica que de fondo hay una idea de no-identidad del presente consigo mismo, es decir, de no-contemporaneidad del presente.²⁸ Esto quiere decir que el presente está compuesto por una pluralidad de tiempos que no coinciden entre sí; en otros términos, que en Gramsci hay una “dislocación” de la experiencia temporal²⁹ y, en consecuencia, un modelo de temporalidad plural. Si no puede haber una unidad del presente respecto de sí mismo dada a priori –como sucede con las voluntades colectivas, que tampoco se encuentran unificadas en principio–, parece ser una función de la hegemonía lograr la unidad entre lo que inicialmente se encuentra fragmentado y diversificado. En otras palabras, el grupo que construye hegemonía (cuando da lugar a una nación o construye un modo de organización social y política) impone su propio presente como un horizonte insuperable y absoluto –en el conocimiento y en la práctica– al resto de los grupos, en un mecanismo análogo al que analicé anteriormente en torno al conocimiento (y la consiguiente consecución) de un futuro posible por medio de la previsión. De esta forma, el presente –al igual que el futuro– se convierte en un producto de carácter político que como tal no tiene más valor que el de responder al sentido que buscó im-

²⁷ *Ibid.*, C8 § 232.

²⁸ Cf. Thomas, Peter, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 282.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 284.

primirle la clase que resulte dominante.

La hipótesis que indica que la noción de no-contemporaneidad del presente demuestra la existencia de un modelo gramsciano de pluralidad temporal es sostenida por importantes intérpretes de la obra de Gramsci en la actualidad, entre los que se destacan Morfino,³⁰ Frosini³¹ y –como ya mencioné– Thomas. Sin embargo, constituye un problema sólo incipientemente trabajado, debido a que no se trata de una idea que esté planteada de manera explícita ni repetitiva en los *Cuadernos de la cárcel* y, a mi criterio, el argumento de Thomas es el más interesante al respecto, ya que reviste una notable amplitud. Es por eso que examinaré la consistencia de su afirmación sobre que es posible entrever la constitución plural del tiempo en el tratamiento gramsciano de cuatro grandes dimensiones de la realidad: la personalidad, la constitución de los Estados-nación, el lenguaje y la lucha de clases.³² Realizaré un breve desarrollo del modo en que Gramsci pensó cada uno de estos aspectos, buscando corroborar la tesis de Thomas pero con vistas a elaborar, a modo de conclusión de este artículo, un análisis de cómo el modelo gramsciano de temporalidad plural se conecta de manera directa con los conceptos de previsión, historicismo e inmanencia que han sido abordados progresivamente en el presente trabajo. Considero que para ello los argumentos de Thomas en torno a las cuatro formas de aparición de los tiempos plurales resultan imprescindibles; sin embargo, y como desarrollaré eventualmente, para profundizar en las consecuencias de la existencia de un modelo de pluralidad temporal en Gramsci es necesario dar un paso más, y establecer un vínculo claro entre este problema y la operación que aquí he dado en llamar “reinención de la inmanencia.”

Entonces, antes de la conclusión, presentaré aquí un estudio de la tesis de Thomas. En primer lugar está la cuestión de la personalidad. En el Cuaderno 11 –y por tanto, durante la segunda etapa de escritura de los Cuadernos– Gramsci parece desarrollar una noción de personalidad compuesta por diferentes capas de existencia histórica, basada en el supuesto de que en una persona conviven

³⁰ Cf. Morfino, Vittorio, *op. cit.*

³¹ Cf. Frosini, Fabio, “Spazio e potere alla luce della teoria dell’egemonia”, en AAVV, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milán, Mimesis, 2013, pp. 225-254.

³² Cf. Thomas, Peter, “The Plural Temporalities...”, *op. cit.*

conflictivamente distintos tiempos, intensidades o duraciones. A la vez, plantea la posibilidad de darle coherencia a esa multiplicidad de tiempos personales por medio del ejercicio de la crítica y de la construcción de una concepción del mundo de manera consciente.

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento [...]. Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, pues, también, criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular.³³

Gramsci sostiene que mientras no reconozca el carácter ideológico de su propia existencia, cada persona estará a merced del caos que produce la confluencia de las múltiples temporalidades contenidas en la concepción del mundo a la que –sin saberlo– adscribe. Dichos tiempos pueden estar atenuados a lo que se considere como presente, al pasado o incluso a un futuro hipotético o posible. En términos de Thomas, la mera presencia –o contemporaneidad– de una persona en determinado momento de su vida no confiere unidad a la pluralidad que alberga en su interior, que se encuentra fragmentada en diferentes tiempos (diversas y simultáneas concepciones del mundo, prácticas lingüísticas, organizaciones políticas, etc.) que sólo pueden sincronizarse por medio de una práctica consciente y crítica.³⁴ Hay aquí también una exhortación de Gramsci a realizar una crítica de la propia concepción del mundo, concepción que –en términos temporales– representa el valor de lo contemporáneo, es decir, de la construcción hegemónica del presente instituida a partir del desplazamiento y ocultamiento de otros presentes posibles

³³ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C11 § 12.

³⁴ Cf. Thomas, Peter, “Gramsci’s plural...”, *op. cit.*, p. 16.

que constituyen temporalidades coexistentes. Frente a eso, la cita indica que sólo una teoría con capacidad crítica puede contrarrestar el efecto de contemporaneidad hegemónica generado por las clases dominantes y re-ordenar la multiplicidad de temporalidades personales en un sentido diferente.

En segundo lugar, la pluralidad constitutiva de los Estados-nación –hacia su interior y hacia el exterior– es otra de las dimensiones en que se refleja la “no-contemporaneidad” del presente planteada por Gramsci. Analizando la historia de Italia, en particular, Gramsci observa el rol de algunos intelectuales en la articulación entre la urbe y las periferias rurales en el marco del *Risorgimento* italiano. Al enfrentarse a dos tipos de temporalidad diferentes, los intelectuales deben encarar la construcción filosófico-política de un presente que pueda contener tanto al sector urbano como al rural en una misma concepción del Estado.³⁵ Por otro lado, y a nivel internacional, Gramsci indica que las relaciones hegemónicas entre los diferentes Estados naciones establecen diferencias temporales entre territorios, instalando –por caso– la idea de que hay naciones que se encuentran más en el pasado que otras por no alcanzar determinados estándares de desarrollo –establecidos por el conjunto de naciones que detente la hegemonía. La política y el mercado internacional tienden a homogeneizar en base a categorías específicas a una diversidad de realidades diferentes³⁶ y a imponer cierta concepción ideológica del tiempo, construyendo estados de “atraso”, diferenciados de estados de “desarrollo.” De esta manera, tanto a nivel nacional como internacional, la construcción de hegemonía consiste siempre en tener la capacidad de aliar fuerzas sociales “anacrónicas” entre sí.

El concepto de hegemonía es aquel en el que se anudan las exigencias de carácter nacional y se entiende cómo ciertas tendencias de tal concepto no hablan de ello o sólo lo rozan. Una clase de carácter internacional, en cuanto que guía a estratos sociales estrictamente nacionales (intelectuales) e incluso a menudo

³⁵ Cf. Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C11 § 60.

³⁶ Gramsci toma como ejemplo las diferencias entre Estados Unidos y Europa en relación a los tipos de desarrollo que cada territorio representa: EEUU pregona una forma de “racionalización de la población mundial” para la internalización organizada del sistema capitalista-industrial, mientras que Europa contiene –sobre todo en sus países más antiguos– fracciones poblacionales que no cumplen funciones productivas. Cf. Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C11 § 61.

menos aún que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), debe “nacionalizarse”, en cierto sentido, y este sentido no es por lo demás muy estricto, porque antes de que se formen las condiciones de una economía según un plan mundial, es necesario atravesar fases múltiples en las que las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias.³⁷

Esta cita permite vislumbrar la complejidad y los diversos niveles que involucran los enlaces requeridos para conformar una hegemonía. Como mencionaba anteriormente, esto puede pensarse en términos de sincronización de los tiempos heterogéneos que conforman a cada estrato de lo social que sea plausible de articularse bajo un sentido de lo nacional. En términos de Thomas, la construcción de hegemonía de los Estados tanto a nivel interno como externo es considerada por Gramsci a partir de la idea de que “el presente es concebido como constitutivamente compuesto de múltiples «tiempos» que no son contemporáneos entre sí”.³⁸ En este sentido, la hegemonía consiste en construir liderazgo político fundado en la articulación de diferentes tiempos, experiencias temporales co-presentes, que en sí mismos son no-contemporáneos.

En tercer lugar, está el análisis gramsciano de otra de las dimensiones que dan cuenta de la pluralidad constitutiva del tiempo: el lenguaje. Gramsci observa que los múltiples dialectos que conviven de manera marginal con los idiomas oficiales en distintos lugares del mundo no son reliquias del pasado, sino algo vivo y activo que existe también en el presente, pero en otra temporalidad. Así, indica que no hay diferencia esencial entre las lenguas oficiales y los dialectos en términos temporales; sino que, en función de su desarrollo particular –su relación con la hegemonía– cada lenguaje ocupa un lugar –o mejor, un tiempo– diferente al interior de la historia.

G. Bellonci en el *Giornale d'Italia* [...] escribe que en Italia falta una lengua moderna, lo que es correcto en un sentido muy preciso: 1] que no existe una concentración de la clase culta unitaria, cuyos componentes escriban y hablen “siempre” una lengua “viva” unitaria, o sea difundida igualmente en todos los estratos sociales y grupos regionales del país; 2] que, por lo tanto, entre

la clase culta y el pueblo hay un divorcio marcado: la lengua del pueblo es todavía el dialecto [...]. Existe además una fuerte influencia de los diversos dialectos en la lengua escrita, porque incluso la llamada clase culta habla la lengua nacional en ciertos momentos y los dialectos en la charla familiar, o sea en la más viva y apegada a la realidad inmediata.³⁹

Es posible decir que Gramsci está planteando la co-existencia de una pluralidad de lenguajes, y que cada uno de ellos constituye una temporalidad diferente: están, al menos, el tiempo de la cultura oficial de una nación –que aparecen en la lengua oficial–, por un lado, y el tiempo de las experiencias locales y populares –que se expresan en dialectos más cercanos y terrenales–, por el otro. En ese marco, la idea de contemporaneidad sólo responde al interés de instalar que sólo uno de esos lenguajes es el que se corresponde con lo actual o con el presente oficial. En otras palabras, la lengua oficial se constituye como contemporánea en un acto de construcción de hegemonía, estableciendo asimismo que los demás dialectos que existen en el presente son propios de un pasado que es necesario desestimar.

En cuarto lugar, y finalizando con las manifestaciones del modelo gramsciano de temporalidad plural, me interesa mencionar que, en un texto anterior al que he analizado hasta ahora, Thomas hace el ejercicio de pensar que cada una de las distintas temporalidades que fracturan al presente (impidiendo su unificación) corresponde –en algún sentido– a un proyecto de clase. Ésta es la base a partir de la cual afirma que la no-contemporaneidad del presente es también un índice sintomático de la lucha de clases, ya que un presente unificado, contemporáneo, es la imagen que la clase dominante busca crear para sostener su hegemonía.⁴⁰ El autor sostiene que la función de la hegemonía social y política de un grupo determinado es intentar imponer su presente como horizonte insuperable –tanto a nivel teórico como práctico– para el resto de los grupos sociales. Y, por tanto, que la lucha de clases no es otra cosa que la lucha ininterrumpida por la unificación de todo el presente, es decir, por la producción de una contemporaneidad o coincidencia de tiempos, negada

³⁷ *Ibid.*, C14 § 68.

³⁸ Cita traducida del inglés. Thomas, Peter, “The Plural Temporalities ...”, *op. cit.*, p. 291.

³⁹ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C23 § 40.

⁴⁰ Cf. Thomas, Peter, “Althusser, Gramsci e la non contemporaneità del presente”, en *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, N° 6, 2006, pp. 71-81.

en sí misma por la propia forma plural del tiempo. En este escenario planteado por Thomas, cuando las clases subalternas se proponen construir su propia historia, interrumpen el ritmo del presente y su supuesta unidad lineal, haciendo aparecer la posibilidad de otro presente alternativo –aunque la construcción de una “auténtica contemporaneidad” en la que no existan relaciones jerárquicas entre tiempos siga siendo utópica.⁴¹

Considerando todo el argumento de Thomas desarrollado hasta aquí, y en particular esta última cuestión referente a la lucha de clases, quisiera asentar algunas conclusiones en torno a la pluralidad temporal en Gramsci. Como he mostrado a lo largo de este apartado, las afirmaciones de Thomas pueden verificarse volviendo a los *Cuadernos de la cárcel*. Si bien los desarrollos gramscianos que parecen sugerir la existencia de una pluralidad de tiempos conviviendo y demostrando la no-contemporaneidad del presente constituyen sólo indicios (ya que no hay una mención explícita de un modelo de temporalidades plurales, en esos términos), a mi criterio –y por su sistematicidad– la tesis de Thomas resulta muy significativa para la consideración de las implicancias temporales de la filosofía de Gramsci. En muchos de los pasajes citados aparece de distintas formas la idea de que el presente se encuentra conformado por una pluralidad de teorías y prácticas que constituyen distintas temporalidades. Cualquier intento de unir esas temporalidades plurales requiere de una construcción hegemónica que debe imponerse a pesar de la constitutiva pluralidad del tiempo. Coincido con Thomas, entonces, en que no hay en Gramsci una temporalidad auténtica o contemporánea en sí misma, sino que la contemporaneidad aparece tematizada como una construcción política. Y creo necesario abordar en lo que sigue la relación de esta idea con el concepto de previsión –desarrollado en la primera parte de este trabajo–, y con las nociones gramscianas de historicismo y de inmanencia. Mi objetivo, hacia el final del presente artículo, es mostrar que la “reinención de la inmanencia” es la operación conceptual fundamental que le permite a Gramsci pensar que es la actividad política la que tiene la capacidad de ordenar el tiempo, es decir, de construir presentes contemporáneos, pasados oficiales y futuros esperables.

⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

IV. Consideraciones finales. Sobre la relevancia de la “reinención gramsciana de la inmanencia” para el problema de la pluralidad del tiempo

Como sostuve en la Introducción, se produce una “reinención” de la noción de inmanencia en los *Cuadernos de la cárcel* debido a que allí Gramsci reflexiona sobre la presencia del concepto en ciertas filosofías tradicionales y decide retomarlo pero para transformar su sentido en el marco del materialismo histórico –y, en particular, de la filosofía de la praxis que le interesaba construir–: “La filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia”.⁴² A la vez, y como fui mencionando también a lo largo de todo el artículo, considero que dicha reinención se encuentra íntimamente ligada a la crítica gramsciana de ciertos conceptos metafísicos en sentido especulativo –como se puede entrever también en la cita anterior–, y principalmente de ciertas ideas muy extendidas en la época por la filosofía de Croce. Considero que en Gramsci la inmanencia, entendida (luego de su traducción de las *Tesis sobre Feuerbach*) como afirmación de la “terrenalidad” del pensamiento, se encuentra en estrecha relación con el problema del tiempo y la historia, pues en los *Cuadernos* la inmanencia y el historicismo aparecen muy emparentados. En sus términos: “Esta interpretación de las *Glose al Feuerbach* como reivindicación de la unidad entre teoría y práctica, [...] no es más que la afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en términos de una inmanencia absoluta, de una «terrenalidad absoluta»”.⁴³ Este énfasis gramsciano en el carácter histórico y a la vez terrenal de la filosofía –que en otros pasajes extiende hacia todas las formas de la teoría– indica, por una parte, que el sentido del término inmanencia ha sido re-apropiado (o, en mis términos, “reinventado”) por la filosofía de la praxis en un sentido fuertemente materialista; y, por otra parte, que dicha “reinención” tiene implicancias en la cuestión de la historia. El historicismo gramsciano postula la historicidad –en sentido práctico y no-especulativo– de todas las instancias de la realidad, y de esa manera inmanencia e historicismo constituyen un fundamental

⁴² Gramsci, Antonio, *op. cit.*, C11 § 28.

⁴³ *Ibid.*, C10 § 31.

trasfondo conceptual para el problema que ha sido el eje de las presentes reflexiones: la cuestión del tiempo y su construcción política. Realizaré aquí, y para finalizar, una breve recapitulación de las conclusiones que se obtienen al asumir la perspectiva de que el vínculo inmanente entre teoría y práctica que afirma Gramsci resulta primordial para analizar el resto de sus reflexiones.

La idea gramsciana de previsión –elaborada, como mostré, a partir de la lectura del Canto X del *Infierno*– produce un quiebre en la incompatibilidad que el autor detecta que históricamente ha existido entre presente y futuro. Para Gramsci, dicha incompatibilidad es profundamente a-política, ya que ha abonado desde siempre a una noción de historia como la de Croce, que nos veda a los mortales –por nuestra ubicación en un presente totalizante– del conocimiento del futuro. En las teorías que Gramsci se esfuerza en criticar, la dimensión futura aparece siempre como determinada y a la vez inaccesible, debido a la linealidad que estas perspectivas especulativas presuponen que caracteriza al tiempo. De esta forma, la apuesta gramsciana consiste en reivindicar a quienes prevén, sacándolos del Infierno y de la condena para convertirlos en actores políticos con el poder de crear imágenes míticas sobre el futuro y, a partir de ellas, construir voluntades colectivas. En otras palabras, Gramsci muestra que la historia no constituye una eterna catarsis, es decir, que no es necesario replicar incesantemente el acto de infructífera e infundada desesperación de Cavalcante; sino que la fortaleza política del abordaje del tiempo y de la historia está en reconciliar a la previsión con el tiempo de los vivos. Pero sólo es posible pensar a la previsión como un tipo de conocimiento válido sobre el futuro si se asume, como lo hace Gramsci, que entre teoría y práctica hay una relación inmanente, pues es esta idea la que lo habilita a pensar que conocer es también actuar, y que la acción constituye un tipo práctico de conocimiento. En ese marco, al comprender que la previsión involucra aspectos teóricos y que simultáneamente genera efectos en la práctica, Gramsci la convierte en una importante herramienta política. Es por todo esto que considero que la “reinvencción gramsciana de la inmanencia” constituye la fórmula para la salvación de los condenados al Infierno y para el rescate de las potencialidades políticas del futuro.

Además, sostengo que la redefinición de la previsión en los *Cuadernos* se produce en un marco en el que está supuesta también la

existencia simultánea de muchas temporalidades heterogéneas que resultan opacadas por la construcción hegemónica de la imagen de un presente único y contemporáneo. Es esta idea la que me propuse analizar al abordar la tesis de Thomas en torno a la personalidad, la constitución de los Estados, la lucha de clases y el lenguaje. Si se consideran todas estas cuestiones en conjunto, la previsión puede ser comprendida entonces como una práctica política que hace emerger una nueva temporalidad alternativa con miras al futuro, y que entra en relación con las temporalidades plurales ya existentes. Para Gramsci, prever no implica negar el presente actual para afirmar otro diferente, sino cuestionar el carácter contemporáneo e insuperable del presente, resaltando la imposibilidad de su auto-identidad y auto-presencia, que son constantemente fracturadas por la posibilidad de otros futuros alternativos al que el poder hegemónico plantea como inevitable. Así como “La crisis de hegemonía consiste [...] en el hecho de que una serie de dinámicas de diferentes orígenes se *condensan* y, de este modo, hacen *visible* a los ojos de las fuerzas subalternas el mismo dominio hegemónico, la existencia de la hegemonía”,⁴⁴ es posible pensar que la “crisis del presente hegemónico” se produce cuando las clases subalternas son capaces de entender que el presente que aparece al sentido común como contemporáneo no es necesario ni insuperable, sino que existen presentes alternativos y se pueden prever futuros emancipadores. Al igual que sucede con la noción de hegemonía en todos sus aspectos, para Gramsci es fundamental que exista un programa estratégico que incluya una previsión del futuro y que organice las temporalidades desordenadas –tanto a nivel teórico como práctico– en función de alcanzar el objetivo propuesto. En este sentido, Nicola Badaloni describe al “método de previsión” como una acción política que formula modelos de realidad capaces de “desagregar” aquello que a simple vista parece un orden necesario.⁴⁵ En síntesis, la previsión cumple un rol fundamental en la construcción de hegemonía considerando la existencia de una pluralidad de tiempos heterogéneos.

En base a todo lo analizado hasta aquí, sostengo que el abordaje del problema gramsciano de la temporalidad tiene una significativa importancia para la cuestión general de la pluralidad del tiempo,

⁴⁴ Frosini, Fabio, “Spazio e potere...”, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁵ Cf. Badaloni, Nicola, “Antonio Gramsci: La filosofia della prassi come previsione”, en *Storia del marxismo*, Vol. 3, Book 2, Torino, Einaudi, 1981, pp. 251-340.

en particular para las discusiones al respecto que se están dando en la actualidad al interior de la tradición de pensamiento marxista. El de Gramsci es un desarrollo teórico mediado por la noción de hegemonía y por la idea de previsión, conceptos que le posibilitan elaborar una perspectiva fuertemente práctica y estratégica frente a la cuestión del tiempo. Pero para comprender y analizar las potencialidades tanto teóricas como políticas de la idea de previsión –que habilita una visión del futuro a la hora de construir hegemonía– resulta de suma relevancia atender a la “reinvención gramsciana de la inmanencia”. La afirmación de la “terrenalidad” del pensamiento, que supone que toda comprensión del tiempo –al igual que cualquier otra forma de pensamiento– está mediada por la práctica política, le permite a Gramsci habilitar a la previsión como parte fundante de la política hegemónica y contemplar la no-presencia del presente respecto a sí mismo, es decir, entender que el presente no se encuentra unificado a priori y que la contemporaneidad no es más que una construcción ilusoria. En definitiva, considero primordial observar que las ideas sobre la pluralidad del tiempo que pueden encontrarse de manera subyacente en los *Cuadernos de la cárcel* no sólo involucran a la noción de hegemonía sino que también, y más fundamentalmente, suponen la asunción de la existencia invariable de un vínculo inmanente entre la teoría y la práctica.

Bibliografía

- Alighieri, Dante, *La Divina Comedia*, Buenos Aires, Losada, 2012.
- Badaloni, Nicola, “Antonio Gramsci: La filosofia della prassi come previsione”, en *Storia del marxismo*, Vol. 3, Book 2, Torino, Einaudi, 1981, pp. 251-340.
- Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Francioni, Gianni, *L'officina gramsciana*, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- Frosini, Fabio, “Il divenire del pensiero nei «Quaderni Del Carcere» di Antonio Gramsci. Appunti per una rilettura”, en *Critica marxista*, N° 3-4, 2000, pp. 108-120.
- , “Spazio e potere alla luce della teoria dell'egemonia”, en AAVV, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milán, Mimesis, 2013, pp. 225-254.
- , “¿Qué es la “crisis de hegemonía”? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, en *Las Torres de Lucca*, N° 11, 2017, pp. 45-71.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, México D. F., Era, 1981.
- Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Morfinio, Vittorio, “Introduzione”, AAVV, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milán, Mimesis, 2013, pp. 9-26.
- Thomas, Peter, “Althusser, Gramsci e la non contemporaneità del presente”, en *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, N° 6, 2006, pp. 71-81.
- , *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009.
- , “Gramsci's plural temporalities”, en Morfinio, Vittorio y Thomas, Peter (eds.), *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, Leiden, Brill, 2017, pp.174-209.
- , “The Plural Temporalities of Hegemony”, en *Rethinking Marxism*, 29:2, 2017, pp. 281-302.
- Valderrama, Miguel, “Notas sobre el concepto de catarsis en Gramsci”, en Cabezas, Oscar Ariel (comp.), *Gramsci en las orillas*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2015.

La cuestión de la *sobredeterminación* entre Althusser y Laclau-Mouffe:

PEDRO SOSA

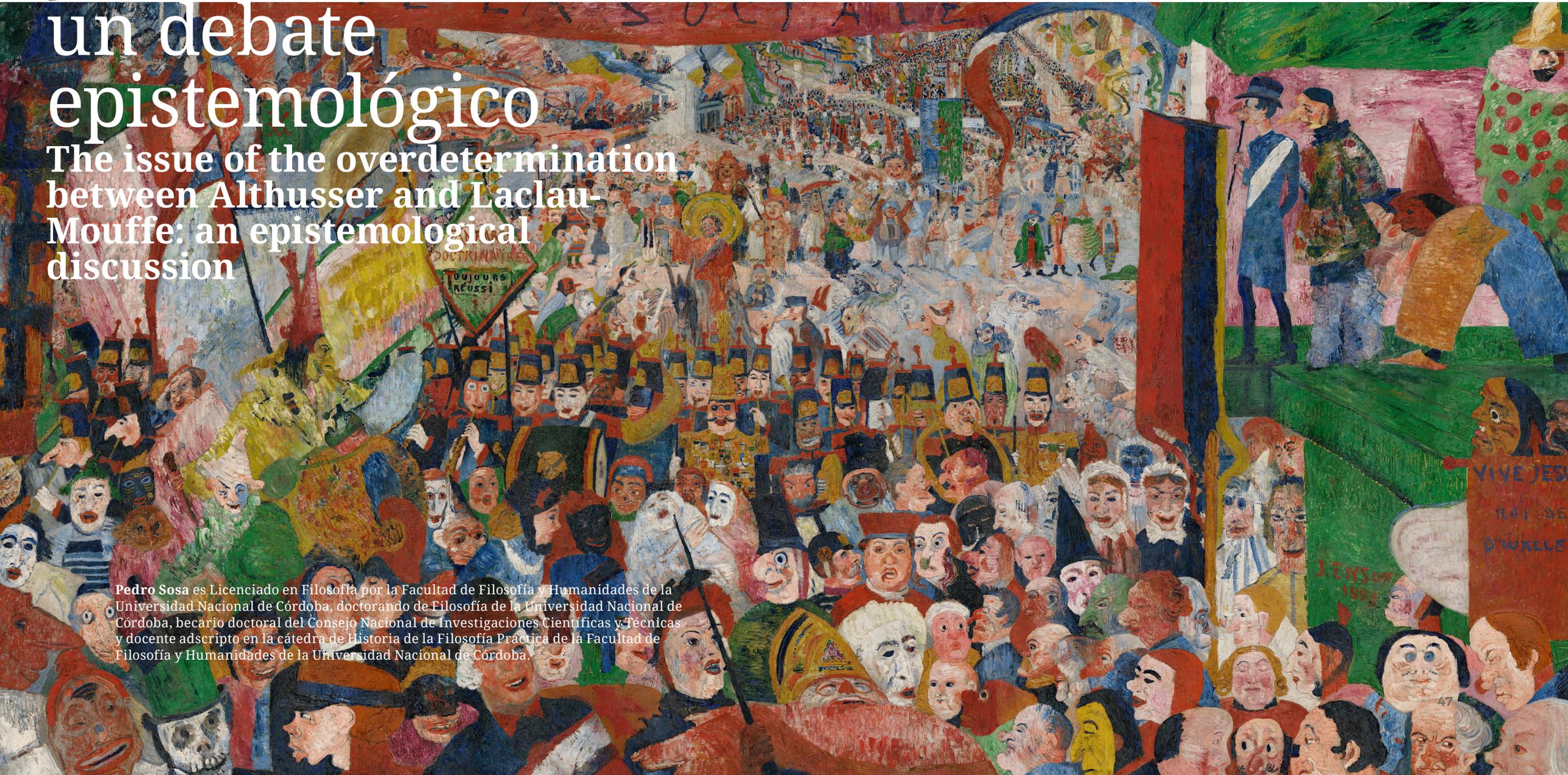
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS EN CULTURA Y SOCIEDAD - UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)

Recibido: 30 de junio de 2020 - Aceptado: 1 de septiembre de 2020

un debate epistemológico

The issue of the overdetermination
between Althusser and Laclau-
Mouffe: an epistemological
discussion

Pedro Sosa es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, doctorando de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente adscripto en la cátedra de Historia de la Filosofía Práctica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.



RESUMEN El presente texto plantea una confrontación entre Althusser y Laclau-Mouffe, a propósito del concepto de sobredeterminación. Se argumenta que este concepto se encuentra en el centro de una disputa planteada en términos eminentemente epistemológicos. Mientras que en Laclau y Mouffe esta noción da cuenta de la constitución discursiva de lo social, entendiendo al discurso como una instancia trascendental en relación con el ser de lo social, para Althusser se trata de un concepto que produce conocimiento positivo de lo social tomado como objeto. Entender la discusión en estos términos permite pensar de otro modo la relación con la categoría de determinación en última instancia.

PALABRAS CLAVE: Sobredeterminación – Determinación en última instancia – Discurso – Materialismo.

ABSTRACT The present text poses a confrontation between Althusser and Laclau-Mouffe, with regard to the concept of overdetermination. It is argued that this concept is at the center of a dispute posed in eminently epistemological terms. Whereas in Laclau and Mouffe this notion gives an account of the discursive constitution of the social, understanding discourse as a transcendental instance in relation to the being of the social, for Althusser it is a concept that produces positive knowledge of the social taken as an object. Understanding the discussion in these terms allows us to think differently about the relationship with the category of determination in the last instance.

KEY WORDS: Overdetermination – Determination in the last instance – Discourse – Materialism.

Louis Althusser introduce el concepto de “sobredeterminación” en “Contradicción y sobredeterminación”, en función del esfuerzo por dar cuenta de la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, esto es, por la especificidad filosófica de Marx, operante en estado práctico en el materialismo histórico como ciencia de la historia. En consecuencia, esto supone también dar cuenta de la diferencia entre las conceptualizaciones de lo social que en uno y otro caso se producen.¹ En “Sobre la dialéctica materialista”, otro

¹ No estamos tomando aquí la noción de “lo social” como un concepto althusseriano sino, en todo caso, como aquella materia prima ideológica sobre la que la práctica teórica actúa para producir el conocimiento de su objeto.

de los textos que, junto con el mencionado anteriormente, forman parte de *La revolución teórica de Marx*² publicado en 1965, insiste en la exposición y el desarrollo de este concepto a los fines de precisar la novedad filosófica del materialismo dialéctico, concebido como la nueva filosofía que Marx habría inaugurado sin haber desarrollado.³ En ambos textos, este concepto entra en relación con otro: el de determinación en última instancia (por la economía).

Veinte años más tarde, en 1985, se publica *Hegemonía y estrategia socialista*,⁴ de Laclau y Mouffe. En uno de los capítulos centrales del libro, dedicado a sintetizar su concepción de lo social como constituido discursivamente a partir de las lógicas de la diferencia y de la equivalencia,⁵ los autores realizan una referencia clave al problema de la sobredeterminación en Althusser, ya que sobre la lectura que allí sostienen, se funda en gran medida su proyecto teórico. Si en el marco de la conceptualización althusseriana, sobredeterminación y determinación en última instancia convivían en una misma conceptualización de lo social, en el planteo de Laclau y Mouffe la relación entre ambas categorías se revela imposible: no es posible desplegar todos los efectos del concepto de sobredeterminación si al mismo tiempo sostenemos un concepto como el de determinación en última instancia.

En este marco, lo que nos proponemos es exponer que en esta discusión se juega, fundamentalmente, una diferencia epistemológica que merece ser destacada: mientras que para Laclau y Mouffe la sobredeterminación, en tanto remite a la constitución simbólica o discursiva de lo social, funciona como una suerte de instancia trascendental y, por lo tanto, no admite la posibilidad de determinación objetiva alguna, en Althusser la sobredeterminación no es un

² A partir de ahora nos referiremos a esta obra con las siglas *LRTM*.

³ Si bien posteriormente, a partir *Lenin y la filosofía*, Althusser planteará otro modo de entender la revolución teórica de Marx en el campo de la filosofía, no como la inauguración de otra filosofía, sino como “una nueva práctica de la filosofía” (Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, México, Ediciones Era, 1970, p. 78), en este momento de su producción teórica, el autor concibe al “materialismo dialéctico” como “la filosofía científica fundada por Marx”. Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967, p. 132.

⁴ A partir de ahora nos referiremos a esta obra con las siglas *HES*.

⁵ Si bien se trata de lógicas que intervienen en un ámbito discursivo, finalmente se trata también, en el caso de los autores, de lógicas de constitución del orden social, en tanto el mismo, en su planteo, se constituye como un orden simbólico, en la medida en que no es posible hablar de lo social más allá del discurso que lo constituye.

a priori epistemológico, sino un concepto que produce conocimiento objetivo de la realidad social en tanto tal.

I. “Sobredeterminación” y “determinación en última instancia” en Althusser: el todo social complejo estructurado a dominante

La categoría de sobredeterminación ocupa un lugar central en la teorización althusseriana condensada en *LRTM*, más precisamente en dos de los textos que componen ese libro: “Contradicción y sobredeterminación” y “Sobre la dialéctica materialista”. No nos abocaremos a reponer secuencialmente el razonamiento de Althusser, sino que intentaremos una exposición sintética del significado de la categoría en cuestión en el marco de estos dos textos.

En este sentido, lo primero que se precisa explicitar es que en el concepto de sobredeterminación se cifra, para Althusser, la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista. Lejos de la fórmula ortodoxa, según la cual la dialéctica marxista es una inversión de la dialéctica hegeliana -inversión en virtud de la cual “la dialéctica se pone sobre sus pies”, esto es, ya no parte de la Idea sino de la base histórico-material de la sociedad-, Althusser plantea que, en la ruptura epistemológica producida por Marx frente al hegelianismo, lo que hay es, antes que una inversión, una verdadera transformación del núcleo mismo de la dialéctica hegeliana. En otras palabras: la dialéctica hegeliana no es idealista por su *contenido* -la filosofía especulativa de Hegel-, contenido que se supone que habría que extraer como si se tratara de una capa superficial que no afecta su núcleo, su lógica, sino que es idealista por su misma forma. Su idealismo, podemos decir,

[...] no es un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el “sistema”) sino un elemento interno, consustancial a la dialéctica hegeliana. No basta entonces haberla separado de su primera envoltura (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa segunda envoltura que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma hegeliana hasta en su principio (*Grundlage*). Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una demistificación, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae.⁶

⁶ Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 74.

La dialéctica marxista, en la lectura de Althusser, resulta de una transformación sustancial de la dialéctica hegeliana, no es materialista por su contenido, sino también por su forma, por la misma lógica de su movimiento. El concepto que Althusser introduce para dar cuenta de esa especificidad de la dialéctica marxista es el concepto de sobredeterminación.

¿Cómo opera la dialéctica hegeliana a la hora de explicar los procesos y acontecimientos históricos? Althusser responde que lo hace remitiendo toda la diversidad y multiplicidad de circunstancias existentes en un determinado momento histórico a la determinación de la Idea, en tanto principio del movimiento de la historia, en tanto principio respecto del cual toda la historia no es más que su despliegue. La complejidad de lo social en una determinada época no es más que la expresión superficial de un momento de la Idea, al cual toda esa complejidad debe ser reducida como a su centro. En otros términos: la historia y la forma que adquiere una sociedad en determinada coyuntura histórica se explica por la determinación de *un* principio interior simple.

Esta reducción misma [...] la reducción de todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación [...] de un principio espiritual interno.⁷

En este sentido, lo que caracteriza al idealismo de la dialéctica hegeliana no es tanto el estatuto ideal, espiritual, del elemento determinante, como, en todo caso, el modo en que concibe la relación entre los términos involucrados, esto es, la remisión del fenómeno a su esencia.

¿Qué diferencia introduce el concepto de sobredeterminación con respecto a la determinación simple de la dialéctica hegeliana? Althusser responde a esta pregunta reflexionando a partir de las circunstancias que llevaron a la Revolución Rusa en 1917. Que la primera revolución proletaria de la historia se haya llevado a cabo en un país “económicamente atrasado” no es un hecho histórico que

⁷ *Ibid.*, pp. 83 – 84.

pueda ser explicado a partir de la determinación de un principio simple, esto es, a partir del principio simple que hace intervenir la explicación marxista más esquemática -vale decir, hegeliana en última instancia: la contradicción económica fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Estamos aquí ante aquello sobre lo que Althusser nos advertía en primer lugar: no se trata de pensar la dialéctica marxista como una inversión de la dialéctica hegeliana porque si procedemos de tal modo no haremos otra cosa más que replicar aquello de lo que nos queremos diferenciar. El idealismo hegeliano se cifra en esa reducción al Uno que sobrevive en el economicismo marxista. Y lo que podemos observar en este caso es que tal remisión a la determinación de un principio simple se revela improcedente. Lo que se puede ver en la Revolución Rusa es una suerte de yuxtaposición de determinaciones con eficacias diferenciales que dan lugar a una situación revolucionaria, un encuentro contingente de circunstancias que confluyen en una suerte de “unidad de ruptura”, una “fusión” de contradicciones que no es posible reducir a la contradicción fundamental entre relaciones de producción y fuerzas productivas: las relaciones internacionales en Europa, la explotación feudal en el campo, la explotación capitalista en las ciudades, las contradicciones entre el atraso de los métodos de producción en el campo y los métodos avanzados de producción en la ciudad, el exilio de la elite revolucionaria que se nutre en Europa occidental de la herencia teórica del marxismo y de la experiencia política de la clase obrera, etcétera. Pero no es sólo el caso de la Revolución Rusa. En él no se advierte una particularidad, sino que es un caso particular en el que se puede ver con claridad una suerte de regla general. O, mejor dicho, si la Revolución Rusa es una excepción a la regla, es porque toda la historia es una excepción. En palabras de Althusser, “es necesario interrogar, tal vez, sobre *lo excepcional* de esta «situación excepcional», y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción?”.⁸

El concepto de sobredeterminación da cuenta, así, de este tipo de causalidad en virtud de la cual toda la complejidad de una coyuntura no puede ser reducida a la acción de un principio simple como la contradicción económica fundamental, sino que debe ser concebi-

⁸ *Ibid.*, p. 85.

da como resultado de la eficacia diferencial, pero conjunta, de una multiplicidad de circunstancias provenientes de las diferentes instancias de una formación social. Se trata de pensar la acción de las superestructuras políticas e ideológicas no como el mero reflejo de la infraestructura económica, sino en términos de efectos que a su vez actúan con eficacia propia sobre la misma contradicción económica, condicionándola:

[...] la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada* en su principio.⁹

En otros términos, también althusserianos: “sobredeterminación”¹⁰ es el concepto que convoca Althusser para dar cuenta del tipo de causalidad que opera en una causa que sólo existe en sus efectos.¹¹

En “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser leyendo a Mao Tse-Tung plantea que, en la misma línea de lo que venimos diciendo, siempre “nos encontramos con procesos complejos, que hacen

⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰ Aclara Althusser: “No me aferro especialmente a este término de sobredeterminación (sacado de otras disciplinas) pero lo empleo a falta de uno mejor, a la vez como un índice y como un problema, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo totalmente diferente a la contradicción hegeliana”. *Ibid.*, p. 161.

¹¹ Traemos a colación aquí una formulación que Althusser acuña en *Para leer El Capital*, en el capítulo “La inmensa revolución teórica de Marx”, para pensar, justamente, la relación de causalidad que opera en el todo social complejo estructurado a dominante: la causalidad inmanente. Se trata de un concepto de cuño spinozeano. Dios, o la sustancia infinita, actúa sobre sus atributos al modo de una causa que sólo existe en la producción de sus efectos. “Dios es causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas”. Spinoza, Baruch, *Ética*, Gredos, Madrid, 2011, I, prop: XVIII, p. 24. Así lo recupera Althusser: “[...] causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos” (Althusser, Louis, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2004, p. 74). Al respecto puede leerse, por ejemplo: Morfino, V., “El concepto de causalidad estructural en Althusser”, en Karczmarczyk, Pedro y Romé, Natalia y Starcenbaum, Marcelo (editores), *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire Le Capital*, La Plata, FaHCE, 2017, p. 445.

intervenir, no secundaria sino primitivamente, una estructura de relaciones múltiples y desiguales [...] siempre realidades complejas dadas, en las que la reducción a puntos de origen simples no es jamás contemplada ni de hecho ni de derecho”.¹² Según Althusser, no de otro modo habría procedido Marx en su crítica de la economía política, mostrando que lejos de ser originaria, “la simplicidad sólo es producto de un proceso complejo”.¹³ Esta complejidad característica de los procesos sociales y los momentos históricos es la que conduce a Althusser a producir otro concepto de sociedad que se diferencie diametralmente de la concepción hegeliana de totalidad social. Si ésta se caracteriza por esa simplicidad y unicidad de principio, la multiplicidad, complejidad, desigualdad, características de lo social indicadas con la categoría de sobredeterminación, remiten, en la terminología de Althusser, no ya a una “totalidad” sino a un “todo social complejo estructurado”.¹⁴ En otros términos: mientras que la sociedad entendida en términos de totalidad hegeliana es idéntica a sí misma, el todo social complejo de Althusser implica que la sociedad está, entre las diferentes instancias que la componen, atravesada por una desigualdad radical, por un desfase, por un desacople, por una temporalidad diferente, por un exceso recíproco en virtud del cual es imposible remitirlas a una identidad de principio, en virtud del cual son unas irreductibles a las otras.

En este sentido, “totalidad hegeliana” y “todo social complejo” se diferencian en el tipo de relación que los gobierna, y el concepto de sobredeterminación refiere al modo en que se estructura la relación entre las instancias que componen lo social en el todo social althusseriano. La sobredeterminación implica, en este sentido, con respecto a la dialéctica hegeliana, una transformación radical. Ya no se trata de una relación de esencia a fenómeno sino de una relación que pone en juego un resto de indeterminación en virtud del cual las instancias que constituyen una formación social actúan con una eficacia propia, afectándose las unas sobre las otras. Ahora bien, al tratar de definir en toda su complejidad esta relación de sobredeterminación, Althusser plantea:

En Marx, la identidad tácita (fenómeno-esencia-verdad de...) de lo económico y de lo político desaparece en provecho de una *concepción nueva* de la relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social. Que estas *relaciones* específicas entre la estructura y la superestructura merezcan todavía una elaboración e investigaciones teóricas, no cabe la menor duda. Sin embargo, Marx nos da los “dos extremos de la cadena” y nos dice que entre ellos hay que buscar...: de una parte, *la determinación en última instancia por el modo de producción* (económico); de la otra, *la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica*. Con ello rompe claramente con el principio hegeliano de la explicación a través de la conciencia de sí (ideología), pero también con el tema hegeliano *fenómeno-esencia-verdad de...* Realmente, nos enfrentamos a *una nueva relación entre nuevos términos*.¹⁵

En la imagen que nos ofrece Althusser, la “sobredeterminación” aparece como una “cadena” cuyos dos extremos están dados por la determinación en última instancia por la economía, de un lado, y la autonomía relativa de las superestructuras, del otro. Podemos ver que en el modo en que Althusser piensa las cosas, la determinación en última instancia por la economía no aparece como un principio exterior a la sobredeterminación, con el cual debe ser de algún modo conciliada, sino, por el contrario, como uno de los principios que definen la estructura sobredeterminante-sobredeterminada del todo social. En cierto momento de “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser plantea que la sobredeterminación “implica [...] que las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras”.¹⁶

La desigualdad del todo social complejo, como podemos notar, no sólo no excluye la existencia de una contradicción principal, sino que se funda sobre una eficacia diferencial entre las diversas contradicciones que operan en un momento histórico determinado, eficacia diferencial en virtud de la cual es posible determinar la pre-

¹² Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 161.

¹³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴ Véase *ibid.*, pp. 160-171.

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ *Ibid.*, p. 170.

sencia de una contradicción principal y de contradicciones secundarias. ¿Cuál es la contradicción principal y cuáles las secundarias? No es claro en que está pensando Althusser cuando dice “principal” en este caso. Pero un pasaje posterior echa algo de luz a su planteo:

Siempre hay, sin duda, una contradicción principal y contradicciones secundarias, pero cambian de papel en la estructura articulada a dominante, que permanece estable [...] Esta contradicción principal producida por *desplazamiento* no llega a ser “decisiva”, explosiva, sino por *condensación* (por “fusión”).¹⁷

Se observa aquí con claridad la procedencia psicoanalítica del concepto de sobredeterminación. Aplicado a la teorización del todo social opera a través de los mismos dos mecanismos que rigen la formación del sueño y dan la clave para su interpretación según Freud: el desplazamiento y la condensación.¹⁸ Si la condensación es, en el campo del psicoanálisis freudiano, el concepto que explica el hecho de que múltiples contenidos latentes del sueño confluyan, se conjuguen en un elemento del contenido manifiesto, en el caso del todo social la condensación opera en la medida en que un determinado proceso o circunstancia histórica no puede nunca explicarse a partir de la determinación de un único principio determinante, sino

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸ Así lo evidencia Andrés Daín: “La sobredeterminación es un concepto surgido en el contexto del psicoanálisis que permite evidenciar la compleja relación existente entre el inconsciente y ciertos mecanismos psíquicos, tales como las elaboraciones oníricas, los chistes y los actos fallidos. Particularmente, Freud incorpora la sobredeterminación en sus estudios sobre la interpretación de los sueños. [...] Básicamente, la elaboración del sueño es un proceso de *deformación onírica* que supone el tránsito de lo *latente* a lo *manifiesto*, y se produce a través de dos mecanismos fundamentales: la condensación y el desplazamiento”. Daín, Andrés, “Ontología de la sobredeterminación” en Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (editores), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, p. 61. En *La interpretación de los sueños*, Freud dice que “cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece como *sobredeterminado*, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos”. Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, Vol. IV, p. 291. Con respecto a la condensación, esta vez en *Introducción al psicoanálisis*, plantea: “El primer efecto de la elaboración onírica es la condensación, efecto que se nos muestra en el hecho de que el contenido manifiesto del sueño es más breve que el latente, constituyendo, por tanto, una especie de traducción abreviada del mismo”. Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1969, p. 184. Por su parte, el “desplazamiento se manifiesta de dos maneras: haciendo que un elemento latente quede reemplazado no por uno de sus propios elementos constitutivos, sino por algo más lejano a él; esto es, por una alusión, o motivando que el acento psíquico quede transferido de un elemento importante a otro que lo es menos, de manera que el sueño recibe un diferente centro y adquiere un aspecto que nos desorienta”. *Ibid.*, p. 187.

de la conjunción, de la fusión, en una determinada coyuntura, de múltiples eficacias. Ahora bien, si para el psicoanálisis freudiano, la ley del desplazamiento implica que, en el sueño, lo principal, esto es, su contenido latente, aparece ocupando una posición secundaria en el contenido manifiesto, del mismo modo, en el caso del todo social, aquello que desempeña un papel *determinante* (en última instancia), puede aparecer en determinada coyuntura ocupando un lugar secundario en la estructura articulada a dominante, esto es, no operar como el elemento *dominante*.

En “El recomienzo del materialismo dialéctico”,¹⁹ Badiou registra y restituye la diferencia y la relación en cuestión:

A nivel de las instancias, sólo existe la estructura articulada a dominante.²⁰ Creer que una instancia del todo determina la coyuntura, es confundir inevitablemente la determinación (ley del desplazamiento de la dominante) y la dominación (función jerarquizante de las eficacias de un tipo coyuntural dado) [...] En efecto, el economicismo postula que la economía es siempre dominante, que todo es “económico”. Es cierto que una instancia económica figura siempre en el todo articulado. Pero puede o no ser dominante: depende de la coyuntura. La instancia económica no tiene ningún privilegio de derecho.²¹

Es exactamente lo mismo que dice Althusser:

Es el “*economicismo*” (el mecanicismo), y no la verdadera tradición marxista, el que establece de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones; él identifica para siempre los papeles con los actores.²²

¹⁹ Badiou, Alain, “El recomienzo del materialismo dialéctico”, en *Cuadernos Pasado y Presente* 8, México, Siglo XXI, 1979.

²⁰ En la edición original en francés, Badiou replica exactamente la formulación de Althusser: “Il ne existe que la structure articulée à dominante” (Badiou, Alain, “Le recommencement du matérialisme dialectique” en *Critique*, Vol. 23, Issue 240, p. 456), esto es “estructura articulada a dominante”. Por eso, hemos intervenido en la traducción que indicamos (que traduce, de una manera que nos parece equivoca y arbitraria, “estructura articulada con dominante”).

²¹ Badiou, Alain, “El recomienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 25.

²² Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.* p. 177.

¿Qué significa entonces la “determinación en última instancia por la economía”? De ninguna manera que la historia pueda explicarse a partir del recurso *a priori* a la acción determinante de la instancia económica de la sociedad, a la infraestructura económica. En términos abstractos, significa que la práctica económica²³ opera como el “término a doble función que determina la pertenencia de los restantes a la estructura”,²⁴ esto es, el lugar sin lugar que regula el juego, la variación, el desplazamiento de la dominante, el término que se incluye en el lugar -la coyuntura como articulación de instancias-, a condición de colocarse fuera de lugar: una suerte de exterior constitutivo. La determinación en última instancia por la economía está en este sentido definida por un desfase, un diferimiento, un *décalage*, en virtud del cual un determinado elemento de la estructura no coincide exactamente consigo mismo, no-coincidencia que se expresa en la diferencia entre la economía, como instancia eventualmente dominante, y la misma economía, como práctica necesariamente determinante. La instancia económica “representa” en el todo social a su práctica homónima, pero se trata de una representación fallida: no es la representación de una presencia previa, sino la representación de una ausencia. La causalidad con la que la práctica económica determina, actúa sobre el todo social, es la eficacia de una causa ausente, de vuelta, en la fórmula althussero-spinozana, de una causa que sólo existe en sus efectos, es decir cuyos mismos efectos, constituyen sus condiciones de existencia.²⁵

A riesgo de caer en un reduccionismo simplista, diremos que, en términos concretos, esta abstracción conceptual significa algo muy sencillo de comprender: que toda formación social depende, “en última instancia”, de una cierta organización de la producción mate-

²³ Conviene aquí reponer la distinción realizada por Badiou entre los conceptos de *práctica* e *instancia*: “Por el concepto de *práctica* en general entenderemos todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada, en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios («de producción») determinados [...] Convengamos en principio en llamar *instancia* de una formación social a una práctica en tanto que articulada sobre todas las otras”. Badiou, Alain, *El recommienzo del materialismo dialéctico*, op. cit., pp. 23-24.

²⁴ Véase la nota al pie 23 de Badiou, Alain, *El recommienzo del materialismo dialéctico*, op. cit., p. 99.

²⁵ Como precisamos en una nota al pie anterior, a propósito de esta misma idea, se trata de una formulación que obedece a la lectura althusseriana de Spinoza. Se trata de la causalidad inmanente en virtud de la cual aquello que opera como causa no es exterior a lo que causa, sino que sólo existe en la existencia de sus efectos.

rial. Que esta determinación en última instancia opere en el marco de la sobredeterminación, significa que, como dice Althusser, “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la «última instancia»”,²⁶ esto es, que, si bien toda sociedad debe su existencia a ciertas condiciones materiales que a su vez debe reproducir continuamente, no es la sola dinámica de la producción la que explica como un principio simple toda ocurrencia histórico-social (ni la ausencia de ocurrencias).

II. “Sobredeterminación” versus “determinación en última instancia” en Laclau y Mouffe: el discurso como instancia trascendental

Quizá el capítulo conceptualmente más denso de *HES*, comienza con un apartado titulado “Formación social y sobredeterminación”. Allí Laclau y Mouffe definen su propuesta en términos de un despliegue hasta las últimas consecuencias del concepto de sobredeterminación. Plantean que,

[...] el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como un orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado– de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada.²⁷

Que lo social esté regido por el principio de sobredeterminación equivale a afirmar, para Laclau y Mouffe, que “lo social se constituye como un orden simbólico”. Esta asociación entre sobredeterminación y “orden simbólico” está mediada por la puesta en juego de la teoría lacaniana y, más precisamente, de la teorización acerca de

²⁶ Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, op. cit. p. 93.

²⁷ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 134.

las relaciones entre el sujeto y el significante que Lacan trabaja en la primera etapa de sus desarrollos, designada por Milner, como “primer clasicismo lacaniano”,²⁸ y que Miller condensa a su modo en “La sutura: elementos de la lógica del significante”.²⁹ Restituir con precisión y sistematicidad las relaciones conceptuales que Laclau y Mouffe establecen con la teoría psicoanalítica es algo que escapa a las posibilidades del presente artículo. Planteemos, sin embargo, algunos elementos esenciales que sirvan a los fines de dilucidar la operación de lectura de Laclau y Mouffe sobre el concepto de sobre-determinación.

Lo primero que cabe decir a este respecto es que todo el desarrollo lacaniano sobre las relaciones entre el sujeto y el significante que Miller elabora en “La sutura...” se monta sobre una determinada recepción crítica de la lingüística estructural saussureana. Esta recepción crítica, aunque no se agota allí, se cifra en gran medida en la afirmación de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Tal como lo plantea Milner, esto no significa, en el marco de la teoría lacaniana, que el inconsciente sea un lenguaje o funcione con palabras, sino que, sencillamente, el inconsciente es una estructura en el mismo sentido en que para Saussure el lenguaje constituye una estructura, esto es, un sistema compuesto de elementos cuya única propiedad es ser diferente a los demás de manera tal que la identidad de un elemento coincide exactamente con su posición en el sistema y, en este sentido, la totalidad está implicada en

las determinaciones de cada uno de sus elementos.³⁰ Enunciar que el inconsciente está estructurado implica su de-sustancialización y la afirmación de su existencia como pura forma. En este sentido, si los elementos que entran en juego en el inconsciente son “significantes”, sólo lo son en tanto elementos que se definen a partir de su diferencia en relación con los demás.

Ahora bien, el psicoanálisis lacaniano se propone dar cuenta de aquello que aparece como una exclusión constitutiva para la lingüística: el sujeto. La “lógica del significante” a la que Miller da forma a partir de los desarrollos de Lacan es el resultado del intento por precisar el modo en que el sujeto se encuentra implicado en el discurso del inconsciente, cuáles son las relaciones entre el sujeto y el significante. En la medida en que no resulta factible aquí reponer todo el desarrollo de Miller, pedimos al lector que nos permita una síntesis.

El “sujeto” no se corresponde de ninguna manera con un individuo concreto definido como tal a partir de sus atributos biológicos o imaginarios, sino que su definición depende de una deducción conceptual independiente de la remisión a la experiencia. En este sentido, el sujeto se constituye como aquello que falta en el orden significante, aquello que sólo aparece en él a condición de estar excluido, “el elemento que falta bajo la forma de algo que hace sus veces”.³¹ La “sutura” es la operación que designa tal relación regida por dos mecanismos fundamentales: la metonimia (desplazamiento) y la metáfora (condensación). En virtud de la metáfora, un determinado significante aparece en el orden del discurso como representando la falta en su exclusión, haciéndola aparecer, evanescentemente, en su desaparición, mientras que, en virtud de la metonimia, la falta se desplaza a lo largo de la cadena significante, posponiéndose, en la imposibilidad de encontrar un significante último que por fin la conjure. Así, se entiende que el significante es lo que representa al sujeto para otro significante, y que el sujeto se define por la posibilidad, siempre abierta, de un significante más en la cadena.

Volviendo a Laclau y Mouffe, si “lo social se constituye como un orden simbólico” esto significa que lo social se define en virtud de

²⁸ Véase Milner, Jean Claude, *La obra clara*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 81 – 123.

²⁹ Miller, Jacques Alain, “La sutura. Elementos de la lógica del significante” en *Matemas II*, Buenos Aires, Manantial, 1988. Si bien Lacan aparece sólo dos veces mencionado en la edición original de *HES*, el vínculo con la teoría lacaniana está mediado por la lectura de este texto de Miller, quien, a pesar de aparecer mencionado también en contadas oportunidades, es de quien los autores reconocen haber tomado nada más y nada menos que el concepto de “sutura”, central en su conceptualización de la constitución simbólica de lo social: “El concepto de «sutura» que usaremos frecuentemente, está tomado del psicoanálisis. Su formulación explícita procede de Jacques-Alain Miller [...], pero él opera implícitamente en el conjunto de la teoría lacaniana. Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso”. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit. p. 77. Quizá sea interesante señalar que Miller asistió como estudiante al seminario sobre Lacan y el psicoanálisis organizado por Althusser en la École Normale Supérieure de la calle Ulm en 1963-1964. En una de las cartas a Franca, fechada el 21 de enero de 1964, Althusser le cuenta: “[...] esta tarde escuché una exposición sensacional de uno de mis alumnos sobre Lacan. Estos muchachos son prodigiosos. Un muchacho de 21 años... Esto te hace soñar: un muchacho que tiene 21 años es más fuerte que casi todos los filósofos que hay en Francia [...]”. Althusser, Louis, *Lettres à Franca*, Paris, Stock/Imec, 1998, p. 505. La traducción es nuestra.

³⁰ Véase Milner, Jean Claude, *El periplo estructural: figuras y paradigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 144 – 145.

³¹ Miller, Jacques Alain, op. cit., p. 55.

las mismas propiedades que rigen las relaciones entre el sujeto y el significante en el marco de la teorización milleriana a partir de Lacan. En definitiva, esto significa que lo social aparece como un orden discursivo constituido sobre una falta que es imposible de llenar definitivamente, a la vez que es imposible cesar en el intento por hacerlo. Sobre esa doble imposibilidad, lo social se constituye como un orden simbólico, una institución discursiva, en el sentido de que aparece estructurado como un lenguaje al igual que el inconsciente, esto es, que sus elementos constituyentes se definen a partir de la diferencia con respecto a los demás (son significantes en la declinación lacaniana de este concepto), y que está afectado por las mismas relaciones: la lógica de la diferencia y la de la equivalencia, que operan en su constitución, se corresponden con la metonimia y la metáfora respectivamente. En definitiva, lo social se constituye como un orden simbólico, como un discurso, en la medida en que es una pura forma regida por la misma lógica que rige las relaciones entre el sujeto y el significante.³²

El concepto de sobredeterminación se inscribe en este marco para afirmar la constitución discursiva de lo social. Laclau y Mouffe plantean que, así como en la elaboración teórica de Miller a partir de Lacan, el sujeto no se define más que a partir de su deducción de la cadena significativa, del mismo modo, lo social no puede concebirse más que como un efecto del discurso regido por las lógicas de la diferencia (metonimia) y del antagonismo (metáfora). La lógica del significante es ella misma la lógica de lo social en la medida en que el sujeto se desprende de la cadena significativa en exactamente el mismo sentido que lo social se desprende del discurso.³³ Que lo so-

³² Para un examen más profundo y pormenorizado de esta cuestión, véase: Huarte, Valentín, “Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno al concepto de sobredeterminación”, *Actas de X Jornadas de Sociología de la UNLP*, FHyCE, UNLP, 2018, disponible online en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/78878>. Allí el autor identifica y fundamenta de manera sistemática y rigurosa esta homología entre la lógica del significante tal como la despliega Lacan, y el desarrollo del postulado de Laclau y Mouffe según el cual lo social se constituye como un orden simbólico. Su reconstrucción permite ver con claridad por qué, entre otras cosas, “la lógica de la diferencia es la metonimia y la lógica de la equivalencia es la metáfora”.

³³ Se podría aquí dar cuenta, a los fines de hacer una exposición exhaustiva de la elaboración teórica de Laclau y Mouffe en su diferencia respecto de Althusser, del modo en que a partir de estos elementos, entienden el concepto de “hegemonía”. En pocas palabras, podríamos decir que se trata de la práctica de articulación que, valiéndose de las lógicas de la diferencia y la equivalencia, produce una sutura, provisoria, incompleta, nunca definitiva, de la apertura ontológica de lo social. La práctica hegemónica consiste en el momento político de articulación discursiva, simbólica,

cial esté constitutivamente sobredeterminado implica, para Laclau y Mouffe, que no hay objetividad, positividad, determinación alguna en lo social que constituya un límite exterior para el discurso, esto es, para la estructura significativa que es la que lo instituye. En este sentido debe interpretarse la idea de que la sobredeterminación implica que “[n]o habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último”.³⁴ Y en este sentido debe entenderse también el rechazo del concepto althusseriano de “determinación en última instancia”, al que le atribuyen, en los siguientes términos, haber limitado el despliegue hasta sus últimas consecuencias del “sentido potencial más profundo” del concepto de sobredeterminación, es decir, la afirmación de que lo social se constituye como un orden simbólico:

Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía. [...] Si la economía es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobredeterminación. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, *se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última*. De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial.³⁵

En su lectura de Althusser, el concepto de “sobredeterminación” se termina subordinando al de “determinación en última instan-

del cierre necesario pero a la vez imposible que instituye a lo social como su efecto. Véase Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 177-178. Sin embargo, hacer una exposición detallada y profunda de los elementos implicaría realizar un desarrollo que excede las pretensiones de este trabajo y que, si bien constituiría un aporte, no es necesario a los fines que nos propusimos.

³⁴ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 134.

³⁵ *Ibid.*, p. 135.

cia”, para dar cuenta, simplemente, del marco de relativa libertad en el que pueden moverse las instancias en última instancia determinadas, y la determinación en última instancia como la categoría que da cuenta de los límites de ese marco. En definitiva, la relación que Althusser establecería entre estos conceptos termina por anular toda contingencia en la remisión a una necesidad última, por restituir un “fundacionalismo” o “esencialismo” que la categoría de sobredeterminación prometía derribar definitivamente. La determinación en última instancia aparece, en su análisis, como un principio que vendría así a poner un límite ilegítimo al concepto de sobredeterminación en la medida en que la misma definición de este último implica la ausencia de todo límite. Retomar el concepto de sobredeterminación implica entonces, para Laclau y Mouffe, el abandono decisivo del de determinación en última instancia,³⁶ su supresión en tanto principio que representa cierta exterioridad respecto de la dimensión simbólica, discursiva, de lo social. El axioma del “orden simbólico de lo social” rechaza por principio la posibilidad de que un objeto se encuentre por fuera del discurso.³⁷ En este sentido, Laclau y Mouffe escriben:

Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidad discursivas.³⁸

No hay nada, ningún objeto, ninguna práctica, por fuera del discurso, en la medida en que lo discursivo no se identifica con lo lingüístico, sino que aparece como una suerte de plataforma de sentido sobre la que aparece todo objeto, toda práctica, sobre la que todo

³⁶ Debe quedar en claro que al menos el blanco de la crítica planteada en *HES* no es la determinación *económica* en última instancia sino la “determinación en última instancia” como tal.

³⁷ Trataremos esto con más detenimiento más adelante.

³⁸ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 145.

objeto, toda práctica adquiere un significado determinado. Más allá del discurso, entonces, no hay nada, o mejor dicho, hay una nada: esto es, hay una apertura que implica la imposibilidad de fijar definitivamente un sentido de lo social, y que, al mismo tiempo, constituye la condición de posibilidad del discurso en su carácter instituyente. En términos más concretos: no hay sociedad más allá del discurso que se produzca sobre lo social, lo social es el resultado de una determinada articulación discursiva.

Ahora bien, es preciso explicitar, en este punto, el movimiento epistemológico en el cual se inscribe la operación de lectura de Laclau y Mouffe sobre el concepto de sobredeterminación, en la medida en que es en ese terreno que nos interesa plantear la discusión. Su planteo se constituye como una suerte de analítica trascendental, en el sentido kantiano, en virtud de la cual “lo simbólico”, “el discurso”, se constituye como una suerte de condición de posibilidad *a priori* de constitución de lo social como objeto. Esta especie de desplazamiento trascendental, característico al menos de esta suerte de ontología política de lo social a la que se asiste en la teorización de Laclau y Mouffe,³⁹ produce la restitución de una versión contemporánea de idealismo kantiano: lo social aparece como una *x* incognoscible tal como es en sí misma en la medida en que el sujeto se encuentra atrapado en el discurso como *a priori* que condiciona el modo en que lo social se le presenta. Lo social se divide en dos: de un lado, la cosa en sí de la que no podemos afirmar más que su existencia, del otro, lo social como resultado de la articulación de la forma *a priori* del discurso. Hay una suerte de imposibilidad de salir de ese equivalente del sujeto trascendental que vendría a ser el “discurso” en el planteo de Laclau y Mouffe.

El mismo Laclau discute en este terreno en un apartado de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*,⁴⁰ un libro publicado en 1990, a propósito de una serie de críticas que Normas Geras le plantea a las tesis sostenidas en *HES* en un artículo deno-

³⁹ Para profundizar en el modo en que Laclau y Mouffe ponen en juego una cierta ontología política de lo social en clave pos-heideggeriana véase: Marchart, Olivier, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁴⁰ Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

minado “Post-marxism?”⁴¹ publicado en el número 163 de la *New Left Review*. Allí Laclau se defiende de la acusación de idealismo planteando que “el carácter discursivo de un objeto no implica en absoluto poner su *existencia* en cuestión”⁴² y que “la existencia de los objetos es tan independiente de su articulación discursiva, que podemos hacer de esta mera existencia -es decir, de una existencia extraña a todo significado- el punto de partida del análisis social”.⁴³ Más adelante establece:

que una piedra sea un proyectil, o un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de sus relaciones conmigo -depende, en consecuencia, de formas precisas de articulación discursiva pero la mera existencia de la piedra como entidad, el mero sustrato material o existencial no está en una tal dependencia. Es decir, que Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es.⁴⁴

La respuesta de Laclau a la crítica de Geras consiste, entonces, en distinguir entre el ser del objeto, por un lado, necesariamente dependiente de la articulación discursiva en la que se inscribe, y su mera existencia material y objetiva, por el otro, privada de toda significación, para afirmar así, en definitiva, que su análisis, no por ocuparse del ser de lo social, niega su existencia, sino que por el contrario, en un gesto realista, la admite. Así, vemos, Laclau rechaza el idealismo absoluto pero admite el idealismo trascendental kantiano.

La posición de Laclau es clara: no hay en su planteo una negación de la existencia objetiva de lo social. Pero no la hay sólo a condición de que afirmar la existencia objetiva de lo social equivalga a la imposibilidad de afirmar cualquier otra cosa más que su existencia, en la medida en que resulta imposible un conocimiento no mediado a través de las “superficies discursivas de emergencia” que dotan a las prácticas sociales de determinados significados. Se puede notar aquello que planteábamos párrafos atrás: de un lado lo social como cosa en sí, necesari-

⁴¹ Geras, Normas, “Post-marxism?” en *New Left Review* 1/163, Londres, 1987.

⁴² Laclau, E., *op. cit.*, p. 115.

⁴³ *Ibíd.*, p. 115.

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 117 – 118.

riamente incognoscible en tanto tal, del otro lado lo social enteramente determinado, en todo su “ser”, por el discurso, aquella plataforma de sentido *a priori* que dispone significado para todo objeto en virtud de las relaciones que mantienen con los demás. Es posible advertir entonces cómo la operación de lectura sobre el concepto de sobredeterminación que realizan Laclau y Mouffe en *HES* se inscribe no sólo, y quizá no fundamentalmente, en una disputa contra el economicismo mecanicista (que ya Althusser rechazaba a partir del concepto de sobredeterminación sin llevarse por delante a la determinación en última instancia) sino en una disputa con una concepción materialista “a la Althusser” del conocimiento, que no sólo es realista en el sentido de afirmar la existencia de una realidad objetiva independiente del sujeto o de alguna instancia trascendental, sino que también afirma la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad externa, incluso cuando esa realidad externa pertenece ella misma a un registro discursivo, ideológico, relativo a los sentidos que recubren las prácticas sociales. La sobredeterminación en *HES* opera menos en función de producir una conceptualización compleja de lo social que responda al reclamo por dar cuenta de la eficacia propia de las instancias políticas e ideológicas sobre los eventos históricos y sociales, que de dar un paso hacia atrás sobre un terreno metacientífico, epistemológico, en un claro giro trascendental, esto es, un repliegue sobre el sujeto.

III. Sobredeterminación con determinación en última instancia en el marco de una (anti)teoría del conocimiento materialista

En su análisis y reconstrucción de “la posición de Lenin en filosofía”, Dominique Lecourt plantea que la pregunta en la que las teorías idealistas del conocimiento formulan su problema -y toda teoría del conocimiento que se presenta como tal es necesariamente idealista- es la siguiente:

¿qué garantiza que el conocimiento de un sujeto dado esté «de acuerdo» con el objeto que visualiza? En una palabra, la cuestión de la objetividad de los conocimientos es pensada como la del fundamento de la verdad (definida como «acuerdo entre el espíritu y la cosa») del conocimiento.⁴⁵

⁴⁵ Lecourt, Dominique, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México, Siglo XXI, 1979, p. 46.

El planteo de Laclau y Mouffe puede ser inscripto, en este sentido, en el marco de una teoría (idealista) del conocimiento entendida como preocupación filosófica por la legitimidad del conocimiento. Esta problemática determina una suerte de búsqueda de garantías que aseguren y legitimen el conocimiento científico del objeto por parte del sujeto frente a la duda que la misma filosofía hizo caer sobre él, duda que consiste en el movimiento de disolver el objeto en la interioridad del sujeto. Cuestión de derechos: se trata de la pregunta por los derechos que tiene el sujeto, entendido en sentido filosófico como una conciencia dueña de sí y de sus representaciones (sentido filosófico que reproduce en sus propios términos la concepción ideológica, moderna, burguesa, de sujeto como “sujeto de derecho”, esto es, propietario de sí mismo y de sus cosas), para conocer legítimamente su objeto.

También se trata, por otra parte, de la filosofía asumiendo frente a la práctica científica el lugar de su Verdad, el lugar desde el cual pueden plantearse sus problemas y ofrecerse para ellos soluciones adecuadas, desde el cual se determinan sus alcances y sus límites: la filosofía como legitimadora de la ciencia. La filosofía, en este caso, no hace otra cosa que adjudicarse la resolución de un problema que ella misma planteó y que no existe sino en ella y para ella. No es muy forzado afirmar que en su pretensión filosófica fundamental, la teoría de Laclau y Mouffe se inscribe en un terreno trascendental desde el cual pretende articular un discurso metacientífico que advierte sobre el alcance y los límites de la ciencia: siempre se conoce desde dentro de una cierta articulación discursiva, todo conocimiento positivo de lo social en realidad supone ya una articulación discursiva determinada, no hay ser de lo social que pueda conocerse objetivamente pues éste siempre está inscripto en una determinada articulación discursiva.⁴⁶

⁴⁶ Esta posición puede inscribirse en lo que Quentin Meillassoux, en *Después de la finitud*, llama “correlacionismo”, la idea de que no podemos conocer nada del modo en que es algo más allá de cómo se nos presenta, de que no tenemos acceso más que a la relación entre pensamiento y ser, de que es imposible aprehender un objeto en sí aislado de su relación con el sujeto. En el análisis de Meillassoux, el correlacionismo domina el sentido común filosófico de nuestros días y ha sido el acuerdo incuestionable de los últimos dos siglos en la historia de la filosofía, desde Kant, pasando por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y llegando hasta hoy. Frente a ello realiza un implacable intento por reponer una suerte de cartesianismo no-metafísico, una propuesta que denomina materialismo especulativo y que se caracteriza por afirmar la posibilidad del pensamiento, por medio del discurso matemático, de acceder a lo absoluto, es decir, al modo en que el mundo es, indiferente e independientemente de nuestro pensamiento

Frente a este discurso idealista sobre las ciencias, Althusser, en diferentes textos que ciertamente corresponden a un período diferente de su producción respecto de *LRTM*, reivindica una corriente filosófica que, en un sentido que él denomina materialista, toma otra posición con respecto a la producción científica de conocimientos. En la Introducción al “Curso de filosofía para científicos”⁴⁷ que dicta en el '67 en la *École Normale Supérieure* la resume en las siguientes tesis “de carácter materialista y objetivista”:

1) creencia en la existencia real, exterior y material del *objeto* del conocimiento científico; 2) creencia en la existencia y en la objetividad de los *conocimientos científicos* que proporcionan el conocimiento de este objeto; 3) creencia en la corrección y la eficacia de los procedimientos de la experimentación científica, o *método científico*, capaz de producir conocimiento científico. Lo que caracteriza al conjunto formado por esas convicciones-Tesis es que no dejan ningún lugar a esa «duda» filosófica que pone en cuestión la validez de la práctica científica; que evitan lo que hemos denominado la «cuestión de derecho», la cuestión del derecho de existencia del objeto del conocimiento, del conocimiento de ese objeto, y del método científico.⁴⁸

En el mismo sentido, en *Lenin y la filosofía*, recuperando a Lenin, precisa el significado de esa “materia” que el materialismo afirma: “la *categoría* filosófica de materia, [...] es a la par Tesis de *existencia* y Tesis de *objetividad* [...] El sentido de la categoría filosófica de materia [...] no se refiere a ningún objeto de ciencia, pero afirma la *objetividad* de todo conocimiento científico de un objeto”.⁴⁹ Es aquello mismo que Lecourt reconstruye de la posición de Lenin: “Esta tesis filosófica [la llamada «tesis del reflejo»] se pre-

(Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016). Si bien sería demasiado apresurado vincular a Althusser con la propuesta de Meillassoux tomada en su totalidad, no es tan arriesgado decir que es posible ver en Althusser una posición similar en cuanto a su confrontación con la teoría (idealista) del conocimiento y la reivindicación de un materialismo en los términos en los que lo conceptualiza, tal como se verá a continuación. En este sentido, se puede trazar una genealogía en la que el nombre de Alain Badiou juega un papel clave: discípulo de Althusser, en quien Meillassoux reconoce su principal referencia en el marco de la escena filosófica contemporánea.

⁴⁷ Althusser, Louis, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 100 - 101. La traducción es nuestra.

⁴⁹ Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, op. cit., p. 47.

seña como una *doble tesis* que [...] enuncia: *a.* La primacía del ser sobre el pensamiento, *b.* La objetividad de los conocimientos”.⁵⁰

Sin embargo, esta doble afirmación de la existencia externa de una realidad a la vez que de la posibilidad de un conocimiento objetivo de la misma,⁵¹ no consiste tanto en una respuesta opuesta, inversa a la que podemos encontrar en aquella teoría idealista del conocimiento a la que nos referíamos anteriormente: esto es, no interviene simplemente afirmando la exterioridad del objeto frente a la vuelta idealista sobre el sujeto, sino que lo hace cambiando los términos del problema y disolviendo la pregunta.⁵² Mientras que desde una posición idealista, toda exterioridad objetiva es o bien finalmente reconducida a la interioridad del sujeto, o bien situada más allá de los límites del conocimiento, el materialismo en sentido althusseriano afirma, en un primer momento, la existencia exterior y objetiva de la materia, para, en un segundo momento, impugnar los términos mismos en que se plantea la discusión. La afirmación del objeto frente al sujeto es un modo de hablar orientado por la necesidad de dar la batalla en el terreno del enemigo; lo que hay, en el fondo, es un cambio de terreno. Vale decir: la afirmación de la primacía del ser sobre el pensamiento no equivale a la afirmación del objeto sobre el sujeto, ya que nos encontramos ante un modo completamente diferente de plantear el problema: se afirma, ciertamente, la primacía del ser sobre el pensamiento, de un mundo cuya subsistencia es indiferente al pensamiento, al tiempo que se rechaza la dualidad implicada en

⁵⁰ Lecourt, D., *op. cit.* pp. 45 – 46.

⁵¹ Es conveniente aclarar que cuando Althusser reivindica la práctica científica no se refiere necesariamente a lo que se presenta socialmente como “ciencia”. Esto es, una cosa es la práctica teórica, el conocimiento objetivo de una realidad objetiva y otra, “la ciencia” como modo de autolegitimación del discurso ideológico.

⁵² A propósito, Lecourt da cuenta de esa inversión especular en los siguientes términos “Ahora bien, esta cuestión del fundamento no puede hallar su solución sino en dos direcciones opuestas pero solidarias de la misma problemática; o bien se ubica en el objeto el contenido del conocimiento que el sujeto no tienen más que descubrir; o bien se ubica por el contrario en el sujeto el contenido del conocimiento que no tienen más que reencontrar en el objeto. Cualquiera sea la solución adoptada estamos en presencia, bajo el nombre de teoría del conocimiento, de un *sistema cerrado*. Un sistema donde sujeto y objeto se reflejan el uno al otro en un frente a frente donde uno es el *espejo* del otro. El conocimiento es pensado así, inevitablemente, en las formas de la *inscripción pasiva* de un contenido del pensamiento; que esta inscripción sea la que viniendo del objeto imprime sus caracteres en el espíritu “receptivo” del sujeto (variante empirista-sensualista), o que sea por el contrario el objeto quien recibe pasivamente las improntas del sujeto que lo informa (variante racionalista)”. Lecourt, D., *op. cit.* pp. 46-47.

la relación sujeto-objeto -desde este punto de vista forzada, impuesta, artificiosa- en favor de una unidad real, una suerte de coincidencia de hecho entre el pensamiento y el ser, que no requiere pruebas ni certificados de garantía:

[S]i la filosofía materialista no puede, como la filosofía idealista, plantear la cuestión de la teoría del conocimiento, ¿cómo aborda la realidad que, por disfrazada que aparezca, está en juego en la teoría del conocimiento idealista? Podemos decirlo simplemente: la aborda suprimiendo la cuestión, es decir, no callándola, sino produciendo e instaurando los medios filosóficos adecuados para suprimir la cuestión.⁵³

Esta corriente encuentra entre sus principales exponentes las filosofías de Spinoza y Marx en sus modos de posicionarse frente al conocimiento. En la lectura de Althusser, ambos representan la idea de que el conocimiento del objeto por parte del sujeto es un *factum*, y que preguntarse por sus derechos y su legitimidad es una imposición artificiosa:

Partir así del hecho (tanto en Spinoza como en Marx) es evidentemente rechazar la cuestión de derecho [...], es negar la idea de que uno debería plantearle al hecho del conocimiento [...] la cuestión de sus títulos de legitimidad [...] Hay aquí [...] una idea muy fuerte que equivale a reconocer la primacía del hecho y el carácter derivado del derecho.⁵⁴

Si en el caso de Spinoza, se afirma en última instancia que “el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas”,⁵⁵ y que “lo verdadero se designa a sí mismo como verdadero y designa al mismo tiempo lo falso como falso”⁵⁶, y en este sentido se diluye toda puesta en cuestión filosófica sobre la validez del conocimiento científico, en Marx, por su parte, se va más allá todavía cambiando completamente los términos en los que se plantea

⁵³ Althusser, Louis, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017, p. 100.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 102. Véase: Spinoza, B., *op. cit.* II, P. VII, pp. 102-103.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 79. Véase: Spinoza, B., *op. cit.*, II, P. XLIII, Escolio, pp. 170-173.

la relación de conocimiento. Por una parte, el sujeto ya no se concibe en términos psicológicos ni trascendentales sino como un “agente, activo por cierto, pero que actúa dentro de un «proceso sin sujeto ni fin» que remite en última instancia al proceso de desarrollo de la sociedad”,⁵⁷ y por la otra, el objeto se desdobra: de un lado el *objeto real*, que “subsiste fuera del sujeto tanto antes como después del proceso de conocimiento”,⁵⁸ del otro, el objeto de conocimiento, que en principio tiene la forma de una representación provisional del objeto, sobre la cual el investigador trabaja hasta llegar al concepto, el concreto de pensamiento que da cuenta del objeto real, es decir, que tendencialmente se disuelve en él: “No hay sino una única realidad, un solo proceso que es, a la vez, real y de conocimiento, y nada más, y todo dualismo es idealista”.⁵⁹

Puede verse cómo la posición althusseriana frente al conocimiento es radicalmente diferente (ni siquiera opuesta o inversa) de la posición que representan Laclau y Mouffe. Mientras ésta reproduce un movimiento kantiano, un repliegue sobre una instancia trascendental -el discurso- que constituye la condición de posibilidad de aparición del objeto -lo social-, Althusser encuentra en Spinoza y Marx, en esas filosofías que consisten en la “producción de medios filosóficos para suprimir la operación filosófica”, en esa “filosofía-contra-filosofía”, que se autoanula a sí misma, la base epistemológica sobre la cual inscribir su trabajo. Realizado este rodeo, volvamos ahora a la cuestión de la sobredeterminación para explicitar el modo en que este cambio de terreno epistemológico sobredetermina su significado de un modo tal que, contra la lectura de Laclau y Mouffe, no resulta incompatible con el postulado de la determinación en última instancia por la economía.

En Laclau y Mouffe, la sobredeterminación, en tanto remite al discurso como instancia trascendental que configura el modo en que lo social aparece como objeto, es decir, en tanto implica al objeto “lo social” como efecto de una determinación subjetiva -social, sí, pero subjetiva-, no puede entenderse si no es en solidaridad con ese movimiento que se inscribe, siguiendo a Althusser, en el marco de una

⁵⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 109.

teoría idealista del conocimiento. En virtud de esto, se instaura un discurso filosófico, metacientífico que viene a mostrarle a todo conocimiento con pretensiones de objetividad la división de su objeto entre aquello que se disuelve en la interioridad de sujeto y aquello que permanece completamente fuera de su alcance. Se constituye como un discurso que se pone en el lugar desde el cual determinar cuáles son las posibilidades del conocimiento, cuáles son los límites dentro de los cuales puede conocerlo con legitimidad, en definitiva, determinar cuáles son sus condiciones. Por otro lado, en el marco de esa suerte de anti-epistemología spinozo-marxiana que Althusser elabora, en la medida en que se monta sobre un rechazo de la cuestión de la legitimidad del conocimiento y dispone para ello de los medios filosóficos que la anulen, la sobredeterminación ya no puede ser concebida en términos de esa remisión trascendental hacia el discurso como forma *a priori* de toda objetividad social. En cambio, debe ser entendida en el marco del intento por producir una conceptualización objetiva de lo social como categoría que responde a la demanda por dar cuenta de la eficacia propia que detentan la superestructura político-ideológica y demás circunstancias que exceden a la instancia económica de lo social y que actúan sobre ella.

En este sentido, no es que la sobredeterminación sea, para Althusser, como Laclau y Mouffe leen, un principio trascendental que resulta incompatible con la determinación en última instancia en tanto ésta introduciría una verdad de lo social más allá de todo discurso. La sobredeterminación es, en cambio, un concepto que, al mismo tiempo que cifra la diferencia específica de la dialéctica marxista -lo cual excede al punto en el que aquí nos concentramos-, da cuenta de una propiedad real de lo social como objeto de conocimiento, esto es, del tipo de causalidad que opera en el todo social complejo articulado a dominante. Causalidad en virtud de la cual, en un “extremo de la cadena”, la economía determina en última instancia -lo cual es un principio materialista que no indica otra cosa más que el hecho de que una sociedad, para existir, depende de una determinada organización de la producción económica (más que de una determinada construcción social de sentido). Pero también, en el otro extremo, causalidad en virtud de la cual las circunstancias políticas e ideológicas no constituyen su mero reflejo, su mero efecto de superficie, como si fuera posible remitirlas en todo su ser a la acción determinante de la economía, sino que detentan un resto irreductible a partir del cual actúan con eficacia propia sobre

la instancia económica y sobre los eventos y procesos que tienen lugar en la historia de una formación social. Entender en estos términos la relación entre “sobredeterminación” y “determinación en última instancia por la economía”, parece no dejar lugar a la contradicción que advierten Laclau y Mouffe, y depende de afirmar una posición (anti) epistemológica que disuelva la cuestión de la legitimidad del conocimiento y así rechace su eventual solución por la vía trascendental.

Ahora bien, permítasenos conjeturar, además, que esa “determinación en última instancia por la economía” sí constituye un límite, pero no un límite a la eficacia de las superestructuras, al despliegue de la sobredeterminación, sino que le pone un límite a la tentativa de plantearle filosóficamente a la conceptualización de lo social la duda sobre su objetividad y la pregunta por su legitimidad. Así como la sobredeterminación juega en Laclau y Mouffe un papel trascendental que opera en un terreno epistemológico, quizá, en Althusser, la determinación en última instancia por la economía sea un concepto que realiza un doble juego: a la vez que se inscribe en una conceptualización positiva y objetiva de lo social, opera por otro lado como índice, como representante, en la filosofía, de la teoría materialista del conocimiento de Spinoza y Marx “a la Althusser”, trazando una delimitación con respecto a la operación filosófico-idealista sobre el conocimiento científico. No se trata del gesto de legitimación filosófica de un conocimiento, de esa búsqueda de garantías en la que la filosofía asume el lugar de Verdad de la ciencia, si no de partir del “hecho” del conocimiento, que irrumpe demarcándose, en el plano de la inmanencia, de lo que no lo es. El concepto de determinación en última instancia por la economía no sólo viene a decir que hay un afuera de la ideología, sino que es posible producir un conocimiento de ese afuera y, por lo tanto, también, de la ideología, que no es una instancia trascendental, sino una realidad objetiva. Que lo ideológico sea constitutivo de lo social -términos en lo que Althusser piensa la sobredeterminación de lo social, pero esta vez no a partir del cambio si no de la continuidad, o dicho de otro modo, de la reproducción ideológica de lo social- significa que no hay sociedad que no se sostenga sobre una dimensión ideológica, que la reproducción ideológica no viene después, si no que constituye una condición de posibilidad de toda producción. No significa que no que no haya nada por afuera de la ideología, no que no sea posible producir un

corte irreductible. Eso es lo que indicaría el concepto de “determinación en última instancia por la economía”.

Ahora, sostener este concepto de ningún modo equivale a suscribir a ninguna especie de economicismo. El concepto althusseriano de sobredeterminación que aquí reivindicamos impide esta suscripción: la estructura de dominación está sobredeterminada, es decir, la dominación, la lucha de clases no se origina sobre la instancia económica como si éste fuera su terreno privilegiado de constitución, sino que se constituye a partir también de las eficacias políticas e ideológicas que actúan sobre ella. La lucha de clases no es antes económica, que política e ideológica. Esto es lo que significa que la lucha de clases esté sobredeterminada. En este sentido, que no se impugne esta posición a partir de la imputación de alguna forma de economicismo. Contra esta impugnación debemos afirmar que es la defensa althusseriana de la objetividad del conocimiento científico la que permite el estudio, el análisis, la explicación de los discursos ideológicos que operan en lo social, tomándolos en su realidad objetiva y en su relación, su articulación con la dimensión económica (que no es una relación de fenómeno a esencia).

Lo que hemos hecho aquí es, en primer lugar, precisar en dónde se inscribe exactamente la discusión entre Althusser y Laclau-Mouffe a propósito de la cuestión de la sobredeterminación, mostrando qué significa el concepto en cuestión en uno y otro caso, rechazando la problemática del “esencialismo” o “fundacionalismo” como manera de plantear el problema; y en segundo lugar, a partir de allí, hemos planteado, a través de la explicitación de la anti-epistemología materialista a la que Althusser adscribe, y frente al trascendentalismo pos-marxista, la posibilidad de afirmar la objetividad del conocimiento de lo social.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017.
- , *Lettres à Franca*, Paris, Stock/Imec, 1998.
- , *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974.
- , *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva visión, 1974.
- , *Lenin y la filosofía*, México, Ediciones Era, 1970.
- , *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967.
- Badiou, Alain, “El recomienzo del materialismo dialéctico” en *Cuadernos Pasado y Presente 8*, México, Siglo XXI, 1979.
- Daín, Andrés, “Ontología de la sobredeterminación” en Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (editores), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- , *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1969.
- Geras, Normas, “Post-marxism?” en *New Left Review I/163*, Londres, 1987.
- Huarte, Valentín, “Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno al concepto de sobredeterminación”, *Actas de X Jornadas de Sociología de la UNLP, FHyCE, UNLP*, 2018, disponible online en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/78878>
- Karczmarczyk, Pedro y Romé, Nataila y Starcenbaum, Marcelo (editores), *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire Le Capital*, La Plata, FaHCE, 2017.
- Lecourt, Dominique, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México, Siglo XXI, 1979.
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Marchart, Olivier, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Meillasoux, Quentin, *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Miller, Jacques Alain, “La sutura. Elementos de la lógica del significante” en *Matemas II*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
- Milner, Jean Claude, *El periplo estructural: figuras y paradigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- , Jean Claude, *La obra clara*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Gredos, Madrid, 2011.



Mito y técnica en la filosofía de Ernst Cassirer

Myth and Technology in the Philosophy of Ernst Cassirer

PEDRO NATÁN TENNER

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

Recibido el 15 de septiembre de 2020 – Aceptado el 1 de febrero de 2021

RESUMEN: En el presente trabajo estudiaremos la manera en que se relacionan el mito y la técnica en la filosofía de Ernst Cassirer. Tomando como punto de partida el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas*, identificaremos allí ciertas tesis sobre la ruptura que la técnica introduce en el mundo mágico-mítico. A continuación, estudiaremos cómo Cassirer elabora esas tesis en el ensayo "Forma y técnica", para enfatizar que la técnica le ofrece al hombre una vía de emancipación de la inmediatez y la inmanencia míticas. Sin embargo, veremos que ya ese ensayo ofrece elementos para defender la posición contraria: a saber, que la técnica tiende hacia un regreso de lo mítico. Veremos que es esta posición la que Cassirer adopta en su última obra, *El mito del Estado*, donde denuncia un uso mítico de la técnica por parte de los totalitarismos del siglo XX. Aunque Cassirer extiende el problema de la latencia mítica a todos los espacios de la cultura, hace de la técnica el ejemplo eminente y más elocuente.

PALABRAS CLAVE: Cassirer – Técnica – Mito – Totalitarismo.

ABSTRACT: In this article we will analyze the relationship between myth and technology in the philosophy of Ernst Cassirer. Taking as our point of departure the second volume of Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*, we will identify certain theses on the rupture introduced by technology in the world of magic and myth. Next, we will observe how Cassirer develops those theses in his essay "Form and Technology", in order to stress the fact that technology offers man a path of emancipation from mythical immediacy and immanence. However, we will also see that the essay already offers elements that make possible to maintain the contrary position, namely, that technology tends towards a return of myth. We will see that this is the position taken by Cassirer in his last work, *The Myth of the State*, where he denounces the mythical use of technology by the totalitarian regimes of the twentieth century. Although Cassirer extends the problem of the latency of myth unto every realm of culture, he uses technology as the primary and most eloquent example.

KEY WORDS: Cassirer – Technology – Myth – Totalitarianism.

Pedro Natán Tenner es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, donde se desempeña como profesor de Introducción a la Filosofía. Actualmente es doctorando por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Introducción

En los tres volúmenes de su *Filosofía de las formas simbólicas* (en adelante *FFS*), Cassirer despliega un análisis de la espontaneidad configuradora y simbolizadora del espíritu humano. El primer esfuerzo de simbolización –y el origen de la cultura en general– lo constituye el momento mítico. Introducido en el mito, el hombre ya no acepta pasivamente las impresiones sensoriales, sino que comienza a configurar activamente un mundo a través de un conjunto de símbolos. Sin embargo, el mito reviste un carácter ambiguo, pues uno de sus rasgos principales es el de difuminar la diferencia entre la apariencia y lo real.¹ Así, en el primer momento de su cultura, el hombre se enfrenta a sus símbolos como si se trataran de la presencia real e inmediata de las cosas que simbolizan. Podría decirse que olvida el carácter simbólico del símbolo. Ciertamente, la productividad creadora ya está en juego en el mito y, por lo tanto, el hombre ya ha salido de la pasividad animal; sin embargo, la disimulación de esa productividad lo sume en una nueva pasividad, pues queda sometido a su propia creación, que se le aparece como un conjunto de fuerzas externas y autónomas que lo dominan y controlan su destino.²

¹ “[El mito] carece totalmente de aquellos matices de significación y de valor que el conocimiento crea en su concepto del objeto y que le permite distinguir diferentes esferas de objetos y trazar una línea entre el mundo de la verdad y el de la apariencia. El mito vive enteramente en la presencia de su objeto [...] toda «verdad» y realidad se disuelve en la mera presencia del contenido, todos los fenómenos se sitúan en un mismo plano. No hay aquí diferentes *grados* de realidad, ni grados contrastantes de certeza objetiva [...] Principalmente, [el mito] carece de una línea fija que divida la mera «representación» y la percepción «real», el deseo y la satisfacción, la imagen y la cosa”. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. II, trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 35-6.

² Capeillères describe el problema de manera particularmente concisa: “el mito, en su elemento fundamental, es una paradoja, pues consiste en una auto-alienación. La consciencia extrapone un ente que luego hipostasia y al que se somete enteramente. A pesar de una productividad originaria y espontánea, el sentimiento queda dominado

Pese a ello, el mito ya contiene los elementos que les permitirán a los hombres liberarse de la inmediatez y la sumisión en las que él mismo los apresa. El desarrollo cultural, por lo tanto, no adopta el aspecto de una mera superación del mito, sino de una toma de consciencia gradual de la espontaneidad creativa que ya está operando en él; gracias a esa toma de consciencia, el mito atraviesa una serie de crisis internas que lo resquebrajan en simbolizaciones más especializadas y sofisticadas, y que exponen con mayor claridad su contenido representativo y mediador.³ La historia de la cultura es, entonces, la historia de cómo el hombre se emancipa de la inmediatez del mito por medio de los elementos que ha descubierto en él, y alcanza la mediatez de formas simbólicas como el arte, el lenguaje y la ciencia, donde reconoce su actividad creadora y está en control de su destino. De ese modo, la cultura aparece como “la autoliberación progresiva del hombre”.⁴

La técnica es, para Cassirer, una de las formas simbólicas que se han elaborado y desprendido a partir del mito. El autor comienza a

por la pasividad”. Capeillères, Fabien, “Cassirer on the «Objectivity» of Evil” en Friedman, J. Tyler y Luft, Sebastian (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Berlín, De Gruyter, 2015, pp. 435-468, p. 464.

³ Para Cassirer, todas las formas simbólicas tienen su origen en el mito: “La consciencia teórica, práctica y estética, el mundo del lenguaje y de la moral, las formas básicas de la comunidad y del Estado: todo ello está vinculado originalmente a concepciones mítico-religiosas”. Cassirer, Ernst, *Lenguaje y mito*, trad. Susanne Langer, Nueva York, Dover, 1953, p. 44. Por ello dirá en “La dialéctica de la consciencia mítica” que la progresión más allá del mito ocurre dentro de él, y como el mito volviéndose contra sí: “A la continua construcción del mundo mítico le corresponde un continuo impulso a superarlo, pero de tal manera que tanto la posición como la negación pertenecen a la forma de la consciencia mítica misma y en ella se unen para constituir un único e indivisible acto. Bien visto, el proceso de destrucción aparece como un proceso de auto-ratificación; y, a la inversa, esta última sólo puede ocurrir sobre la base de aquella”. Cassirer, Ernst, *FFS*, Vol. II, *op. cit.*, p. 237. La lectura de Barash enfatiza particularmente este aspecto: “Para Cassirer, el desarrollo histórico de la humanidad no emerge como una simple progresión hacia un más allá del pensamiento mítico y hacia la racionalidad científica, sino como un desarrollo gradual de las capacidades conceptuales ya implícitas en la imagen mítica del mundo”. Barash, Jeffrey Andrew, “Ernst Cassirer’s Theory of Myth” en Barash, Jeffrey Andrew (ed.), *The Symbolic Construction of Reality – The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 114-132, p. 120.

⁴ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Nueva York, Yale University Press, 1944, p. 228. Sobre las crisis internas que van resquebrajando al mito, cf. Renz, Ursula, “From philosophy to criticism of myth: Cassirer’s concept of myth” en *Synthese*, N° 179, Vol. 1, 2011, pp. 135-152. En nuestra interpretación de la historia de la cultura como una gradual toma de consciencia de la representación ya existente en la presencia mítica, seguimos también a Marion Lauschke. Cf. Lauschke, Marion, “«Representation» and «Presence» in the Philosophy of Ernst Cassirer” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 181-198.

considerarla en el segundo volumen de la *FFS*, donde toma en cuenta la introducción de la herramienta como un momento disruptivo en el seno de la simbolización mítico-mágica. A pesar de que, en principio, al instrumento se le atribuyen propiedades mágicas y un origen divino, “sin embargo, el uso del implemento como tal constituye un giro decisivo en el progreso de la autoconsciencia espiritual”.⁵ La herramienta introduce una mediación que desarticula la relación mágica con el mundo, dependiente de la inmediatez entre el símbolo y la cosa. El “eslabón” formado por el instrumento une y separa simultáneamente al sujeto y al objeto, confrontándolos a ambos por primera vez y efectivamente produciéndolos en esa confrontación.⁶ La distancia así introducida permite delinear un mundo exterior con leyes propias, independientes del ámbito subjetivo y del deseo del mago. Asimismo, siguiendo a Ernst Kapp, Cassirer observa que es la técnica la que permite al hombre reconocerse a sí mismo y a su propio cuerpo, pues ese reconocimiento ocurre sólo en la proyección de los miembros corpóreos en la herramienta.

Sin embargo, en el contexto de la *FFS* estas tesis mantienen un carácter más bien conciso y marginal. Es sólo en el ensayo “Forma y técnica”, publicado en 1930, donde adquieren una importancia central. Nuestra intención es, en primer lugar, observar cómo se desarrollan y se despliegan en ese texto, profundizando en la manera en que la técnica ofrece una vía de liberación de la inmediatez mítica. En segundo lugar, estudiaremos la manera en que Cassirer ya considera la posición contraria, a saber, que el desarrollo técnico exacerbado es digno de sospecha, pues implica el riesgo de un retorno de lo mítico en lugar de una emancipación de él. Observaremos que esa idea, ya insinuada en “Forma y técnica”, se hace explícita finalmente en *El mito del Estado*, donde Cassirer condena la unión monstruosa entre la técnica y el mito, según se hace patente en los totalitarismos del siglo XX. Finalmente, veremos cómo este carácter

⁵ Cassirer, Ernst, *FFS*, Vol. II, *op.cit.*, p. 213.

⁶ En efecto, Cassirer considera que la separación entre el sujeto y el objeto no es algo ya dado y finalmente descubierto por la perspectiva científica, sino algo a *producir*. Dentro de la simbolización mítico-mágica, esa separación no se ha producido todavía, por lo que el deseo subjetivo es omnipotente sobre un “mundo exterior” que todavía no se ha delineado como tal. Esta necesidad de un elemento intermedio que introduzca el trabajo de la diferencia lleva a Hoel a describir la teoría del conocimiento de Cassirer como “diferencial”. Cf. Hoel, Aud Sissel, “Technics of Thinking” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *op. cit.*, pp. 65-91.

ambivalente de la técnica es en realidad un síntoma de un problema que aqueja a la cultura toda: la latencia del mito en todos los desarrollos culturales que debían combatirlo.

La técnica como forma simbólica

En “Forma y técnica”, Cassirer se preocupa por estudiar la técnica en sí misma, como una forma simbólica ciertamente vinculada a la ciencia, pero en última instancia independiente de ella. No se tratará entonces de que la técnica conduzca simplemente hacia la mirada teórico-científica estudiada en el tercer volumen de la *FFS*; más bien, como veremos, le ofrecerá al hombre un acceso gradual a una objetividad peculiar, distinta a la de la ciencia y fundada en la *posibilidad*.⁷ Por eso mismo, constituye una vía de emancipación de la inmediatez mítica que no se identifica plenamente con la vía científica.

El análisis de “Forma y técnica” retoma y elabora los puntos que observamos en el segundo volumen de la *FFS*, e introduce nuevas líneas argumentativas. En primer lugar, Cassirer legitima el estatus de la técnica como forma simbólica a partir de una analogía con el lenguaje. Si el lenguaje es en algún sentido la herramienta del espíritu, entonces hasta la herramienta más elemental debe cargar con el poder configurador y simbolizador del *logos*. Así,

la determinación de esencia del hombre, su definición, se despliega en esta doble dirección. El hombre es un animal “racional”, en el sentido de que la “Razón” proviene del lenguaje y está indisolublemente vinculada a él: *ratio* y *oratio*, el habla y el pensar, devienen conceptos intercambiables. Pero en simultáneo, y no menos originariamente, el hombre aparece como un ser técnico y fabricante de herramientas [...] En estas dos caras de su esencia se encuentra la fuerza con la que hace frente a la

⁷ “El pensamiento moderno acerca del fundamento y la esencia de la técnica ya no se contenta con considerarla simplemente una «ciencia natural aplicada»”. Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, en Cassirer, Ernst, *Symbol, Technik, Sprache*, editado por Ernst Wolfgang Orth y John Michael Krois, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1985, pp. 39-89, p. 45. Como señala Ruin, esta idea es también el punto de partida de Heidegger en *La cuestión de la técnica*. El ensayo de Ruin demuestra hasta qué punto Cassirer influye a Heidegger en el delineamiento del problema de la técnica, a pesar de las marcadas diferencias en el abordaje del filósofo de Friburgo. Cf. Ruin, Hans, “Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger: Continuing the Davos Debate” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *op. cit.*, pp. 113-138.

realidad exterior, y por medio de la cual alcanza por primera vez una “imagen” espiritual de esa realidad.⁸

De esa manera, la técnica excede su mera existencia material para alcanzar el reino de la forma y, por lo tanto, de la configuración simbólica. La introducción de una herramienta, por muy elemental que fuera, abre una nueva vía de acceso al mundo que no se limita a la mera alteración material, sino que permite configurarlo a un nivel formal. Por lo tanto, el estatus de forma simbólica de la técnica es incontestable: “El logro genuino y profundo se encuentra aquí también en la obtención de la «Forma», en el hecho de que la expansión del obrar [*Wirken*] altera también el *sentido* cualitativo de éste, y con ello crea la posibilidad de un nuevo aspecto del mundo”.⁹

Homo divinans y homo faber

Una vez justificado así el proyecto de considerar a la técnica como una forma simbólica independiente, Cassirer la contrapondrá a la simbolización mítico-mágica, introduciendo una comparación entre el *homo divinans* y el *homo faber*. El autor reconoce que el paso de la primera imagen de la humanidad a la segunda ocurre sólo gradualmente, pues la herramienta se descubre primero bajo el manto del mito, al igual que todos los elementos que terminarían por constituir las formas simbólicas más complejas. Pero una vez en la plenitud del estadio técnico de la cultura, la distinción con el momento mítico es –en esta etapa de la argumentación– total. Nos concentraremos primero en el análisis sincrónico que se limita a comparar ambos momentos; posteriormente, nos introduciremos en el análisis diacrónico de cómo la técnica se emancipa gradualmente del mito.

⁸ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁹ *Ibid.*, p. 53. Freudenthal ha demostrado que la analogía entre el lenguaje y la técnica va incluso más lejos, pues tanto el signo como la máquina constituyen, en la filosofía de Cassirer, una combinación de lo ideal y lo material. Lo que distingue a la producción técnica de la natural es precisamente que la primera se realiza siguiendo un modelo ideal que se plasma en cada instancia de su realización material. Cf. Freudenthal, Gideon, “The Missing Core of Cassirer’s Philosophy” en Hamlin, Cyrus y Krois, John Michael (eds.), *Symbolic Forms and Cultural Studies*, New Haven, Yale University Press, 2004, pp. 203-226. En “Forma y técnica”, Cassirer llama la atención sobre el hecho de que Platón, a la hora de concebir el intermediario entre lo ideal y lo sensible, escoge la imagen del demiurgo, es decir, de un artesano que se desempeña técnicamente.

Al igual que en la *FFS*, Cassirer sostiene que el momento mágico-mítico de la cultura constituye un primer esfuerzo de simbolización, un primer rodeo en el acceso a la realidad que “arranca al hombre de la presencia inmediata de las cosas”.¹⁰ Sin embargo, la magia no hace más que suplantar una inmediatez por otra: la inmediatez animal de la sensación queda suplantada por la del deseo. En efecto, la magia encuentra su fundamento en una omnipotencia del deseo que, a través de la repetición ritual, permite un acceso y un control inmediatos sobre la naturaleza. Pero lo que hace absoluto a este dominio lo torna también insuficiente. En tanto que depende de una identificación entre el yo y el mundo, entre lo subjetivo y lo objetivo, la magia no permite delinear un objeto sobre el que efectivamente imprimir la huella de la actividad humana. Cassirer reproduce entonces el edicto baconiano: para dominar la naturaleza es necesario obedecerla. Sólo en tanto que se *deje ser* a la naturaleza se la podrá descubrir como algo independiente del hombre, sujeta a sus propias leyes necesarias e inamovibles, y dominable sólo dentro de los límites impuestos por esas leyes. Es decir que, para acercarse a la naturaleza *como tal*, es necesario primero alejarse de ella.

Ese movimiento doble de alejamiento y acercamiento es el que Cassirer reconoce en la introducción de la herramienta como mediación entre el hombre y su mundo circundante. Cassirer elabora aquí lo dicho en el segundo tomo de la *FFS*. Al impedir el acceso inmediato a la naturaleza, y al guiar ese acceso a través de vectores determinados, la herramienta introduce una distancia que hace posible por primera vez *dejar estar* (*stehen-lassen*) el objeto,¹¹ y contemplarlo como algo independiente y que le hace *frente* al hombre. En algún sentido, la herramienta introduce el *gegen* del *Gegenstand* o el *ob* del *objectum*.¹²

Cassirer considera una segunda manera en que la herramienta actúa como condición de la objetividad. Ya no se tratará aquí de cómo el instrumento modifica la relación con la naturaleza, sino de una ob-

¹⁰ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 58.

¹¹ Si bien *stehen* significa estrictamente “estar de pie”, aprovechamos su vínculo etimológico con el latín *stare* para traducirlo simplemente por “estar”, pues nos parece un término más cercano al fenómeno que describe Cassirer.

¹² Como señala Skidelsky, “la herramienta no es solo un instrumento para la subordinación de una realidad previamente dada, sino un componente vital de la constitución de la realidad”. Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer, the Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 187.

jetividad basada en la perdurabilidad, regularidad y subsistencia del artefacto, en oposición al carácter transitorio de los objetos naturales. Según Cassirer, en el ámbito de la inmediatez mágico-mítica, el hombre no descubre leyes de causalidad fijas e inamovibles, sino “poderes personales, daimónico-divinos”,¹³ similares a las fuerzas que ha encontrado en sí mismo, en sus deseos y sus impulsos. Sólo al empuñar la herramienta se pone en contacto con un ente que no es susceptible de esa interpretación: “Sólo la herramienta y su uso regular perfora fundamentalmente los límites de la concepción mágica”.¹⁴ Las leyes fijas y regulares de la causalidad se descubren en el hecho de la regularidad del uso de la herramienta: a partir de que múltiples individuos aplican siempre la misma herramienta, de la misma manera y sobre el mismo objeto, el hombre logra abstraer la noción de que una misma causa conllevará un mismo efecto, independientemente de un deseo del orden personal (sea de la persona humana, *i.e.* el mago, o de la divinidad).¹⁵

Cuando empuña y usa la herramienta, entonces, el hombre entra en contacto con una causalidad objetiva y teórica, diferente a la causalidad mágica. Ello es así debido a que la herramienta se muestra como algo capaz de una existencia propia, que excede el ámbito de la inmediatez personal y que por lo tanto actúa como una “apertura” hacia un espacio independiente y objetivo. “La herramienta”, señala Cassirer, “ya no le pertenece al hombre inmediatamente, como su cuerpo y sus miembros, sino que constituye algo desprendido de su existencia inmediata, algo que tiene subsistencia propia, una subsistencia que le permite incluso sobrevivir al individuo humano”.¹⁶ Al abrir ese intersticio impersonal o supra-personal, donde el individuo se ve excedido, la herramienta ya conduce más allá de la inmediatez de la magia, pues ésta dependía de que el hombre encontrara en derredor sólo fuerzas personales con las que pudiera identificarse.

¹³ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 63.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Como ha observado Príncipe, “se sugiere aquí que el hombre, para ser *sapiens* fue también probablemente, o anteriormente, *faber*”. Príncipe, João, “Cassirer pensador da técnica” en *Scientiae Studia*, Vol. 14, N° 2, 2016, pp. 387-408, p. 397.

¹⁶ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 64. Aquí se encuentra, también, la clave para entender la herramienta como símbolo, pues, como ha señalado Renz, “es característico de todos los símbolos poder existir independientemente del sujeto que los produjo originariamente, así como del contexto en que se los utiliza normalmente”. Renz, Ursula, *op. cit.*, p. 150.

Una genealogía de la técnica

Ahora bien, ya en la *FFS* Cassirer había señalado que, en sus orígenes, la magia y la técnica no pueden distinguirse con claridad. La herramienta aparece primero entre los hombres como un don divino y como provista de propiedades mágicas que pueden aprovecharse a través del ritual. Así, en los estadios primitivos de la cultura, la técnica y el mito se encuentran en una relación de confusión e indecidibilidad, donde es imposible determinar si se está en la una o en el otro. El hombre es a una vez *homo divinans* y *homo faber*. Cassirer retoma el problema también en “Forma y técnica”, estableciendo una genealogía de la herramienta como tal y de su emancipación de sus orígenes míticos. Habiendo ya examinado la contraposición entre la cultura mágica y la cultura técnica, debemos estudiar este aspecto diacrónico, para precisar la manera en que, gradualmente, la técnica se eleva desde la inmediatez hacia la mediación simbólica plena. Observemos, sin embargo, que ya el origen común con la magia anticipa el problema que estudiaremos sobre el final de nuestro trabajo: la posibilidad de que esa “emancipación” no sea total, como parecía serlo en el análisis sincrónico, y de que el mito continúe latente y amenazante en el desarrollo técnico mismo.

La aparición inicial de la herramienta bajo la forma del don divino responde a una característica del mito que ya mencionamos: a saber, el hecho de que el mito tiende a disimular los orígenes culturales del símbolo. En el momento mítico de la cultura, el hombre olvida que es él quien ha creado el símbolo; olvida, para ser precisos, el carácter simbólico del símbolo. Los contenidos de la simbolización mítica aparecen entonces como fuerzas reales y simplemente dadas, autónomas con respecto al espíritu humano y capaces de someter al hombre o de exigirle sacrificios.¹⁷ La emancipación del mito se desarrolla, entonces, en paralelo con la gradual compren-

¹⁷ En 1925, Cassirer ya había notado esta característica en referencia a la producción de herramientas: “en cuanto el hombre emplea la herramienta, ya no es un mero producto en el que se conoce a sí mismo y se reconoce como creador. No ve en ella un mero artefacto, sino un ser independiente, algo que posee sus propios poderes. En lugar de dominarlo con su voluntad, lo convierte en un dios o un daimon, de cuya voluntad depende y ante el cual se siente subyugado”. Cassirer, Ernst, *The Warburg Years*, trad. S. G. Lofts y A. Calcagno, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 180. Renz resume esta característica general del mito en una concisa y apropiada formulación: “el mito [es] una forma de la consciencia cultural que *sistemáticamente* se oculta a sí misma sus propias raíces”. Renz, Ursula, *op. cit.*, p. 147.

sión del símbolo como tal. Y esto es precisamente lo que ocurre en el caso de la técnica. Según Cassirer, la clave de esta toma de conciencia se encuentra en que el hombre no sólo usa la herramienta, sino que gradualmente la transforma y perfecciona.

El hombre trabaja *con* la herramienta sólo en tanto que trabaja *sobre* ella en alguna medida, aunque sea casi insignificante en el comienzo. La herramienta no sólo deviene un medio para la transformación del mundo de los objetos, sino que, en ese mismo proceso de transformación de lo objetivo, ella misma atraviesa un cambio y se desplaza de lugar en lugar. Y en *este* cambio, el hombre experimenta un constante incremento y una peculiar potenciación de su autoconsciencia.¹⁸

Poco a poco, entonces, el hombre toma conciencia de sí mismo como forjador del instrumento, y de él como su creación. Le arranca el artefacto a la divinidad y constituye el ámbito de una técnica independiente del mito que la ha gestado. La herramienta emerge y es reconocida *como tal*, y ya no como un don divino. Este reconocimiento tiene, según Cassirer, un impacto significativo. Pues permite el descubrimiento por parte del hombre de un mundo propio, o mejor dicho, el descubrimiento de que es él mismo quien simbólicamente configura el mundo a su alrededor: gracias a la emancipación de la técnica, “el hombre erige constantemente *su* mundo, su horizonte de «objetos» y la percepción de su propia esencia”.¹⁹ Así, el hombre ve modificado el sentido mismo de su quehacer (*Tun*), pues logra abstraer la “pura forma” de éste. Logra, por lo tanto, reconocerlo como tal y reconocer en él las fuerzas configuradoras del símbolo, que no son ya las de la divinidad. La historia de la transformación de la herramienta culmina, entonces, en el delineamiento del ámbito de la técnica como una forma simbólica independiente que, al menos en apariencia, se ha desprendido plenamente del mito.

¹⁸ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 67. La analogía entre el reconocimiento de la herramienta y el símbolo *como tales* la observa también Freudenthal. Para este autor, Cassirer de hecho modela el desarrollo de la simbolización en general según el desarrollo de la herramienta: “Este mecanismo de desarrollo no se limita a la técnica. Cassirer adopta este modelo y lo generaliza para formar el mecanismo general del desarrollo en la *Filosofía de las formas simbólicas*”. Freudenthal, Gideon, *op. cit.*, p. 215.

La emancipación de lo orgánico

Ahora bien, es importante detenernos en un desarrollo paralelo que Cassirer observa en el seno de la técnica. La liberación de la inmediatez mítica está acompañada por la liberación de la organicidad y de la existencia natural, es decir, de aquello que al hombre le ha sido mera e inmediatamente dado. Frente a la necesidad de lo dado, como veremos, la técnica descubre el ámbito de la posibilidad. Estudiaremos este aspecto pues, según creemos, es en este punto donde Cassirer empieza a descubrir una cara de la técnica digna de sospecha. Veremos que el poder salvífico de la técnica empieza a aparecer como indistinguible de sus desarrollos más perniciosos. O, en palabras de Cassirer, se introduce una “duda, que amenaza no sólo con volver problemático el valor de este logro [*i.e.* el descubrimiento de la objetividad], sino que parece revertirlo directamente en su contrario”.²⁰ Es este carácter de *reversibilidad* de la técnica el que nos interesará.

Cassirer observa que, en su momento originario, cuando todavía no se distinguía del mito, la técnica se veía restringida a imitar el cuerpo del hombre. La herramienta era, entonces, apenas una extensión o proyección de la existencia orgánica, necesaria para que el hombre tomara conciencia de la forma y las posibilidades de su propio cuerpo. Cassirer reitera aquí la teoría de Kapp que ya había analizado en el segundo volumen de la *FFS*. Puntualmente, esta comprensión de sí supone que el desarrollo externo de la técnica está acompañado por un despliegue interno del hombre, que se ve reflejado y se auto-reconoce en su producción. Sin embargo, Cassirer introduce una divergencia notable. En la *FFS*, el autor sostiene que esta toma de conciencia de sí y de las posibilidades del cuerpo no se detiene con los adelantos técnicos de la era industrial, porque incluso en las máquinas más complejas, “el análisis técnico de su estructura y el estudio histórico de su origen pueden revelar factores definitivos por medio de los cuales se conectan con la articulación natural del cuerpo humano”.²¹ En “Forma y técnica”, la posición de Cassirer es exactamente la opuesta: el sentido de la máquina industrial es el de interrumpir la imitación de lo natural y explorar posibilidades que van más allá del cuerpo orgánico. El autor dirá entonces que

²⁰ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 68.

²¹ Cassirer, Ernst, *FFS*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 231-232.

Aún si, siguiendo a Kapp, intentamos entender e interpretar las primeras herramientas humanas como meras continuaciones de la existencia orgánica [...], esta analogía se interrumpe en cuanto avanzamos hacia la esfera de la ocupación propiamente técnica. Los instrumentos de la técnica plenamente desarrollada se distinguen de la herramienta primitiva precisamente en que se han liberado del modelo que les ofrecía inmediatamente la naturaleza y, por así decirlo, han renunciado a él. Sólo gracias a esa “renuncia” sale plenamente a la luz lo que propiamente tienen para decir y lograr, su sentido independiente y su función autónoma. El principio fundamental que gobierna el desarrollo general de la producción de máquinas es el hecho de que la máquina ya no busca imitar el trabajo manual, ni a la naturaleza, sino que se esfuerza por acometer tareas con sus propios medios, con frecuencia totalmente distintos de los naturales.²²

Cassirer observa que la máquina no sólo abandona la imitación de la naturaleza, sino que a menudo va manifiestamente en contra de la necesidad natural. De esa manera, libera al hombre de la inmediatez de su existencia orgánica y le permite delinear un espacio propiamente humano, ya no sólo independiente de los designios de la divinidad, sino también de los de la naturaleza: “el hombre comete el atrevimiento de desprenderse del tutelaje de la naturaleza y comienza a hacerse valer con sus propios medios, con su voluntad y su pensamiento”.²³

Para Cassirer, una de las consecuencias del desprendimiento de lo natural es que la técnica resulta más eficaz que la ciencia a la hora de ofrecer una vía de escape de la inmediatez mítica. La ciencia se limita a representar o describir la necesidad natural, se dirige hacia lo que meramente es o lo dado; la técnica, en cambio, se eleva desde lo que es hacia el reino de lo que *puede ser*, hacia “el ámbito de las posibilidades libres”.²⁴ El descubrimiento de la posibilidad permite delinear un espacio de objetividad al que la ciencia no tiene acceso: “la técnica nos enseña [...] que el ámbito de lo «objetivo», de lo determinado por leyes fijas y universales no coincide en absoluto con el

ámbito de lo existente [*das Vorhandene*], de lo sensorialmente real”.²⁵ La ciencia continúa demasiado apegada a lo real, por lo que se agota “en la descripción explícita del curso fáctico de la naturaleza”.²⁶ La técnica, en cambio, “no queda jamás atada a esta mera facticidad”, y por ello permite el salto de lo real al reino de “lo posible, de lo puramente ideal”;²⁷ sólo ella completa, por lo tanto, el ascenso desde la presencia de lo dado hacia la objetividad puramente representada, la objetividad libre de todo anclaje en lo real, la pura posibilidad.²⁸

Ahora bien, así como la emancipación de lo orgánico abre el ámbito de la posibilidad y la transcendencia hacia lo ideal, puede también conducir al sometimiento y a un retorno de lo mítico. Este peligro, que se hará explícito en *El mito del Estado*, ya se insinúa en “Forma y técnica”.

Según Cassirer, mientras la técnica se atiene a la imitación y proyección de la naturaleza, el hombre ciertamente no ha roto del todo con la prisión orgánica, pero obtiene a cambio la posibilidad de reconocerse a sí mismo en su obra. El trabajador establece un vínculo de “solidaridad” con su producción. “Este sentimiento de solidaridad”, observa Cassirer, “es lo que inspira al genuino trabajador manual: cuando contempla su obra individual particular, que brota de sus manos, no ve una mera cosa, sino que simultáneamente se ve a sí mismo y su quehacer más propio”.²⁹ En cambio, cuando la técnica se emancipa de su modelo orgánico, se produce la ruptura de esa solidaridad. Adoptando una postura influenciada por Marx y Sim-

²² Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 74.

²⁴ *Ibid.*, p. 81.

²⁵ *Ibid.*, p. 82. Según Hoel, lo que Cassirer desea enfatizar en este pasaje es que “el mayor logro de la técnica es demostrar, en la práctica, que la noción de «realidad» entendida tradicionalmente ha sido concebida de manera demasiado estrecha”. Hoel, Aud Sissel, *op. cit.*, p. 81.

²⁶ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 82.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Roberts señala que, con esta postura, Cassirer enfatiza la creatividad y la imaginación involucradas en la técnica contemporánea, y por lo tanto la acerca al arte, a pesar de que más adelante en el ensayo intente separarla de él. Roberts ve en ello una respuesta *avant la lettre* al Heidegger de “La cuestión de la técnica”: “Contra el divorcio heideggeriano entre *poiesis* y la técnica contemporánea, el impulso liberador de la creatividad, enfatizado por Cassirer, demuestra una afinidad genética entre el arte y la técnica contemporánea”. Roberts, David, “Technology and Modernity: Spengler, Jünger, Heidegger, Cassirer” en *Thesis Eleven*, Vol. 111, N° 1, 2012, pp. 19-35, pp. 32-33. Si bien concordamos con Roberts en este análisis, creemos que es incompleto, pues, como veremos en un momento, Cassirer ya en “Forma y técnica” empieza a sospechar que esa creatividad de la técnica puede servir a un fin opuesto a la liberación.

²⁹ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 76.

mel, Cassirer denuncia una alienación entre el trabajador y su obra. Desde el momento en que la producción se entrega a la máquina, el trabajador ya no puede verse proyectado en lo que ha producido. El proceso mismo de fabricación le queda oculto y se le hace inabarcable. Como resultado, el hombre deviene apenas un engranaje en la producción de una obra que ya no es, ni puede ser, la contraparte exterior de un desarrollo interior:

La conexión entre el trabajador y la obra deja de ser una conexión *vivenciable* [erlebbar]. Pues el *fin* de la obra, su auténtico *telos*, queda entregado a la máquina, mientras que el hombre, en la totalidad del proceso de trabajo, deviene algo simplemente dependiente, una parte que se transforma más y más en un mero fragmento. [...] El yo, la subjetividad libre, ha creado este orden de cosas, pero ya no puede abarcarlo ni penetrar en él.³⁰

Una vez que adopta ese carácter de “invivenciable”, la técnica excede la mirada humana y adquiere una cierta autonomía. A pesar de ser su creador, el hombre queda dominado por ella, ya que ahora es una fuerza que se le manifiesta como meramente exterior, sin correlato aparente en su interioridad. La creación adopta una vida propia que está más allá del control del creador y que lo sume en la pasividad mecánica de un “mero fragmento”. Esta figura de una creación que oculta su carácter de creación, o de un símbolo que oculta su carácter de símbolo, es manifiestamente *mítica*. En su momento originario, como vimos, la técnica tenía precisamente la cualidad de aparecer como una fuerza divina y externa, pues, fiel a la mentalidad mítica, el hombre había olvidado que era él quien había creado la herramienta. Parecería entonces que, una vez exacerbada, la técnica tiende a *regresar* a ese origen mítico en el que aparece como una fuerza que se le impone al hombre y lo domina.

Ahora bien, lo que le da el carácter mítico y pernicioso a la técnica es, como vimos, aquello que la convertía en la salvación del hombre: la emancipación de lo orgánico.³¹ Así, Cassirer parece quedar

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Como mencionamos, en el contexto de la *FFS* Cassirer no llega a ver este aspecto de la ruptura con lo orgánico por parte de la técnica. Probablemente sea por ello que allí le da a la técnica, por un lado, un lugar marginal y, por el otro, no le despierta ninguna sospecha. Mientras no rompe con lo orgánico, no abre una objetividad diferente

atrapado en un espacio de *indecidibilidad*, donde ya no está claro si el camino que sigue la técnica en su desarrollo está conduciendo a la emancipación y la liberación del hombre, o a su sumisión en un retorno de la pasividad mítica. El autor señala que la condición de la libertad del espíritu es precisamente la renuncia a las “ingenuas e impulsivas exigencias de felicidad”,³² pues éstas responden a la mera existencia orgánica y natural del hombre. La justificación o condena de la técnica, por lo tanto, no depende de la dicha o desdicha que trae al individuo, sino de discernir si está conduciendo a la humanidad hacia “la libertad o la esclavitud [Unfreiheit]”.³³ Ello significa que el sometimiento del individuo por parte de la técnica industrial bien podría ser apenas un momento en el proceso de la liberación de la humanidad en general y que, por lo tanto, sería un sometimiento sólo en apariencia. Pero si el camino de la liberación se confunde con el de la subyugación, es necesaria una piedra de toque infalible que permita decidir si se está en uno u otro. De lo contrario, convencido de estar avanzando hacia su emancipación, el hombre bien podría acercarse a su perdición. El autor termina su ensayo sin encontrar esa piedra de toque para discernir entre una u otra posibilidad; de hecho, la incapacidad de decidir tiñe las últimas páginas del texto, en las que Cassirer oscila entre la condena de la técnica y el intento de justificarla.³⁴

Esa indecidibilidad se hace particularmente patente en el párrafo final. Allí, Cassirer observa que la técnica “forja, antes de la comunidad de voluntades genuinamente libres, una suerte de comunidad de destino entre todos aquellos que participan en su

a la de la ciencia y basada en la posibilidad, y por lo tanto no merece una atención pormenorizada; asimismo, no deja nunca de tener un correlato con el crecimiento interior del hombre y la revelación de su espontaneidad creativa, por lo que no puede virar hacia lo mítico (pues ese viraje supone que esa espontaneidad se oculte o quede entregada en manos de un poder divino). La ruptura con lo orgánico modifica ambas posiciones; en nuestra opinión, es el descubrimiento de esa ruptura lo que motiva a Cassirer a desplazar el problema de la técnica al lugar central que adopta en el ensayo de 1930 y, finalmente, en *El mito del Estado*.

³² Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 76.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Seguimos aquí la lectura de Skidelsky, para quien las últimas páginas de “Forma y técnica” constituyen el fracaso de Cassirer para justificar la técnica como forma simbólica emancipadora. Cf. Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer, the Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

tarea”.³⁵ La técnica tiene el potencial de ser el principio fundacional de una comunidad libre, pero también de una comunidad donde el hombre queda sometido a ella como a su destino. Que el destino reviste un carácter netamente mítico ya lo había dicho Cassirer en la *FFS* y lo repetiría en *El mito del Estado*.³⁶ El autor señala que, para que la comunidad de destino devenga en una comunidad de voluntades libres, es necesario que “aquello que ocurre en el quehacer técnico sea reconocido y entendido en su dirección fundamental, que se lo eleve a la consciencia espiritual y moral”.³⁷ Se trata entonces de que lo que separa a la técnica mítica de la técnica emancipadora es una toma de consciencia. Aquello que en el análisis sincrónico aparecía como un abismo (la ruptura entre el *homo divinans* y el *homo faber*), aquí se muestra casi como una nada: apenas una toma de consciencia. El mito y la emancipación de él aparecen entonces peligrosamente cerca. Ciertamente, esa cercanía hace posible liberarse del mito con un mero acto de voluntad; pero también implica el riesgo de deslizarse o virar hacia él casi sin notarlo, en cuanto esa voluntad flaquea siquiera imperceptiblemente. Ese deslizamiento, que sólo se insinúa aquí, lo explicita Cassirer en *El mito del Estado*, texto al que nos volveremos en lo que resta de nuestro trabajo.

La técnica del mito

En el último capítulo de esa obra, titulado “La técnica de los mitos políticos modernos”, Cassirer se concentra en el retorno de dos mitos particulares en el contexto de los totalitarismos del siglo XX: el mito del héroe y el mito de la raza. El autor sostiene que este retorno

³⁵ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 89.

³⁶ Cf. Cassirer, Ernst, *FFS*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 116-117, y *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 344. Es interesante que esta noción de la técnica como destino acerca la posición de Cassirer a la de Ernst Jünger, quien defiende una interpretación patentemente mítica de la técnica, según la cual ésta es el destino “titánico” de la humanidad. Stjernfelt realiza una comparación entre ambos filósofos; sin embargo, creemos que se concentra demasiado en las diferencias y deja de lado importantes similitudes. Cf. Stjernfelt, Frederik, “The Struggle of Titans” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 92-112. Si bien no podemos introducirnos en el tema, sostenemos que la diferencia principal entre Cassirer y Jünger no es teórica, sino que se encuentra en el juicio de valor que cada autor realiza sobre un único y mismo fenómeno que ambos describen.

³⁷ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, *op. cit.*, p. 89.

fue posible gracias a que el ámbito de la política está fundado en un terreno lábil, constantemente a punto de erupcionar en una regresión mítica:

En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de amalgamamiento de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos.³⁸

Así, Cassirer describe una situación en la que las fuerzas míticas, todavía latentes, están siempre a la espera de una oportunidad que les permita brotar y apoderarse del espacio político; tal oportunidad aparece cuando, ante una crisis, las fuerzas racionales flaquean. Sin embargo, este desfallecimiento no lo plantea Cassirer como el simple hecho de que la razón quede suplantada por el mito. Pues, según el autor, lo que revela la experiencia de los totalitarismos es que la razón, en su perfeccionamiento y exacerbación bajo la forma de la técnica del siglo XX, constituye la matriz idónea para la proliferación de las fuerzas míticas que históricamente había combatido. No se trata, entonces, de que el mito prolifere *a pesar* del desarrollo técnico, sino *en él y a través de él*.³⁹ El mito perfecciona su proliferación gracias a la propaganda, es decir, porque deviene técnico:

Siempre se ha descrito al mito como el resultado de una actividad inconsciente y como un producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. Son cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos. Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran era técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mi-

³⁸ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 331.

³⁹ Como señala Skidelsky, Cassirer intenta denunciar “la complicidad del racionalismo tecnocrático y el irracionalismo”. Skidelsky, Edward, *op. cit.*, p. 211.

tos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, como las ametralladoras o los aviones.⁴⁰

Cassirer deja ver aquí abiertamente su desconfianza hacia la técnica. El siglo XX, la “gran era técnica”, demostró que, en su exacerbación, la técnica empieza a hacerse indistinguible de aquello que parecía su contrario, el mito. En algún sentido, regresa a aquel origen en que el hombre era, a una vez, *homo divinans* (llamado aquí también *homo magus*) y *homo faber*. “Nuestros mitos políticos”, sostiene el autor,

aparecen en verdad como una cosa bien extraña y paradójica. Pues lo que en ellos encontramos es una mezcla de dos actividades que parecen excluirse mutuamente. El político moderno ha tenido que aunar en sí mismo dos funciones completamente distintas y hasta incompatibles. Tiene que actuar a la vez como *homo magus* y como *homo faber*.⁴¹

La culminación del desarrollo técnico es, entonces, el *escándalo*: la yuxtaposición y el entremezclamiento de aquello que debía mantenerse separado. La proliferación de la dominación técnica ya no es garantía de que el hombre se esté alejando del mito, pues éste ha logrado infiltrar y aprovechar para sí esa dominación. Los carriles y vectores que la técnica había trazado para la liberación del hombre son ahora los mismos que utiliza el mito para subyugar a la humanidad. En 1930, Cassirer tenía la esperanza de que, pese a su carácter cuestionable, la técnica finalmente se mostrara “no sólo como la conquistadora de los poderes naturales, sino también como conquistadora de las fuerzas caóticas del hombre mismo”.⁴² La técnica alcanzaría entonces una sofisticación y una precisión que le permitirían actuar sobre el ser mismo de los hombres, para hacerlos mejores. En 1946, en cambio, Cassirer reconoce que ese refinamiento es justamente lo que le ofreció al mito su mejor arma. Gracias a su precisión técnica, los mitos políticos del siglo XX

⁴⁰ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., p. 333.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, op. cit., p. 89.

emprendieron la tarea de cambiar a los hombres, para poder así regular y determinar sus actos. Hicieron lo mismo que la serpiente que trata de paralizar a sus víctimas antes de atacarlas. Los hombres fueron cayendo, víctimas de los mitos, sin ofrecer ninguna resistencia seria. Estaban vencidos y dominados antes de que se percataran de lo que había ocurrido.⁴³

A través del potencial transformador de la técnica, el Estado tecnocrático efectúa una mecanización de los hombres y constituye, por lo tanto, la gran estrategia que implementa el mito en su retorno.⁴⁴ En “Forma y técnica”, Cassirer ya había señalado que “puede decirse que el sentido implícito del trabajo técnico y la cultura técnica es el pensamiento de «la libertad por medio de la servidumbre» [*Freiheit durch Dienstbarkeit*]”.⁴⁵ En esa ocasión, el autor intentaba justificar esa “servidumbre”, interpretándola según la idea de una “solidaridad del trabajo” en la que cada individuo sirve al todo y es servido por él: “finalmente todos trabajan para uno y uno para todos”.⁴⁶ Pero en *El mito del Estado*, Cassirer parece reconocer el lado “oscuro” de esa promesa técnica de libertad por medio de la servidumbre, pues es ella la que convierte a los individuos humanos en autómatas que repiten ciegamente los rituales mítico-políticos. La figura del “trabajador” como el individuo entregado a un gran proyecto estatal de producción deviene peligrosa precisamente por su obediencia mecánica.⁴⁷ Asimismo, gracias a la mecanización de

⁴³ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., p. 339.

⁴⁴ Esta noción de la mecanización de los hombres la tomamos de la lectura de Cassirer que hace Krois: “la era de la «mecanización total» culminó con la mecanización de los seres humanos”. Krois, John Michael, “The Age of Complete Mechanization” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 54-64, p. 60.

⁴⁵ Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, op. cit., p. 89.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Este punto está elaborado también por Jolly, quien ve en ello una referencia a *Der Arbeiter* de Ernst Jünger. Nuevamente, parecería como si Cassirer y Jünger describieran un mismo fenómeno, pero se diferenciaran en que uno lo condena y el otro lo exalta. Cf. Jolly, Edouard, “Mythe et Technique. Autour de Cassirer” en *Meta*, Vol. 2, N° 1, 2010, pp. 155-177. Por otro lado, la idea de la *Freiheit durch Dienstbarkeit*, que Cassirer intenta justificar en “Forma y técnica”, se asemeja peligrosamente al slogan deleznable de *Arbeit macht frei* (“El trabajo hace libre”). En la perversión nacionalsocialista de esa idea puede verse claramente la indecidibilidad entre la *Freiheit* y la *Unfreiheit* que Cassirer intentaba diferenciar en vano en 1930. El hombre sometido al dominio tecnocrático ya ni siquiera puede saber con certeza que es esclavo, porque se le asegura que su sumisión no es más que un rodeo hacia su libertad.

los hombres, el mito puede implementar –con eficacia inusitada– la táctica que lo caracteriza: hacer pasar por lo inmediatamente dado y real, por lo que simplemente *es*, aquello que en verdad es una construcción simbólica. La capacidad simbólica queda nuevamente disimulada, sumiendo al hombre en la pasividad. El hombre del siglo XX, advierte Cassirer, “sometido a las mismas fuerzas [míticas], puede regresar a un estado de completa aquiescencia. No interroga ya su circunstancia; la acepta como algo que se da por descontado”.⁴⁸

La situación descrita en *El mito del Estado* parece ser una explicitación de aquello que en “Forma y técnica” sólo se insinuaba. Una vez alcanzado el escándalo monstruoso de la técnica mítica y el mito técnico, ya no hay piedra de toque que nos permita decidir si estamos efectivamente superando lo mítico o enredándonos en él. Hemos entrado en un espacio de total indecidibilidad, donde la sofisticación técnica corre siempre el riesgo de terminar revirtiéndose en su contrario. No podemos ya saber si cada desarrollo técnico no constituye en realidad un *rodeo* que el mito toma para finalmente atacar y arraigarse mejor.

Conclusión: la latencia del mito

En las últimas páginas de *El mito del Estado*, Cassirer inscribe el riesgo del viraje o la reversibilidad de la técnica en un marco más amplio: la latencia del mito en la cultura toda. Para hacerlo, recurre, curiosamente, a un mito: la leyenda babilónica de Marduk, quien constituye el mundo del orden a partir de las fuerzas del caos que ha derrotado. Así, el autor dirá que

el mundo de la cultura humana puede describirse con las palabras de esta leyenda babilónica. No pudo surgir sino hasta que se combatió y se dominó a la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo, y en éste perviven todavía. Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre.⁴⁹

⁴⁸ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., p. 338.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 352.

Como mencionamos en la introducción, ya en la *FFS* se encontraba esta noción de que es el mismo mito el que ofrece las armas para luchar contra sí. Sin embargo, parecería que es sólo en *El mito del Estado* donde Cassirer reconoce el peligro que ello supone: si el mito ya contiene en sí las semillas de las formas culturales más complejas, entonces estas últimas nunca podrán abandonar del todo su carácter mítico.⁵⁰ “Nuestra ciencia”, observa el autor, “nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad”.⁵¹ Si las fuerzas que luchan contra el mito tienen un origen mítico, ya no está claro en qué momento se está luchando contra él y en qué momento se lo está ratificando. El desarrollo de formas simbólicas cada vez más elaboradas estará, entonces, siempre sujeto al riesgo de la erupción volcánica del mito. Y ello no como el riesgo de un “enemigo” advenedizo a la cultura, sino como resultado de la constitución profunda de ella.

El viraje que hemos estudiado en la técnica parecería, entonces, ser apenas un ejemplo del problema más amplio de la latencia mítica. En efecto, como vimos a lo largo de nuestro trabajo, el desarrollo técnico reproduce perfectamente el problema que Cassirer busca describir con la leyenda de Marduk. En tanto la técnica encuentra su origen *en* la magia y junto a ella, su desarrollo no es otra cosa que el mito vuelto contra sí mismo. Por lo tanto, cada progreso técnico significará una pervivencia latente del mito, y conllevará el riesgo de la erupción. Creemos, sin embargo, que la técnica no es sólo un ejemplo más, sino el ejemplo eminente y que mejor pone de manifiesto el problema, y por ello merece la atención especial que Cassirer le otorga en el ensayo de 1930 y en *El mito del Estado*.⁵² Ello es así porque el descubrimiento de la objetividad técnica –la objetividad genuinamente ideal– parecía constituir el punto culminante de la liberación humana, y por lo tanto el bastión más impenetra-

⁵⁰ Seguimos aquí la interpretación de Barash, para quien la “persistencia de las emociones humanas básicas que dan lugar al mito” es resultado de “la continuidad general de las facultades subyacentes de la consciencia”. Barash, Jeffrey Andrew, op. cit., p. 127.

⁵¹ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., p. 352.

⁵² De hecho, ya en “Forma y técnica”, cuando Cassirer no puede escindir la técnica salvífica de la perniciosa, observa que “la técnica no ha creado este estado de cosas, sino que lo pone frente a nosotros como un ejemplo particularmente elocuente”. Cassirer, Ernst, “Forma y técnica”, op. cit., p. 77.

ble contra la concepción mítica. Pero aquellos mismos aspectos que conformaban su impenetrabilidad –la sofisticación, la precisión, la capacidad de transformar a los hombres, etc.– la convirtieron en el más vulnerable a devenir un arma de proliferación del mito. El momento supremo de la auto-liberación devino el momento supremo de la auto-subyugación.

Ante el problema de la latencia del mito, Cassirer no cae en la desesperanza, sino que llama a redoblar los esfuerzos. Mientras más insidioso se muestre el mito, mayor deberá ser la vigilancia: “debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos”.⁵³ Probablemente, Cassirer concordaría en que la técnica es el punto donde menos debe flaquear la atención, pues el riesgo que implica es incalculable, sobre todo en tiempos como los actuales, en los que la relación con ella adopta aspectos que cada vez se asemejan más al culto y la adoración.

⁵³ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., p. 352.

Bibliografía

- Barash, Jeffrey Andrew, “Ernst Cassirer’s Theory of Myth” en Barash, Jeffrey Andrew (ed.), *The Symbolic Construction of Reality – The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 114-132.
- Capeillères, Fabien, “Cassirer on the «Objectivity» of Evil” en Friedman, J. Tyler y Luft, Sebastian (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Berlín, De Gruyter, 2015, pp. 435-468.
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Nueva York, Yale University Press, 1944.
- , *Language and Myth*, trad. Susanne Langer, Nueva York, Dover, 1953.
- , *Philosophy of Symbolic Forms*, Vol I, trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1957.
- , *Philosophy of Symbolic Forms*, Vol II, trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955.
- , *Philosophy of Symbolic Forms*, Vol III, trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1980.
- , “Form und Technik” en *Symbol, Technik, Sprache*, editado por Ernst Wolfgang Orth y John Michael Krois, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1985, pp. 39-89.
- , *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *The Warburg Years*, trad. S. G. Lofts y A. Calcagno, New Haven, Yale University Press, 2013.
- Freudenthal, Gideon, “The Missing Core of Cassirer’s Philosophy: Homo Faber in Thin Air” en Hamlin, Cyrus y Krois, John Michael (eds.), *Symbolic Forms and Cultural Studies*, New Haven, Yale University Press, 2004, pp. 203-226.
- Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik” en *Gesamtausgabe*, VII, Klostermann, 2000.
- Hoel, Aud Sissel, “Technics of Thinking” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 65-91.

- Jolly, Edouard, “Mythe et Technique. Autour de Cassirer” en *Meta*, Vol. 2, N° 1, 2010, pp. 155-177.
- Jünger, Ernst, “Der Arbeiter” en *Sämtliche Werke*, II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- Krois, John Michael, “The Age of Complete Mechanization” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 54-64.
- Lauschke, Marion, “«Representation» and «Presence» in the Philosophy of Ernst Cassirer” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 181-198.
- Príncipe, João, “Cassirer pensador da técnica” en *Scientiae Studia*, Vol. 14, N° 2, 2016, pp. 387-408.
- Renz, Ursula, “From philosophy to criticism of myth: Cassirer’s concept of myth” en *Synthese*, N° 179, 2011, pp. 135-152.
- Roberts, David, “Technology and Modernity: Spengler, Jünger, Heidegger, Cassirer” en *Thesis Eleven*, Vol. 111, N° 1, 2012, pp. 19-35.
- Ruin, Hans, “Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012. pp. 113-138.
- Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer, the Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Stjernfelt, Frederik, “The Struggle of Titans” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 92-112.

La fenomenología merleau-pontyana y la filosofía mecanicista contemporánea frente al problema del estatuto ontológico de las funciones

Merleau-Ponty's phenomenology and contemporary mechanistic philosophy facing the problem of the ontological status of functions

FERNANDO LIBONATI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 17 de abril de 2019 – Aceptado el 30 de junio de 2020

RESUMEN: Se analiza el estatuto ontológico de las funciones, también llamadas propiedades organizativas (Craver) o formales (Merleau-Ponty) de los procesos orgánicos, a fin de sostener que la categoría merleau-pontyana de forma puede considerarse solidaria respecto de la postura mecanicista de Craver, por cuanto este último reconoce una “organización activa” en los mecanismos, y destaca la importancia de las descripciones funcionales. Se argumenta que las propiedades organizativas: a) no son reducibles a sus partes componentes; b) no siempre pueden explicarse en términos evolutivos; y c) no son meros recursos heurísticos. Se concluye que dichas propiedades pertenecen al organismo *como totalidad, en tanto se presenta a un sistema cognitivo en ciertas condiciones concretas*. En el desarrollo de esta hipótesis, se atiende especialmente a sus consecuencias respecto del proyecto de naturalización de la fenomenología (primera parte), y la posibilidad de alcanzar lo que la filosofía mecanicista contemporánea denomina “mecanismo actual” de explicación (segunda parte).

PALABRAS CLAVE: Fenomenología – Naturalización – Causa – Función.

ABSTRACT: This paper attempts to address the ontological status of functions, also called organizational (Craver) or formal properties (Merleau-Ponty), of organic processes, in order to state that Merleau-Ponty's category of form could be considered in agreement with respect to Craver's mechanistic stance, inasmuch as Craver recognizes an “active organization” in mechanisms and highlights the importance of functional descriptions. It is argued that organizational properties: a) are not reducible to its component parts; b) they cannot always be explained in evolutionary terms; and c) they are not mere heuristic resources. It is concluded that such properties belong to the organism as a whole, *insofar as it is presented to a cognitive system in certain concrete conditions*. In developing this hypothesis, we specially focus on its consequences regarding the project of naturalizing phenomenology (first part), and the possibilities of achieving what contemporary mechanistic philosophy calls “actual mechanism” of explanation (second part).

KEY WORDS: Phenomenology – Naturalization – Cause – Function.

Fernando Libonati es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y doctorando en Filosofía en la misma universidad bajo la dirección de Hernán Inverso, sobre el tema “La experiencia patológica como fundamento para una crítica a la ontología dualista y la epistemología positivista en Merleau-Ponty y Canguilhem”. Es Profesor de Lógica y Metodología de las ciencias en Instituto Dr. Dalmacio Vélez Sársfield. Desde 2014, es adscripto a la cátedra de Gnoseología de la Universidad de Buenos Aires. Recibió la Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) (2017). Integró los siguientes proyectos de investigación: PRI “Corporalidad, límite y excedencia en las fenomenologías de lo inaparente”, UBACyT “La filosofía práctica de las líneas socráticas y sus proyecciones interepocales como clave para una revisión de la filosofía griega del período clásico” y UBACyT “Lineamientos metodológicos para una fenomenología de lo inaparente”. Es miembro de la Asociación Filosófica Argentina (AFRA).

Introducción

Analizar el estatuto ontológico de una función requiere investigar si efectivamente puede reducirse al conjunto de efectos de sus elementos componentes. En caso de responder negativamente a esta cuestión, es preciso determinar si ello implica comprometerse con la existencia de un componente normativo o teleológico, y explicitar su relevancia explicativa para la comprensión de aquellas actividades como compensación, regeneración, entre otras, que exceden los modelos explicativos compuestos únicamente por partes o unidades mínimas independientes, entre las cuales sólo hay relaciones de causalidad material, lineal y unidireccional. Finalmente, es necesario indicar cómo operacionalizar dichos componentes, a fin de identificar qué resultados experimentales brindan apoyo a la hipótesis de la autonomía ontológica de las funciones.

El objetivo de este trabajo es adoptar el problema en cuestión como clave interpretativa de la fenomenología merleau-pontyana y la filosofía mecanicista contemporánea, con el fin de argumentar que sus resultados se complementan en importantes aspectos, y evaluar en qué sentido responden a la pregunta planteada.

A tal efecto, en la primera sección se presentarán los casos patológicos en los que Merleau-Ponty basa sus críticas a la reflexología y el conductismo, seguidos por un análisis de la categoría de forma, que expresa la irreductibilidad del funcionamiento orgánico a sus partes componentes. En la segunda sección se destaca el valor que Craver atribuye a las propiedades organizativas entre los requisitos de una explicación mecanicista, y a continuación se explicita en qué sentido el autor afirma que la explicación de un fenómeno, así como su operacionalización y la interpretación de resultados experimentales, requieren, además de las causas etiológicas y constitutivas, la aceptación de descripciones funcionales.

1. Mecanicismo, naturalización y fenomenalidad

En esta sección se argumentará que la actitud naturalista, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la actitud trascendental. Se explicitará que la confirmación de esta hipótesis implica, en primer lugar, que los comportamientos superiores (percepción, aprendizaje) no pueden ser explicados exhaustivamente por las ciencias naturales, en la medida en que adopten una ontología realista y nominalista. En segundo lugar, y correlativamente, tal confirmación implica que no es posible naturalizar la fenomenología, al menos mientras no se redefina la ontología de manera que permita dar cuenta de la fenomenalidad.

Por actitud naturalista entendemos la afirmación de que todo fenómeno físico, orgánico o cognitivo, puede ser explicado exhaustivamente por las ciencias naturales, prescindiendo de nociones que exijan la aceptación de una instancia intelectual independiente de lo sensible como “conciencia” o “mente”,¹ y de propiedades organizativas como “integración”, “compensación”, “equilibrio”, entre otras.

Por ontología realista y nominalista entendemos aquella que sólo reconoce realidad a entidades individuales, cuya existencia es independiente o no relativa a ningún sistema cognitivo.²

Asumimos que la actitud naturalista exige adoptar una ontología realista y nominalista, lo cual conlleva a reducir el funcionamiento orgánico, en tanto proceso físico, al resultado de la interacción de partes yuxtapuestas, exteriores las unas a las otras, entre las cuales sólo hay relaciones causales y mecánicas. En particular, los comportamientos superiores podrían descomponerse en un conjunto de circuitos nerviosos simples y discretos, localizados puntualmente, con respuestas preestablecidas e invariables, que transmitirían pasivamente los estímulos desde los receptores al cerebro y de éste a los miembros, en una cadena causal longitudinal y unidireccional.

Por actitud trascendental entendemos un principio de investigación que sostiene como punto de partida originario e ineludible el

¹ Roy, Jean-Michel; Petitot, Jean; Pachoud, Bernard; Varela, Francisco, “Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology” en *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 1-9, 37-38, 44-49.

² *Ibid.*, pp. 1-9.

modo en que las cosas se presentan a un sistema cognitivo. A la capacidad de ciertos sistemas cognitivos de que las cosas se les aparezcan o presenten de algún modo, la denominaremos “fenomenalidad”.³

Como exponente de la actitud naturalista aplicada al estudio del funcionamiento nervioso se encuentra la reflexología, especialmente los postulados de Sherrington. Básicamente, un reflejo estaría constituido por un punto excitado, vías aferentes que transmiten la excitación al cerebro, y vías eferentes que transmiten los movimientos desde el cerebro a los miembros, configurando la respuesta. Este circuito estaría comandado por un sector central, encargado de inhibir ciertas vías, a efectos de proporcionar una respuesta coherente. Por su parte, el conductismo representa una extensión de la reflexología al abordaje de los comportamientos superiores, que se asumen descomponibles en estímulos condicionados e incondicionados, o en asociaciones de ambos que no alteran su valor individual.⁴

A continuación, reconstruiremos parte del análisis crítico realizado por Maurice Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* (1953) de las teorías mencionadas en el párrafo anterior, a fin de presentar la categoría de forma como propuesta positiva para el abordaje de lo que el autor denomina “propiedades formales” del organismo, frente a la dicotomía mecanicismo-vitalismo, y destacar sus consecuencias respecto del proyecto de naturalización de la fenomenología.

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty presenta una detallada revisión crítica de los postulados del conductismo y la reflexología, basada en disciplinas como la etología, neurología, psicología, fisiología y patología, de las cuales extrae un considerable número de casos que contradicen las posiciones de Sherrington y Pavlov. Por mencionar sólo algunos ejemplos, el filósofo señala que la excitación de los troncos nerviosos “no produce nunca reacciones comparables a las que provoca la excitación de los receptores”;⁵ “el

calcio, que de ordinario disminuye el pulso, lo acelera en el caso de insuficiencia aórtica [...] [y] la sensibilidad a la adrenalina varía considerablemente en un receptor en función de la secreción de la hipófisis”;⁶ “la atención prestada a un reflejo basta a veces para inhibirlo”;⁷ una misma excitación sobre el brazo de una estrella de mar provoca distintas respuestas según el brazo se encuentre extendido sobre un plano horizontal o descansando en falso.⁸ Asimismo, contra la hipótesis de una dirección centralizada en el sistema nervioso, destaca la existencia de reacciones condicionadas motoras en peces que no poseen corteza cerebral, e incluso en invertebrados y protozoarios.⁹ Por otra parte, un estímulo sonoro S inhibe por completo la respuesta de otro estímulo lumínico L si se presentan simultáneamente, mientras que la respuesta sólo es inhibida parcialmente cuando estos son presentados junto a un tercero M.¹⁰ En suma, lejos de responder exclusivamente a las propiedades puntuales del estímulo (aquellas recibidas por contacto en la excitación), la reacción también es influida por el estado del organismo a nivel físico-químico, los estímulos simultáneos y precedentes, la posición del cuerpo, y finalmente por las propiedades formales del excitante como ubicación, frecuencia o intensidad.¹¹

Una posible defensa de la reflexología consiste en postular que los receptores están ligados no a un único dispositivo motor, sino a todos, y que la selectividad de la respuesta es producto de la inhibición de ciertos dispositivos realizada por un centro de control.¹² Ahora bien, aun admitiendo la multiplicación indefinida de circuitos nerviosos que implica esta hipótesis (para cada punto excitado, tantos como posibles posiciones resultantes), la respuesta sólo traslada el problema, pues no explica por qué frecuentemente se obtienen respuestas coherentes con la situación pragmática del cuerpo,

Aires, Hachette, 1953, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 84-86.

¹¹ *Ibid.*, pp. 27, 32-33, 35, 41, 44, 50-51, 54, 95.

¹² *Ibid.*, pp. 42-43.

³ *Ibid.*, pp. 1-2, 9-10.

⁴ Cf. Sherrington, Charles, *The Integrative Action of the Nervous System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1906; Pavlov, Ivan, *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex*, trad. y ed. G.V. Anrep, New York, Dover Publications, 1960.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, trad. E. Alonso, Buenos

y no movimientos aleatorios. En otras palabras, no explica cómo es que a ese centro se le atribuye implícitamente una capacidad de orden cognitivo o intelectual, incompatible con su estatuto ontológico de parte, en virtud de la cual coordina e inhibe los circuitos adecuados en cada caso. No obstante, el marco teórico no admite otro tipo de respuesta. Al parecer, permaneciendo en la actitud naturalista resulta imposible abordar esta cuestión, ya que no importa cuántos circuitos o centros se postulen; mientras se los conciba como materia inerte que transmite un estímulo recibido por contacto y nada influye en la respuesta, la pregunta por su selectividad y coherencia podrá reiterarse indefinidamente.¹³

Como hipótesis alternativa, Merleau-Ponty examina la fisiología funcional, que admite la existencia de “conexiones momentáneas” entre neuronas sincronizadas, independientes de la topografía, para explicar la selectividad de los trayectos nerviosos. De esta manera, se comprendería que en la respuesta colaboren circuitos o miembros anatómicamente distantes sin postular conexiones entre todos ellos, ni centros coordinadores. Pero, al igual que en el caso anterior, resta explicar en virtud de qué se establecen, entre todas las conexiones posibles, sólo las convenientes.

En resumen, las soluciones propuestas por la reflexología y la fisiología funcional exceden su propio marco teórico, pues consisten básicamente en exhibir una cadena causal cuya complejidad *presupone* el aspecto organizativo por el que se inquiere, en lugar de *explicarlo*. Por lo tanto, mientras el problema de la organización sea planteado como una segunda causalidad, que actuaría sobre aquella otra iniciada por la excitación, será constantemente diferido, sin aclararse nunca.¹⁴

Considerando este resultado, podría aceptarse que las propiedades organizativas no están localizadas puntualmente *en* el cerebro o *en* el cuerpo, pues no son “el tipo de entidades que pueden entrar en relaciones causales o componenciales”,¹⁵ en la medida en que “no

comprimen, empujan ni desencadenan nada en el sistema”.¹⁶ Con todo, aún cabría la posibilidad de seguir ajustando la explicación a un marco mecanicista recurriendo a la selección natural. En este caso, la morfología subyacente a la propiedad en cuestión sería el resultado de un proceso evolutivo que explicaría la optimización de su diseño en función de la adaptación a ciertas necesidades biológicas. Al respecto, Barberis señala oportunamente que, en primer lugar, la presencia de una estructura de optimización no necesariamente debe interpretarse en términos evolutivos, pues se hallan tales estructuras en procesos biológicos donde no interviene el ADN, así como en procesos meramente físicos.¹⁷ En cambio, la optimización puede interpretarse desde un enfoque de ingeniería inversa (*reverse-engineering*) según el cual un diseño es óptimo si cumple con sus requisitos funcionales lo mejor posible,¹⁸ sin remitir a eventuales ventajas adaptativas. En otras palabras, mientras la selección natural explica cómo el sistema en cuestión ha sido diseñado, la ingeniería inversa explica sus propiedades organizativas *asumiendo* que el sistema obedece a un diseño.¹⁹ En segundo lugar, Barberis indica que la idea de que la selección natural sea un mecanismo en sentido técnico no es de aceptación unánime, dada la dificultad para distinguir entre sus partes y actividades.²⁰ Resumiendo, no todas las propiedades organizativas pueden ser explicadas en términos evolutivos; y las explicaciones por optimización de diseño, nuevamente, *asumen* la existencia de dichas propiedades, pero no las explican.

En este punto, el único argumento en defensa del naturalismo sería sostener que las propiedades formales u organizativas no pertenecen realmente al organismo, sino que son meros recursos heurísticos que facilitan la comprensión de su funcionamiento. En palabras de Merleau-Ponty, serían términos “antropomórficos”.²¹ Según esta afirmación, el problema planteado al comienzo en rigor no existiría y la investigación estaría mal orientada. Pues, desde que se adopta una ontología realista y nominalista, no cabe pregun-

¹³ Moinat, Frédéric, *Le Vivant et sa Naturalization. Le Problème du Naturalisme en Biologie chez Husserl et le Jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht/Heidelberg/ London/New York, Springer, 2012, p. 97.

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura*, *op. cit.* pp. 80, 121-122, 284.

¹⁵ Barberis, Sergio, “Wiring optimization explanation in neuroscience: what is special about it?”, *Theoria* 34 (1), 2019, p. 103.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.* p. 105.

¹⁸ *Ibid.* p. 106.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.* p. 103.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura*, *op. cit.* pp. 80 y ss.

tarse por propiedades organizativas porque simplemente no se les reconoce existencia. El organismo sería un ensamblaje de entidades individuales. La selectividad de las respuestas sería una apariencia, detrás de la cual sólo habría sucesiones de contactos rodeadas por inhibiciones que bloquean su dispersión. Que sean frecuentes o adaptadas sería una casualidad registrada por quien las examina y compara.

Por lo visto hasta aquí, el estatuto ontológico de las propiedades formales o bien se disuelve (naturalismo), o bien se da por supuesto (optimización de diseño), o bien se elude (recurso heurístico).

Frente a estos resultados, la fenomenología merleau-pontyana propone la categoría de forma²² como una vía alternativa para el estudio de las propiedades organizativas. A continuación, presentamos su definición y explicitamos algunas experiencias y casos patológicos en los que encuentra apoyo.

En primer lugar, el filósofo advierte que la categoría de forma no es una mera hipótesis, sino que se extrae de la observación tanto del dominio orgánico como inorgánico. Asimismo, la forma no debe interpretarse en sentido vitalista o finalista, como una fuerza o causalidad de diferente orden ontológico, que sin embargo podría influir en la materia. Antes bien, la forma se define como una propiedad de los sistemas físicos *como totalidades*, por la cual tienden a un estado de equilibrio o a un funcionamiento óptimo respecto de ciertas

condiciones exteriores dadas.²³ Específicamente, “se dirá que hay forma allí donde las propiedades de un sistema se modifiquen por todo cambio aportado a una sola de sus partes, y se conserven por el contrario cuando cambian todas manteniendo entre sí la misma relación”.²⁴ Los siguientes ejemplos pueden considerarse expresiones de esta categoría, en tanto exhiben reorganizaciones funcionales y suplencias de sectores afectados que habilitan a reconocerles un sentido biológico, en lugar de pensarlas como mecanismos autónomos e indiferentes.

En la hemianopsia, anatómicamente sólo una semi-retina de cada ojo es capaz de recibir sensaciones lumínicas. Sin embargo, la persona reporta una visión defectuosa, pero no una reducción de su campo visual a la mitad, como se deduciría desde una consideración exclusivamente anatómica. Sucede que los globos oculares se reorganizan de manera que las excitaciones luminosas sean captadas por una parte intacta de la retina, a fin de garantizar, con los medios disponibles, el mejor ejercicio posible de la visión.²⁵ Podría decirse que la visión en tanto forma se altera por el cambio en una de sus partes (lesión de la retina), pero a su vez éstas se modifican de manera que su relación permita conservar –aunque con otros medios– la función afectada (reorganización entre los globos oculares y la dirección en que reciben sensaciones lumínicas).

Por otra parte, ciertas patologías del lenguaje y de la percepción revelan asimismo un carácter integral y sistemático del funcionamiento nervioso, en la medida en que una lesión, aún localizada, puede ocasionar trastornos en diferentes capacidades que afecten al comportamiento en su conjunto. Así, por ejemplo, “ocurre en la alexia que el enfermo puede leer su nombre como palabra, pero no las letras que lo componen tomadas separadamente; en la afasia motora, que puede pronunciar una palabra incluida en un conjunto verbal, pero no aislada”.²⁶ El paciente Schneider, herido de bala en la región occipital,²⁷ presenta trastornos

²² Ciertamente, la noción de forma utilizada en esta obra tiene una influencia de la *Gestalttheorie*. Sin embargo, puede decirse con justicia que Merleau-Ponty se reapropia del concepto tras la crítica realizada en el capítulo III, donde básicamente argumenta que las formas no son realidades en sí, sino objetos para una conciencia. Además, el filósofo ensaya una extensión de su aplicación a los procesos orgánicos, sosteniendo la existencia de una significación biológica del comportamiento, irreductible a las categorías de la reflexología y el conductismo (para profundizar sobre la noción de forma, Cf. Geraets, Theodore, *Vers une nouvelle philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971). En *Fenomenología de la Percepción* se encuentran asimismo críticas a la noción de forma utilizada por la *Gestalttheorie*, en este caso al examinar el concepto de esquema corporal, pero no hay un uso constructivo de dicha noción. Se propone el término *Fundierung* para señalar que la distinción entre materia y forma es secundaria, pero su significado no equivale por completo al de la categoría de forma en *La estructura*. Por último, en *La Nature*, el autor relaciona dicho concepto con los de morfología, comportamiento y significado (Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, pp. 187 y ss.), en un sentido más cercano a su primera obra, por cuanto enfatiza su dependencia de una conciencia perceptiva (*Ibid.*, p. 247); asimismo, señala sus contrastes con la noción aristotélica de finalidad (*Ibid.*, pp. 228-240).

²³ *Ibid.* pp. 195, 207.

²⁴ *Ibid.* p. 76.

²⁵ *Ibid.* p. 66-67.

²⁶ *Ibid.* p. 101.

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 143. En el primer examen de J. Schneider, en 1915, A. Gelb y

en la percepción y el movimiento: “es incapaz de reconocer en un círculo mal dibujado un «mal círculo»”,²⁸ y aunque realiza con destreza movimientos que son para él habituales, como tomar el pañuelo de su bolsillo o una cerilla de la caja para encender una lámpara, le resulta imposible “ejecutar, con los ojos cerrados, movimientos «abstractos», eso es, movimientos no dirigidos a ninguna situación efectiva”.²⁹ Por otra parte, tras la cauterización de las regiones central y frontal de la corteza, los movimientos elementales y la capacidad perceptiva de una rata se conservan, pero pierden su coordinación (sostiene la comida con sus patas,

K. Goldstein le diagnostican ceguera psíquica, pues, aunque su agudeza visual estaba intacta, su percepción visual era fragmentaria, es decir, era incapaz de integrar las imágenes percibidas en una totalidad. En otras palabras, su percepción se limitaba a aspectos locales, que no se unificaban como pertenecientes a un mismo objeto. El paciente compensaba esta limitación con movimientos de la cabeza o de la mano, logrando sustituir, aunque deficientemente, la percepción. Posteriormente, esos síntomas fueron clasificados como agnosia visual aperceptiva. Marotta, J.J. y Behrmann, M. (2004) ofrecen una revisión de la adecuación del diagnóstico. Al respecto, señalan con Goldemberg (2003) que Schneider era capaz de describir escenas en una pintura y de dibujar de memoria, lo cual contradice la presunta incapacidad para percibir totalidades. Sin embargo, considerando la importancia atribuida al contexto, sería posible sostener que un conjunto de figuras geométricas aisladas y fragmentadas no presenten para Schneider un sentido, y en consecuencia no le resulten perceptibles como una totalidad, mientras que la coherencia de una escena pintada le permitiría una percepción unitaria. Por otra parte, la capacidad de dibujar de memoria, en lugar de representar un contraejemplo, podría interpretarse como una conservación de sus movimientos habituales, que confirmaría la interpretación propuesta por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, op. cit., (pp. 119-123 y 139-141). Con todo, estos y otros rasgos de su comportamiento hacen que su diagnóstico oscile entre agnosia visual de tipo aperceptiva (dificultad para construir una percepción coherente a partir de datos visuales) e integrativa (capacidad de construir una percepción coherente, pero dificultad para asignarle un significado basado en los conocimientos adquiridos). Este último sentido de agnosia visual puede explicarse como una perturbación de la estructura figura-fondo (en Marotta, Jonathan; Behrmann, Marlene, “Patient Schn: has Goldstein and Gelb’s case withstood the test of time?”, en *Neuropsychologia* 42, 2004, p. 636). Asimismo, la necesidad de una compensación kinestésica para completar el reconocimiento visual fue objetada por Bay (en Bay, Eberhard, “Disturbances of visual perception and their examination” en *Brain*, 76, 1953, pp. 515-550.), quien señaló que los movimientos de su cabeza no guardaban relación con la forma y cantidad de las letras o figuras presentadas. No obstante, Marotta y Behrmann refieren estudios que revelan la misma estrategia de compensación adoptada espontáneamente por pacientes con dificultades similares a las de Schneider. Más adelante presentaremos estudios de casos que apoyan la interdependencia entre percepción y motricidad. Una reivindicación y elucidación en términos fenomenológicos del diagnóstico de Gelb y Goldstein puede encontrarse en Inverso, Hernán, “Derivas del ‘caso Schneider’: espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty” en *Investigaciones Fenomenológicas*, 12, pp. 51-70, 2015.

²⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 103.

²⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 120.

pero yerra el mordisco);³⁰ mientras las ratas normales, puestas en un laberinto en “T”, se acostumbran a cambiar de camino cuando no encuentran su nido en la dirección escogida, las ratas operadas perseveran en el mismo camino aún después de veinticinco pruebas desfavorables.³¹ Estos ejemplos podrían interpretarse como apoyo a cierta plasticidad en los procesos fisiológicos y flexibilidad en los comportamientos, por las cuales, dependiendo del contexto, pueden modificar sus relaciones manteniendo un mismo sentido, a efectos de alcanzar un objetivo o una situación valorada como óptima.

Sin embargo, las experiencias presentadas sugieren la introducción de términos relacionales y valorativos que exceden el marco teórico del naturalismo. Por ejemplo, para la reflexología es imposible que el ejercicio de una capacidad dependa del contexto o de hábitos adquiridos, pues los circuitos normales deberían garantizar su posesión en cualquier circunstancia; los dañados, por el contrario, bastarían para suprimirla por completo. Por otra parte, que una rata pueda alcanzar su nido a pesar de variaciones en el laberinto y en los movimientos que esto exige, resulta inexplicable para el conductismo, dado que los estímulos incondicionados deberían tener respuestas invariables, y los conjuntos de estímulos no alterarían el valor de sus presentaciones aisladas. En suma, en el naturalismo las cadenas causales se presentan como independientes del contexto, y no hay distinción entre situaciones valoradas como óptimas o perjudiciales, o entre estados normales o patológicos³² ni, en general, registro de la temporalidad y términos cualitativos. Como se anticipó, “orientación” y “valoración”, en tanto formas de organización, se consideran fenómenos subjetivos o humanos cuya extrapolación a la naturaleza objetiva no es legítima, y, en consecuencia, debe rechazarse.³³

Considerando las patologías mencionadas, Merleau-Ponty propone que el funcionamiento nervioso debe caracterizarse, no como un ensamblaje de dispositivos anatómicos especializados, sino como una función general de organización del comporta-

³⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 105-106.

³² *Ibid.* p. 215.

³³ *Ibid.* p. 23-27.

miento, donde la estructura prima sobre los contenidos.³⁴ Dicha función obedece a la estructura figura-fondo, que el filósofo propone como alternativa para la comprensión de los comportamientos normales y patológicos:

Como el comportamiento del enfermo adhiere, mucho más estrechamente que el del normal, a las relaciones concretas e inmediatas del medio, el trastorno fundamental podrá asimismo definirse como “la incapacidad de aprehender lo esencial de un proceso”, o también como la incapacidad de destacar netamente un conjunto percibido, concebido o representado, a título de *figura*, sobre un *fondo* tratado como indiferente.³⁵

Esta estructura permitiría dar cuenta del problema de la selectividad en las reacciones –que no encontraba respuesta en la reflexología–, así como en el lenguaje, la percepción, el movimiento, el aprendizaje y los trastornos estructurales que eventualmente los involucran, en la medida en que reconoce una dimensión pragmática constitutiva del comportamiento, que explica su reorganización en función de una tarea que polariza el contexto, introduciendo un sentido a la situación por el cual se destaca lo esencial de una acción como figura sobre un fondo.³⁶

No obstante, es preciso prevenir la conclusión apresurada de que el funcionamiento nervioso es un fenómeno global, independiente de las regiones cerebrales, como si la estructura figura-fondo tuviera un carácter intelectual. Al respecto, Merleau-Ponty reconoce que la función no es indiferente de los sustratos en los que se realiza: “a las lesiones de la región posterior del cerebro, vecina del sector óptico, corresponderán [...] deficiencias marcadas sobre todo en el dominio perceptivo”,³⁷ mientras que “los trastornos afectan especialmente al lenguaje [...] cuando las lesiones están situadas en la región anterior del cerebro [...] o en la región auditiva”.³⁸ En resumen, si bien se producen suplen-

³⁴ *Ibid.* pp. 106-107.

³⁵ *Ibid.* p. 100.

³⁶ *Ibid.* pp. 100, 106, 208-209; Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 128-129; García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Rthesis, 2012, pp. 91-95, 105-117.

³⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 108.

³⁸ *Ibid.* pp. 108-109.

cias ante lesiones de un área o sustrato, lo cual revela un funcionamiento integrado, la capacidad obtenida es defectuosa, nunca restituye por completo la función afectada, pues ésta ha perdido sus “auxiliares irremplazables”, sus “instrumentos privilegiados”.³⁹

Ahora bien, este abordaje de los trastornos se opone a una explicación naturalista, por cuanto no sería posible hacer corresponder las capacidades con áreas claramente circunscriptas, y, en consecuencia, explicar causalmente un comportamiento patológico partiendo de la localización puntual de la lesión.⁴⁰ Tras este resumen de las principales críticas a la actitud naturalista, es preciso retomar el examen del estatuto ontológico de la categoría de forma. A tal efecto, el análisis merleau-pontyano de la experiencia de Helmholtz permitirá esclarecer la cuestión.

Si a una persona que observa por un estereoscopio se presentan, de un lado, una hoja blanca con dos puntos negros B y A, y del otro una hoja negra con dos puntos blancos B' y A', más próximos entre sí, cuando el ojo izquierdo mira B y el derecho B', los puntos A y A' se perciben como el mismo, y situado detrás del plano B-B'.⁴¹ Respecto de la fusión de las imágenes en la visión binocular (técnicamente, su “desaparición”), Piéron ofrecía una explicación en términos anatómicos que suponía a las neuronas de la calcarina integradas en un mismo circuito asociativo, lo cual permitiría corresponder a cada punto un valor espacial. Pero, a esta teoría puede formularse la misma objeción que a la fisiología funcional, pues no explica por qué estarían integrados en un mismo circuito los puntos de la retina que proyectan el mismo objeto.⁴² Podría argumentarse que la asociación se debe a su similitud. Sin embargo, la experiencia de Helmholtz rechaza esta hipótesis, pues los puntos unificados son uno blanco y el otro negro.

¿En qué sentido esta experiencia elucida el estatuto ontológico de la forma? Lo hace en tanto su resultado (el punto percibido) no puede explicarse por la constitución anatómica del sujeto percipiente, ni por las propiedades puntuales del objeto percibido. Antes bien,

³⁹ *Ibid.* pp. 111, 286-287; Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 143.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pp. 97 n. 32, 110; Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología*, op. cit., pp. 142-144.

⁴¹ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pp. 120.

⁴² *Ibid.*, pp. 119-120.

requiere considerar las condiciones concretas como la distancia entre las hojas, su ubicación respecto del sujeto, y la atención que éste dirige a otro par de puntos B y B', que a su vez poseen una localización determinada. Todas éstas son propiedades relacionales que el naturalismo no reconoce, pero que influyen en la configuración del objeto percibido. Por lo tanto, si la forma y la estructura figura-fondo se aceptan como categorías adecuadas para el estudio del funcionamiento nervioso, no se deberá buscar su correlato anatómico, ni pretender una explicación causal exhaustiva de las capacidades que rigen, sin rechazarlas por eso como términos antropomórficos:

Si se rehúsa a tomar en consideración, como objeto de ciencia, a toda propiedad de los fenómenos que no se manifiesta en la intuición de un caso particular y aparece sólo en la reflexión, por un análisis de las concordancias variadas o por una lectura de estadísticas, lo que se excluye no es el antropomorfismo, sino la ciencia; lo que se defiende no es la objetividad, sino el realismo y el nominalismo.⁴³

Si, por el contrario, se insistiera en reducir las formas a sus partes componentes, los comportamientos superiores “no serían más que el resultado macroscópico de una multitud de acciones elementales idénticas a las de los sistemas físicos. *La explicación, en rigor, podría ser coextensiva a la descripción*”.⁴⁴ Sin embargo, la influencia de las propiedades relacionales en la experiencia de Helmholtz prueba que ninguna explicación exclusivamente anatómica lograría dar cuenta del punto tal como aparece al sujeto. Por lo tanto, la descripción ofrecida ya no puede desestimarse como mera apariencia. La fenomenalidad resulta, pues, un aspecto ineludible para las ciencias cognitivas, habida cuenta de que las propiedades relacionales y ciertos factores subjetivos como la atención, tienen relevancia explicativa en la configuración del objeto percibido.⁴⁵ En términos de Roy, Petitot, Pachoud y Varela, hay un “*explanatory gap*” entre la primera persona y la tercera persona que las ciencias cognitivas no pueden obviar.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ Roy, Jean-Michel; Petitot, Jean; Pachoud, Bernard; Varela, Francisco, “Beyond the gap, *op. cit.*, p. 12-13.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 14-15.

Podría objetarse que la de Helmholtz es una experiencia aislada en un contexto de laboratorio, y, en consecuencia, no representativa del funcionamiento “cotidiano” o “natural” de la percepción. Sin embargo, Varela, Thompson y Rosch indican que un análisis puramente físico (en términos de frecuencia de ondas electromagnéticas) o biológico (en términos de constitución anatómica del órgano en cuestión) en rigor tampoco lo representan, pues la naturaleza de los canales cromático y acromático del sistema visual, y su correspondencia con las células retinales, son una cuestión debatida en el campo de la psicología y la neurofisiología,⁴⁷ lo cual cuestiona la posibilidad misma de un análisis semejante. Pero, aun admitiendo las estructuras propuestas, la experiencia “cotidiana” de la percepción no permite establecer “una relación uno-a-uno entre el flujo lumínico en diversas longitudes de onda y los colores que percibimos en ciertas zonas”.⁴⁸ En otras palabras, el abordaje anatomo-fisiológico no logra capturar las particularidades del carácter encarnado y situado de la percepción. En consonancia, con nuestra reivindicación de la fenomenalidad, adherimos a la conclusión de García:

[L]as explicaciones fisiológicas no pueden prescindir de la fenomenología del color porque aquello de lo que precisamente pretenden dar cuenta es de las peculiares características del color percibido en su diferencia con el color “físico”. Si no mediara una previa descripción de lo percibido el fisiólogo no sabría qué funciones intenta localizar.⁴⁹

Teniendo en cuenta lo expuesto, nos interesa enfatizar que el re-

⁴⁷ Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 185-187.

⁴⁸ *Ibid.* p. 188; García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, *op. cit.*, 82, 99-101. Para profundizar en este punto, Cf. Thompson, Evan; Noë, Alva; Pessoa, Luiz, “Perceptual completion: a case study in phenomenology and cognitive science” en *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 161-195, donde se analizan experiencias similares a efectos de criticar lo que se denomina “isomorfismo analítico”, que consiste en dos supuestos generalmente utilizados en ciencias cognitivas, a saber: i) que la percepción se explica por un sustrato neuronal, técnicamente denominado *bridge locus*, de manera que el modo en que las cosas se presentan al sujeto debe estar representado neuronalmente en su cerebro; y ii) que hay una correspondencia uno-a-uno entre la distribución espacial de lo percibido y la actividad neural del *bridge locus*, por lo que todo análisis de la percepción debe concluir necesariamente en la actividad cerebral.

⁴⁹ García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, *op. cit.*, p. 102.

conocimiento de la estructura figura-fondo en el funcionamiento nervioso implica el abandono de la actitud naturalista y, correlativamente, la aceptación de que las propiedades formales no son meros recursos heurísticos, ni propiedades de las partes, existentes en la naturaleza. Se trata, pues, de propiedades que el organismo como totalidad presenta en tanto relacionado con determinado medio (caso del aprendizaje de la rata), o presentado a determinado sistema cognitivo en unas condiciones concretas (caso de los puntos en la experiencia de Helmholtz). En este sentido Merleau-Ponty afirma que “la totalidad no es una *aparición*, es un *fenómeno*”.⁵⁰ Ahora bien, en este caso el significado de “fenómeno” no remite necesariamente a un sujeto en sentido kantiano, cuya actividad sintetiza una multiplicidad sensible mediante representaciones intelectuales.⁵¹ Antes bien, remite a una conciencia entendida en un sentido más amplio, como la capacidad de responder a la estructura figura-fondo, sin necesidad de una representación. De ahí que el filósofo plantee la posibilidad de su aplicación incluso a procesos fisiológicos:⁵²

[E]l hecho mismo de que, para describir esas “formas fisiológicas”, debimos tomar del mundo fenoménico o percibido los términos de “figura” y “fondo”, como antes la metáfora de la melodía, nos lleva a preguntarnos si también son éstos fenómenos *fisiológicos*, si se tiene derecho a concebir procesos, aun fisiológicos, que simbolizan de una manera adecuada las relaciones inherentes a lo que de ordinario se llama la “conciencia”.⁵³

En otras palabras, así como en la configuración del objeto percibido intervienen tanto las propiedades puntuales del objeto, como las propiedades relacionales dadas por la situación, así también el resultado de los procesos fisiológicos comprende, además de las propiedades puntuales de las partes, aquellas que surgen de su relación con otras. En el próximo apartado analizaremos un estudio de caso que consideramos ilustrativo de esta afirmación, en el marco del tratamiento de la explicación mecanicista de la memoria de reconocimiento social.

⁵⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit. p. 225.

⁵¹ *Ibid.*, p. 241-243.

⁵² En apoyo de esta interpretación, Cf. Thompson, Evan, *Mind in life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2007, p. 84.

⁵³ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pp. 138-139.

A modo de conclusión de esta sección, nos interesa destacar, en primer lugar, que si bien la crítica a la actitud naturalista conduce a la aceptación de la estructura figura-fondo incluso en los procesos fisiológicos, este resultado no debe comprenderse como una forma de intelectualismo, ya que Merleau-Ponty preserva el valor de los sustratos anatómicos en los comportamientos superiores. En este sentido, coincidimos con Battán-Horenstein en que *La estructura del comportamiento* puede pensarse como un anteproyecto de naturalización de la fenomenología.⁵⁴ Y agregamos: de fenomenalización de la naturaleza. Pues, la categoría de forma logra dar cuenta de la fenomenalidad sin fundarse en un dualismo, requisito fundamental para una posible naturalización.⁵⁵ Pero, finalmente, dado que la fenomenalidad es una propiedad relacional por definición, y en consecuencia queda excluida de una ontología realista y nominalista, la naturalización exige una recategorización de la ontología,⁵⁶ que consideramos contemplada por el filósofo en el siguiente pasaje:

Al hablar aquí de conocimiento y por consiguiente de conciencia, no construimos una metafísica de la naturaleza [...]. Al reconocer que los comportamientos tienen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, la ciencia biológica se prohíbe concebirlos como cosas en sí que existirían, *partes extra partes*, en el sistema nervioso o en el cuerpo [...]. No se trata, como ya hemos dicho suficientemente, de volver a una forma cualquiera de vitalismo o de animismo, sino simplemente de reconocer que el objeto de la biología es impensable sin las unidades de significación que una conciencia en él encuentra y ve desplegarse. Así, pues, en realidad, ya hemos introducido la conciencia y lo que hemos designado con el nombre de vida era ya la conciencia de la vida.⁵⁷

⁵⁴ Battán-Horenstein, Ariela, “M. Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización” en *Ideas y Valores*, N° 144, 2009, pp. 117-139.

⁵⁵ Roy, Jean-Michel; Petitot, Jean; Pachoud, Bernard; Varela, Francisco, “Beyond the gap”, op. cit., p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 46, 68-71. Para un posible desarrollo de esta propuesta, Cf. Woodruff Smith, David, “Intentionality naturalized?” en *Naturalizing Phenomenology*, op. cit. pp. 83-110.

⁵⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pp. 227-228. Las cursivas son nuestras.

2. Las descripciones funcionales: entre la perspectiva y la estructura causal del mundo

En el apartado anterior ofrecimos una interpretación de *La estructura del comportamiento* según la cual Merleau-Ponty se ocupa del problema de las propiedades que denomina “formales” de los organismos. En esta sección presentamos la postura de Carl Craver como exponente de la filosofía mecanicista contemporánea. Sostenemos que el autor se ocupa del mismo problema tratado por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, si bien denomina “propiedades organizativas” a las que el fenomenólogo denomina “propiedades formales”.

Según indica Craver en *Explaining the brain* (2007), la construcción y evaluación de explicaciones mecanicistas se rige por dos conjuntos de distinciones. El primero atañe a la verosimilitud de los modelos, los cuales pueden ser posibles, plausibles, o actuales. Los modelos posibles son meras conjeturas acerca del tipo de mecanismo que podría subyacer al fenómeno *explanandum*, es decir que no se comprometen con la existencia de las partes y actividades que postulan. Si bien estos modelos constituyen recursos heurísticos útiles para la comprensión del fenómeno, en rigor no son explicaciones adecuadas. Los modelos actuales, en cambio, describen los componentes, actividades y rasgos organizacionales del mecanismo que *efectivamente* produce el fenómeno *explanandum*. Entre los modelos posibles y actuales se ubican los modelos plausibles, que se diferencian gradualmente conforme la caracterización que ofrezcan de las partes, actividades y organización del mecanismo se acerque más o menos al modelo actual.⁵⁸

El segundo conjunto concierne al grado de completitud del modelo, y consiste en bosquejos, esquemas, o mecanismos. Un bosquejo es un modelo que sólo caracteriza algunas de las partes y actividades del mecanismo en cuestión, pero incluye “cajas negras” para aquellos que no contempla, que eventualmente se sustituyen recurriendo a términos de relleno como “activar”, “inhibir”, “procesar”, etc., para relacionar las partes efectivamente caracterizadas. Ahora bien, su utilización conlleva el riesgo de caer en una comprensión

⁵⁸ Craver, Carl, *Explaining the brain. Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 112.

ilusoria del mecanismo. Los esquemas se distinguen de los bosquejos por contener un número menor de términos de relleno. Finalmente, los mecanismos son modelos que ofrecen una caracterización completa del fenómeno, por lo que no requieren términos de relleno.⁵⁹

Entre las propiedades de un mecanismo que una explicación genuina debe capturar, Craver otorga una importancia fundamental a la organización, al punto de sostener que se trata de la característica distintiva de los mecanismos respecto de los meros agregados, donde el todo es literalmente la suma de las partes.⁶⁰

Los mecanismos, por el contrario, no son meros patrones de relaciones estáticas o espaciales, sino más bien patrones de autorización, generación, prevención, producción, y estimulación. No hay mecanismos sin organización activa, y ninguna explicación mecanicista está completa o es correcta si no captura correctamente la organización activa del mecanismo.⁶¹

El autor retoma de Wimsatt una serie de condiciones que definen a los agregados, las cuales básicamente determinan que sus cualidades son indiferentes a la adición, sustracción o redistribución de sus partes, pues entre ellas no hay relaciones de cooperación o inhibición relevantes para el mantenimiento de una propiedad. Los mecanismos, por el contrario, exhiben una organización de tipo espacial (forma, tamaño, distribución y ubicación de las partes), temporal (orden, frecuencia, duración) y activa, es decir que sus partes interactúan de manera tal que la alteración, adición o sustracción de una de ellas produce cambios en las relaciones entre las restantes. Por lo tanto, en un mecanismo S, sus propiedades o actividades (ψ) son más que la suma de las propiedades o actividades $\{\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_n\}$ de sus partes $\{X_1, X_2, \dots, X_n\}$. De hecho –enfatisa Craver–, las propiedades- φ de un mecanismo en funcionamiento no son, en rigor, propiedades de sus partes; son las actividades e interacciones de dicho mecanismo *en funcionamiento*.⁶²

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁶⁰ *Ibid.*, p.135.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Ibidem.*

En las condiciones presentadas podría advertirse sin dificultad una primera semejanza respecto de la categoría merleau-pontyana de forma, definida como un equilibrio que se altera por modificación en una de sus partes, y se mantiene cuando se modifican todas manteniendo entre sí la misma relación. Más aún, el énfasis de Craver en la dependencia de las propiedades respecto del funcionamiento podría reconocerse en la afirmación de que

[C]ada forma constituye un campo de fuerzas caracterizado por una ley que no tiene sentido de los límites de la estructura dinámica considerada, y que, por el contrario, asigna a cada punto interior sus propiedades, *aunque éstas no serán nunca propiedades absolutas, propiedades de ese punto*.⁶³

Así pues, creemos que esta definición sintética y precisa de la distinción entre un mecanismo y un agregado ubica a Craver en la misma postura que Merleau-Ponty respecto del estatuto ontológico de las propiedades organizativas o formales: éstas no son reductibles a sus partes, pero tampoco meros recursos heurísticos, sino propiedades que pertenecen al fenómeno *explanandum* en funcionamiento, es decir, al mecanismo en tanto relacionado con otros. En su trabajo de 2001, Craver ofrece argumentos y precisiones conceptuales que brindan apoyo a esta asociación. Para ejemplificarlo, consideramos oportuno presentar las críticas de Sullivan⁶⁴ a la interpretación reduccionista propuesta por Bickle⁶⁵ respecto del mecanismo subyacente a la capacidad de memoria de reconocimiento social en ratones.

La interpretación de Bickle está guiada por la hipótesis de que los comportamientos superiores y la cognición pueden ser explicados “directamente” por el nivel molecular, y, en consecuencia, reducirse a éste. Así, los términos psicológicos o mentales, junto con las disciplinas que los estudian (psicología, ciencias cognitivas y filosofía de la mente), podrían ser progresivamente eliminados conforme avan-

⁶³ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 196.

⁶⁴ Sullivan, Jacqueline, “The multiplicity of experimental protocols: a challenge to reductionist and non-reductionist models of the unity of neuroscience” en *Synthese*, N° 167, 2009, pp. 511–539.

⁶⁵ Bickle, John, “Reducing mind to molecular pathways: explicating the reductionism implicit in current cellular and molecular neuroscience” en *Synthese*, N° 151, 2006, pp. 411–434.

ce la investigación a nivel celular y molecular.⁶⁶

Básicamente, el estudio requiere operacionalizar la capacidad a analizar, es decir, adoptar un protocolo que indique cómo producirla, y qué conductas observables son indicativas de su ejercicio. Asimismo, es necesario un conocimiento de las áreas y mecanismos causales subyacentes que se consideran productores de la capacidad en cuestión, a fin de intervenir en ellos a nivel molecular y registrar los cambios ocasionados a nivel comportamental, para finalmente compararlos con un grupo control no intervenido. La capacidad a estudiar se define como el reconocimiento de un individuo de la misma especie luego de transcurrido cierto intervalo de tiempo desde su primer encuentro. Se supone que esta capacidad depende en parte del hipocampo, y que la proteína CREB está involucrada en ella. Efectivamente, los ratones cuya proteína CREB es intervenida reproducen los mismos patrones de reconocimiento en un encuentro con 24 horas de diferencia, lo cual indica una deficiencia de la capacidad. Basándose en estos resultados, Bickle concluye que las intervenciones moleculares realizadas “explican directamente” la capacidad en cuestión.⁶⁷

Al respecto, Sullivan señala oportunamente una serie de variables en los protocolos que exigirían, al menos, matizar las conclusiones de Bickle. Pues, un protocolo experimental requiere, en primer lugar, que la operacionalización de la capacidad a estudiar garantice el reconocimiento de todos los comportamientos indicativos de su ejercicio, y la posibilidad de distinguirlos de aquellos que no lo son; lo cual puede variar de un laboratorio a otro. Asimismo, para evaluar los resultados obtenidos, es preciso establecer procedimientos de producción, detección y medida, que exigen especificar: qué drogas (y qué dosis) se utilizarán para manipular las variables farmacológicas; qué animales (y de qué edad) se utilizarán, y cómo serán entrenados; qué clase y cantidad de estímulos se aplicarán; cuánto tiempo de reconocimiento se permitirá, y con qué intervalo se realizará el segundo encuentro, entre otras. En suma, la variedad y complejidad de cada protocolo hace de su resultado una explicación local, por lo que, en rigor, sería preciso aclarar en la conclusión que

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 414.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 422, 426.

lo que el nivel celular explica “directamente” no es la capacidad sin más, sino la capacidad *tal como fue operacionalizada en un protocolo particular*.

Con todo, en relación con la tesis que intentamos defender, resulta de particular interés detenerse en las condiciones y variables fisiológicas involucradas en el estudio. Como se aclaró, uno de sus requisitos iniciales es el conocimiento de las áreas cerebrales y los mecanismos causales subyacentes que se asume producen la capacidad en cuestión; específicamente, qué conjunto de sinapsis intervienen en su ejercicio. Ahora bien, estudios de esta misma capacidad en otros laboratorios han concluido que no depende exclusivamente del hipocampo, sino también de la amígdala, y que no interviene únicamente la proteína CREB, sino además la oxitocina y la vasopresina.⁶⁸ Por lo tanto, la modificación en la memoria de reconocimiento social por intervención en la proteína CREB no bastaría para justificar la conclusión de su reducción a un mecanismo causal localizado en el hipocampo, habida cuenta de que su ejercicio involucra otras partes y mecanismos. Este resultado brinda apoyo a la definición de mecanismo propuesta por Craver, que rechaza su reducción a partes componentes. Asimismo, retomando la terminología merleau-pontyana, podría decirse que la memoria de reconocimiento social es una forma constituida por las relaciones entre el individuo presentado, el hipocampo, la proteína CREB, la amígdala, la oxitocina y la vasopresina, en unas condiciones concretas. Creemos que en este sentido el filósofo afirma que los objetos que la ciencia construye –en este caso, la memoria de reconocimiento social– son siempre “haces de relaciones”,⁶⁹ y, en consecuencia, “lo que se verifica, hablando con propiedad, no es nunca una ley, sino un sistema de leyes complementarias”.⁷⁰ En nuestro ejemplo, lo que verifica el ejercicio normal de la memoria es el sistema de leyes de funcionamiento de los órganos mencionados. Consideramos que la advertencia de André Lalande sobre la reflexología citada por Merleau-Ponty podría interpretarse como una expresión de las limitaciones señaladas por Sullivan:

⁶⁸ Sullivan, Jacqueline, *op. cit.*, p. 519.

⁶⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 198.

Sucede en el conocimiento del organismo lo que se ha señalado en el conocimiento de la naturaleza: nos acostumbramos a tratar como “causa” la condición sobre la que podemos actuar más fácilmente. Si se olvida mencionar, entre los antecedentes del reflejo, los interiores al organismo, es porque lo más frecuentemente se encuentran oportunamente reunidos.⁷¹

En las conclusiones de Bickle, la proteína CREB se considera la causa a nivel molecular de la memoria de reconocimiento social porque su intervención la afecta. No obstante, si bien la deficiencia en su ejercicio prueba que dicha proteína efectivamente toma parte, no prueba que sea el único factor causal relevante, como señala con acierto Sullivan. De ahí que no se justifique concluir la posibilidad de reducirla a dichos mecanismos. En otras palabras, el protocolo analizado por Bickle probaría que el hipocampo y la proteína CREB son condiciones necesarias para el ejercicio de la memoria de reconocimiento social, pero no condiciones suficientes. Pues otros mecanismos que en ese protocolo no fueron intervenidos por considerarse causalmente irrelevantes, permaneciendo, en consecuencia, “oportunamente reunidos”, resultaron ser causalmente relevantes cuando fueron intervenidos en otros protocolos.

Craver ofrece un marco teórico adecuado para el análisis de este caso. El autor coincide con Salmon en que explicar un fenómeno es situarlo en la estructura causal del mundo. Ello implica ofrecer una explicación etiológica, esto es, que indique las causas antecedentes del fenómeno, y una explicación constitutiva, es decir, una que revele su estructura causal interna, o sus partes componentes.⁷² No obstante, Craver sostiene que, al menos en fisiología y neurociencias, estos criterios no proporcionan una explicación completa del fenómeno si no se incluye una descripción funcional:

[E]s necesario agregar una tercera variable contextual de explicación mecánico-causal, liberando aún más a la filosofía mecanicista contemporánea de sus estructuras históricas y reconocer en esa filosofía un lugar esencial para las funciones en nuestro esfuerzo por hacer inteligible la estructura causal del mundo.⁷³

⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

⁷² Craver, Carl, “Functions and Mechanisms: A Perspectivalist View” en Huneman, P. (ed.), *Functions: selection and mechanisms*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2001, p. 145.

⁷³ *Ibidem.*

Ahora bien, es preciso aclarar en qué sentido la descripción funcional se distingue de las explicaciones etiológicas y constitutivas.

En primer lugar, “función” no remite necesariamente a una ventaja adaptativa explicable en términos evolutivos, como tampoco a un componente normativo. Pues, en primer lugar, la explicación evolutiva puede distinguirse como un tipo de explicación etiológica, en la medida en que ésta última proporciona la conexión entre ciertas condiciones pasadas y la existencia actual de la parte a explicar, aunque sin necesidad de comprometerse con eventuales ventajas adaptativas. En este sentido tiene un carácter retrospectivo (*backwards-looking*).⁷⁴ Por su parte, la descripción funcional no es normativa porque no apunta a determinar el comportamiento normal o la función propia de la parte en cuestión, es decir, a distinguirlo de sus efectos accidentales, o de las funciones que podría cumplir, o, finalmente, de los casos en que presente un mal funcionamiento. En otras palabras, la descripción funcional no indica cómo debería funcionar una parte o mecanismo, sino cómo efectivamente funciona. De hecho, las explicaciones etiológicas y las descripciones funcionales se utilizan en la comprensión de casos patológicos,⁷⁵ lo cual prueba que ninguna de ellas se agota en el aspecto normativo o evolutivo.

Por otra parte, “función” tampoco debe entenderse como aplicación de una regla explícita a una variable, en el sentido de *input-output* (IO). Pues, en esta acepción la operación realizada se asume independiente del contexto, lo cual no es el caso de las funciones. No obstante, las funciones IO resultan útiles a los fines de caracterizar las explicaciones constitutivas.⁷⁶ Las explicaciones constitutivas tienen un carácter descendente (*downwards-looking*), en tanto remiten a las actividades IO de las entidades que componen un nivel inferior (-1 o -n) al del fenómeno *explanandum*.

La característica distintiva de las descripciones funcionales consiste, por lo tanto, en comprender las propiedades o acciones de una parte como integradas en un mecanismo de nivel superior (+1 o +n), es decir que sólo pueden realizarse estando relacionadas

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 149-150.

con otras, de manera que involucran regiones más amplias de la estructura causal. En este sentido tienen un carácter orientado al exterior (*outwards-looking*) y ascendente (*upwards-looking*)⁷⁷ (a esta característica nos referimos en el apartado anterior al sostener que los procesos fisiológicos obedecen a la estructura figura-fondo). En consonancia con la afirmación de que las propiedades de un mecanismo como totalidad no pueden reducirse a propiedades puntuales de sus partes, sino que surgen de su funcionamiento, Craver sostiene que las funciones contextuales no son funciones IO extraídas de un mecanismo, sino más bien actividades de una parte *en tanto* organizada o integrada en el funcionamiento de un mecanismo de nivel superior.⁷⁸

Las descripciones funcionales son perspectivistas, esto es, relativas a los intereses y conocimientos de quien investiga, así como a la entidad investigada. De eso dependerá cuál sea el mecanismo de nivel superior en cada caso, e incluso su misma búsqueda puede surgir del desconocimiento de la actividad de la entidad en cuestión.⁷⁹ Así, la perspectiva proporciona un criterio de relevancia causal para caracterizar la parte o mecanismo en cuestión, pues por referencia a una función –asumida como normal– se distinguen sus actividades propias de las interacciones incidentales, y sus causas de las condiciones de trasfondo.⁸⁰ Ahora bien, Craver advierte que la adopción o no de una perspectiva encuentra un límite en la estructura causal del mundo,⁸¹ por lo que toda descripción funcional propuesta debe evaluarse considerando la condición de manipulabilidad mutua, esto es, que una entidad es relevante en un mecanismo como totalidad si una intervención en ella lo altera, y a la inversa, si una intervención en el mecanismo altera la entidad.⁸²

Retomando el caso presentado, podrían aplicarse las precisiones terminológicas desarrolladas por Craver para reformular la críti-

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 151-153.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁸¹ *Ibid.*, p. 143.

⁸² *Ibid.*, pp. 141, 154; Craver, Carl, *Explaining the brain. Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, op. cit., p. 132.

ca de Sullivan. Desde esta perspectiva, la propuesta reduccionista de Bickle sólo se justifica si se contemplan únicamente las explicaciones etiológicas (acción del hipocampo) y constitutivas (proteína CREB) del fenómeno *explanandum*. Pero, al demostrar la participación de otros mecanismos, Sullivan destaca, en consonancia con Craver, la necesidad de incluir descripciones funcionales.

A manera de conclusión de esta sección, es preciso reanudar el examen del estatuto ontológico de las propiedades organizativas. Al respecto, a juzgar por el análisis de los trabajos de Craver, consideramos que tal estatuto permanece indefinido, aunque varios pasajes parecen indicar que se trata de un recurso heurístico. Pues, por un lado, el filósofo afirma expresamente que la organización activa distingue a un mecanismo de un mero agregado, y que un mecanismo *en funcionamiento* presenta propiedades irreductibles a las propiedades puntuales de sus partes.⁸³ Asimismo, aclara que las funciones contextuales no son funciones IO aisladas, sino descripciones de la actividad de una parte en términos de cómo está integrada en el funcionamiento de un mecanismo de nivel superior.⁸⁴ En este sentido, la necesidad de incluir descripciones funcionales sugiere que Craver reconoce relevancia explicativa a las propiedades relacionales, tal como lo hace Merleau-Ponty frente al naturalismo (que en la terminología mecanicista equivaldría a la limitación a explicaciones etiológicas y constitutivas). Finalmente, la definición del criterio de manipulabilidad para evaluar las perspectivas también habilita a sostener que dichas propiedades efectivamente pueden contrastarse experimentalmente, de manera que no se trataría de meros recursos heurísticos.

Por otra parte, sin embargo, la misma caracterización de las descripciones funcionales plantea, a nuestro juicio, una ambigüedad respecto de si la llamada “organización activa” debe considerarse una propiedad de los mecanismos o un recurso heurístico. En efecto, por el hecho de ser perspectivista, las funciones propuestas en cada caso, así como los mecanismos en que se integran, son relativas al conocimiento de quien investiga, de manera que servirían únicamente como criterios de relevancia para delimitar el mecanis-

⁸³ Craver, Carl, *Explaining the brain. Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, op. cit., p. 136.

⁸⁴ Craver, Carl, “Functions and Mechanisms, op. cit., p. 152.

mo a estudiar. Esta interpretación podría justificarse considerando que Craver afirma que “el mundo no viene pre-fragmentado en mecanismos”,⁸⁵ y que “[l]as descripciones contextuales, aisladas y constitutivas no deben considerarse como correspondientes a las divisiones en el mobiliario del mundo”.⁸⁶ Así, lejos de pertenecer a los mecanismos, las funciones parecen ser sólo recursos heurísticos. Ahora bien, esta postura sería incompatible con la aplicación del criterio de manipulabilidad mutua.

Consideramos que responder a esta cuestión exige establecer qué tipos de entidades y relaciones hay en la estructura causal del mundo donde encuentran su límite las perspectivas. En otras palabras, sería necesario aclarar si, en caso de cumplirse la condición de manipulabilidad mutua, lo que se obtiene es sólo una extensión de las explicaciones etiológicas o constitutivas. Pues entonces las propiedades relacionales descritas por las funciones, en rigor no tendrían relevancia explicativa –en contra de lo visto en la experiencia de Helmholtz– sino que sólo serían necesarias dadas nuestras limitaciones epistémicas. De ser así, las propiedades de un mecanismo como totalidad, esto es, aquellas que surgen de su relación con otros, efectivamente podrían explicarse en términos de las propiedades puntuales de sus partes. Por otra parte, sería preciso analizar si la condición de manipulabilidad mutua no excluye ya la posibilidad de corroborar una descripción funcional, y en ese caso, deliberar sobre cómo deberían operacionalizarse las propiedades organizativas.

Finalmente, volviendo a las distinciones que rigen la explicación mecanicista, nos preguntamos si un modelo que incluya descripciones funcionales podría ser algo más que una posibilidad o conjetura, y llegar a ser actual, habida cuenta de la dimensión perspectivista de las funciones. Y ante una respuesta afirmativa a esta cuestión, nos preguntamos si ese modelo podría llegar a ser un mecanismo, puesto que, por un lado, esto supone la eliminación de todos los términos de relleno, y por el otro, dichos términos parecen ineludibles en las descripciones funcionales.

Teniendo en cuenta lo expuesto, creemos que la referencia a una “estructura causal del mundo” alude a mecanismos independien-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 152.

tes, con lo cual reintroduce implícitamente una ontología realista y nominalista, que entra en conflicto con la necesidad epistémica de descripciones perspectivistas. Pues si bien la perspectiva es la única vía de acceso a la mencionada estructura causal, lo es a costa de –pero también gracias a– la introducción de criterios de relevancia en los que no puede negarse validez a las propiedades relacionales, a la aceptación –explícita o no– de funcionamientos considerados normales, y a la postulación de jerarquías de mecanismos. Pero, todas estas categorías son incompatibles con una realidad compuesta exclusivamente por entidades individuales y autónomas, donde todas las partes concurren simultáneamente y a igual título, indiferentes a los resultados de sus relaciones.

Ahora bien, si, dada la limitación de nuestros procesos cognitivos, sólo podemos comprender la estructura causal del mundo proponiendo perspectivas, y se asume que estos procesos también deben ser explicables “dentro” de la estructura causal a la que permiten acceder, entonces o bien dicha estructura no consiste únicamente en entidades individuales y autónomas, o bien los procesos cognitivos tienen como contrapartida un “punto ciego”, y la perspectiva introduce un resto que impide el cierre sobre sí de esa estructura causal. Así interpretamos el desafío con que el autor concluye su texto:

Que la teleología de nuestra visión del mundo mecanicista contemporánea sea en última instancia reducible a elementos de la estructura causal *del* mundo dependerá, por lo tanto, de que la capacidad para *adoptar* una postura con respecto a un sistema pueda situarse, *sin resto*, en la estructura causal del mundo. Y aquí tenemos un, quizá *el*, problema fundamental que cualquier comprensión mecanicista de la mente adecuada deberá algún día enfrentar.⁸⁷

Y encontramos una respuesta negativa a este planteo en Merleau-Ponty:

No debe concluirse por esto que las formas existan *ya* en un universo físico y sirvan de fundamento ontológico a las estructuras perceptivas [...]. El dato perceptivo debía, según el positivismo, ser sólo un punto de partida [...], un intermediario provisorio

⁸⁷ *Ibid.*, p. 156. Las cursivas son nuestras.

entre nosotros y el conjunto de las leyes, y esas leyes, explicando por su juego combinado la aparición de tal estado del mundo, la presencia en mí de tales sensaciones, el desarrollo del conocimiento y la formación de la misma ciencia, debían así cerrar el círculo y *plantarse* en sí mismas. Por el contrario, lo hemos visto, *la referencia a un dato sensible o histórico no es una imperfección provisional*; es esencial al conocimiento físico (...) La reintroducción en la ciencia moderna de las más inesperadas estructuras perceptivas, lejos de revelar ya, en un mundo físico en sí, las formas de la vida o aun del espíritu, testimonia solamente que el universo del naturalismo no ha podido cerrarse sobre sí mismo y que la percepción no es un hecho de naturaleza.⁸⁸

⁸⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, *op. cit.*, p. 206. Las cursivas son nuestras.

Bibliografía

- Barberis, Sergio, “Wiring optimization explanation in neuroscience: what is special about it?” en *Theoria*, 34/1, 2019, pp. 93-114. DOI 10.1387/theoria.18148.
- Battán-Horenstein, Ariela, “M. Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización” en *Ideas y Valores*, 144, 2009, pp. 117-139.
- Bay, Eberhard, “Disturbances of visual perception and their examination” en *Brain*, 76, 1953, pp. 515-550.
- Bickle, John, “Reducing mind to molecular pathways: explicating the reductionism implicit in current cellular and molecular neuroscience” en *Synthese*, 151, 2006, pp. 411-434. DOI 10.1007/s11229-006-9015-2.
- Craver, Carl, “Functions and Mechanisms: A Perspectivalist View” en Huneman, Philippe (ed.), *Functions: selection and mechanisms*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013, 133-158.
- , *Explaining the brain. Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, Oxford, University Press, 2007.
- García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Rthesis, 2012.
- Goldenberg, George, “Goldstein and Gelb’s case Schn.: A classic case in neuropsychology?” en Code, Chris; Wallesch, Claus; Joannette, Yves; Lecours, André Rouch (eds.), *Classic cases in neuropsychology* (vol. II). Hove and New York, Psychology Press, 2003, pp. 281-300.
- Inverso, Hernán, “Derivas del `caso Schneider`: espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty” en *Investigaciones Fenomenológicas*, 12, 2015, pp. 51-70.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, trad. E. Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1953.
- , *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995
- , *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Madrid, Planeta-Agostini, 1984.
- Marotta, Jonathan; Behrmann, Marlene, “Patient Schn: has Goldstein and Gelb’s case withstood the test of time?”, en *Neuropsychologia* 42, 2004, pp. 633-638. DOI 10.1016/j.neuropsychologia.2003.10.004.
- Moinat, Frédéric, *Le Vivant et sa Naturalization. Le Problème du Naturalisme en Biologie chez Husserl et le Jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht/Heidelberg/ London/New York, Springer, 2012.
- Roy, Jean-Michel; Petitot, Jean; Pachoud, Bernard; Varela, Francisco, “Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology” en *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 1-80.
- Sullivan, Jacqueline, “The multiplicity of experimental protocols: a challenge to reductionist and non-reductionist models of the unity of neuroscience” en *Synthese*, 167, 2009, pp. 511-539. DOI 10.1007/s11229-008-9389-4.
- Thompson, Evan, *Mind in life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2007.
- Thompson, Evan; Noë, Alva; Pessoa, Luiz, “Perceptual completion: a case study in phenomenology and cognitive science” en *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 161-195.
- Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 2011.



Cuidado de sí y autoconocimiento en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault:

una lectura alternativa desde la propuesta teórica de Lev Shestov
Care of the Self and Self-knowledge in *Hermeneutics of the Subject* of Michel Foucault: An Alternative Reading from Lev Shestov's Theoretical Proposal

PEDRO IGNACIO URTUBEY

(FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN -
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA - ARGENTINA)

Recibido el 20 de febrero de 2020 – Aceptado el 11 de agosto de 2020

RESUMEN: Este trabajo propone un análisis crítico en torno al estudio realizado por Michel Foucault (1926-1984) en *La hermenéutica del sujeto*, a propósito de las nociones de *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo") y *epimeleia heautou* ("cuidado de sí"). Se argumenta que las relaciones entre los conceptos señalados manifiestan siempre una primacía de un elemento irreductible e invariante: el autoconocimiento. Esta lectura alternativa de la tesis foucaultiana tiene asidero en los aportes del filósofo ruso Lev Shestov (1866-1938), ya que el concepto de "amor a la razón", de este último, permitirá argumentar que es el autoconocimiento lo que determina la proliferación de prácticas del cuidado de sí. De esta manera, el presente trabajo se inscribe en la línea de estudios sobre el programa teórico de Michel Foucault, a partir de un estudio crítico sobre una de sus obras más difundidas.

PALABRAS CLAVE: Autoconocimiento – Cuidado de sí – Sujeto – Verdad – Foucault – Shestov.

ABSTRACT: In this article we propose a critical analysis of *Hermeneutics of the Subject*, a work by Michel Foucault (1926-1984), in which he analyzes the notions of *gnothi seauton* ("know thyself") and *epimeleia heautou* ("care of the self"). We propose that the relationships between the indicated concepts always show a primacy of an irreducible and invariant element: self-knowledge. Our aim is to use some contributions of Russian philosopher Lev Shestov (1866-1938) in order to develop an alternative reading of the theoretical program of Foucault. Shestov's concept of "love of reason" will allow us to argue that self-knowledge is what determines the proliferation of "care of the self" practices. In this way, this work is part of the scholar studies on the theoretical program of Michel Foucault, from a critical study of one of his most widespread works.

KEY WORDS: Self-knowledge – Care of the self – Subject – Truth – Foucault – Shestov.

Pedro Ignacio Urtubey es Profesor de Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es adscripto de la cátedra de Filosofía Moderna (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de investigación "Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías *racionalismo* y *empirismo*" (IdHICS, UNLP) y participa del grupo de estudios "Magia, Ciencia y Brujería en el renacimiento" (CIEFI, FaHCE, UNLP).

“(…) dice Epicteto, es muy simple. Cuando tienes a tu hijo, tu varón o tu niña, sobre las rodillas y expresas con toda naturalidad tu cariño por él, en el momento en que lo besas por un movimiento y una expresión legítimos de un afecto natural, di constantemente, repítete a media voz, para ti mismo o, en todo caso, en el alma: ‘Mañana morirás’. Mañana tú, el hijo que amo, morirás. Mañana desaparecerás”.¹

Introducción²

En *La hermenéutica del sujeto*, (2014 [1982]) Michel Foucault analiza la emergencia de lo que el filósofo francés concibe como un *acontecimiento*³ fundacional en la historia cultural de occidente: las diversas prácticas por medio de las cuales el sujeto se hace apto para acceder a “la verdad”.⁴ Formulando un análisis arqueológico que lo lleva al contexto de la Atenas del siglo IV a.C., el autor entiende que allí emergió la articulación entre los conceptos de “verdad” y “sujeto” en torno a un *dispositivo* de prácticas, algo inusitado hasta ese entonces. El análisis continúa sobre las mutaciones de la díada sujeto-verdad en el período helenístico-romano, con el fin de detectar aquello a lo que el autor se refiere como las “dislocaciones”, es decir, los aspectos discontinuos que las prácticas en torno a la relación entre “sujeto” y “verdad” adoptan en ese contexto. En este orden de ideas, el presente artículo parte de una reconstrucción del análisis que Foucault despliega en el texto mencionado para proponer una lectura alternativa a algunas conclusiones del autor. Tomaremos como insumo interpretativo los aportes de uno de los filósofos existencialistas más relevantes —y al mismo tiempo, quizás de los menos conocidos— del siglo XX: Lev Shestov.⁵

¹ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 412. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra en particular con la abreviatura “op. cit.”. Cuando no sea el caso, especificaremos.

² El autor de este artículo agradece los valiosos comentarios y aportes de las/los revisoras/es.

³ Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 20.

⁴ Foucault, M., op. cit., p. 26.

⁵ Lev Isaákovich Shestov, conocido en el habla hispana como León Chestov, nació en Kiev en

En efecto, y siguiendo con lo anterior, el interés de Foucault en analizar el momento fundacional que Platón inaugura con su diálogo *Alcibíades* tiende a la formulación de una hipótesis central. Esta consiste en señalar que, incluso desde antes de Platón —con Pitágoras y hasta el siglo V d.C— la relación entre los preceptos de *epimeleia heautou* —“inquietud de sí”— y *gnothi seauton* —“conócete a ti mismo”— manifestaban una supremacía del segundo sobre el primero. Ahora bien, durante el período helenístico-romano, se habría evidenciado una instancia de ruptura conforme a la cual las prácticas del cuidado de sí no se hallan ya absorbidas por el precepto que aboga por el autoconocimiento.

Desde tal andarivel, este artículo propone en primer término una recuperación del análisis de Foucault en lo que se refiere a la “prehistoria” del *gnothi seauton* y de la *epimeleia heautou*. En segundo lugar, se explicita la tesis foucaultiana que encuentra una articulación entre estos dos preceptos en *Alcibíades*. En un tercer momento, el análisis avanzará sobre el período helenístico-romano, con el fin de recuperar las dislocaciones específicas que la díada mencionada presenta en ese momento histórico. Estas tres primeras secciones del trabajo tenderán a esclarecer los puntos de análisis que Foucault destaca para sostener la debilidad de toda perspectiva que plantee un *continuum* —a lo largo de la historia de la filosofía occidental— del desarrollo del autoconocimiento, dejando de lado las prácticas que propicia la inquietud de sí. En este sentido, cabe aclarar que la posición de Foucault es compleja: a lo largo del mentado curso, el carácter distintivo del período helenístico-romano no es señalado de manera exhaustiva por el filósofo francés, por cuanto, sobre todo, lo que prima en su análisis son las apreciaciones en torno a la continua presencia de las estrechas relaciones entre el “cuidado de sí” y el “autoconocimiento”. Esto permitiría considerar que, respecto del momento fundacional del *Alcibíades* y de la “tercera etapa” que inaugura el cristianismo del siglo IV, lo distintivo del período helenístico-romano sería, ante todo, el haber sido el período histórico en el cual las prácticas del cuidado de sí se desarrollaron de manera co-

el año 1866. Su pensamiento filosófico existencial propone una crítica al racionalismo, al tiempo que gran parte de aquél se enhebra en una reconstrucción de las tensiones entre razón y fe —tomando como arquetipo la relación entre la tradición judaica y la griega. En tanto se trata del mayor exponente del existencialismo ruso, su obra se encuentra casi enteramente publicada en idiomas ruso y también francés, ya que el autor se exilió en Francia en torno al año 1920, lugar donde moriría hacia el año 1938.

losal. No obstante, es posible observar que cuando Foucault pasa de aquella distinción —si se nos permite— “historiográfica” a una más honda, de carácter “histórico-filosófico”, comprendemos que, en efecto, lo que según el filósofo francés distingue al período helenístico-romano es que las prácticas del cuidado de sí que proliferaron en él dan cuenta de un *acontecimiento* en el cual el cuidado de sí no se hallaba subsumido al autoconocimiento. Esto último constituiría precisamente la riqueza del mentado período, por cuanto además del desarrollo y la proliferación de las prácticas del cuidado de sí respecto del “momento platónico”, también este período da cuenta de una auto-finalidad del cuidado de sí, no subsumida al afán de autoconocimiento.⁶ En palabras de Foucault, se trata de un tercer esquema —segundo en el devenir histórico— que

[...] no tiene por forma ni la reminiscencia [propia del momento platónico] ni la exégesis [propia del momento cristiano]. A diferencia del modelo platónico, no identifica inquietud de sí y autoconocimiento ni absorbe la primera en el segundo. Al contrario, tiende a acentuar y privilegiar la inquietud de sí, a mantener al menos su autonomía con respecto a un autoconocimiento cuyo lugar —ya van a verlo— me parece, con todo, limitado y restringido. Segundo, a diferencia del modelo cristiano, este modelo helenístico no tiende en absoluto a la exégesis de sí ni a la renuncia de sí, sino, al contrario, a constituir al yo como objetivo a alcanzar.⁷

A partir de lo anterior, en la cuarta sección de este trabajo intentaremos destacar que aquellas dislocaciones que Foucault considera distintivas del período helenístico-romano son en verdad expresiones de un elemento irreductible, presente tanto en el momento fundacional como en este período en cuestión. En línea con este punto, aquel elemento irreductible es lo que, siguiendo a Shestov, denominaremos “amor a la razón”. Retomando la perspectiva del filósofo ruso, esa última noción será develada como el presupuesto fundamental que propicia, en la subjetividad del período helenístico-

⁶ Asuaje, R., “Revisión de las prácticas del cuidado de sí en la relación maestro-discípulo en la antigüedad griega y romana. Una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del Cristianismo Primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984)”, en *Educere*, Vol. 18, n.º. 60, 2014, pp. 237-248.

⁷ Foucault, M., *op. cit.*, p. 252.

co-romano, el conocimiento de la realidad, activando el dispositivo de prácticas que hacen al sujeto apto para acceder a la verdad.

En suma, la perspectiva foucaultiana concibe al período helenístico-romano como expresión de una instancia de “dislocaciones”, que da cuenta de modo distintivo de un período en el cual la *epimeleia heautou* funciona como motor del “autoconocimiento”, sin ser por ello, como sucedía en Platón, absorbida por él. Nuestra lectura tenderá a enfatizar que en el período helenístico-romano se da de modo paradigmático un pronunciamiento radical del “autoconocimiento”, el cual, en continuidad con el momento fundacional del *Alcibíades*, evidencia una primacía del *gnothi seauton* por sobre la *epimeleia heautou*. Contrariamente a lo afirmado por Foucault en la cita anterior, sugeriremos que en este cuadro serán sintomáticas las renunciaciones que, como posteriormente se analizará, inauguran las éticas austeras del período helenístico-romano.

1. Sujeto y Verdad: Sobre la “prehistoria” de la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*

“Sujeto y Verdad” es, a grandes rasgos, la cuestión que Foucault analiza en *La hermenéutica del sujeto*. El momento fundacional que signa esta problemática es rastreado hacia el siglo V a.C, en Grecia, con el diálogo *Alcibíades*, en el cual tiene lugar una articulación fundacional entre dos preceptos que acabará siendo el cimiento de una concepción específica de la relación entre “verdad” y “sujeto”.⁸ Estos preceptos son el *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” y el precepto de *epimeleia heautou*, “cuidado de sí”.

Por un lado, Foucault recupera los estudios que evidencian que, antes de Sócrates, el precepto *gnothi seauton*, —originariamente una de las tres inscripciones de la entrada del templo de Apolo, en Delfos— antes que ser interpretado en un sentido “moral”, más bien

⁸ Se trata de una perspectiva que evade concepciones a-históricas o de inmutabilidad de los conceptos, para descubrir relaciones en términos de “los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un momento regulador, los puntos extremos de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la aparición de un mecanismo, el instante de alteración de una causalidad circular” (Foucault, M., *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 226).

expresaba el modo en que debían proceder los visitantes al momento de interrogar al dios. Así, “conócete a ti mismo”, constituía un imperativo para no preguntar trivialidades, es decir, para conocer las propias inquietudes fundamentales antes de dirigirse al dios. En el caso de la *epimeleia heautou*, Foucault recupera su origen en una anécdota lacedemonia: cierta vez preguntaron a Alexandrides el motivo por el cual los lacedemonios no cultivaban ellos mismos los grandes latifundios de su potestad, prefiriendo darlos por el contrario a los ilotas para que ellos los cultiven. La respuesta del lacedemonio habría sido: “para poder ocuparnos de nosotros mismos”.

A partir de estas “presentaciones”, arribamos a un origen de ambos preceptos, en los cuales no existía un sentido filosófico original o un influjo moral prestablecido. Así, la articulación de ambos preceptos, tal como se dan en el diálogo *Alcibiades*, adquiere por esto su justificado carácter de momento fundacional que, en tanto que tal, trae aparejadas un conjunto de prácticas y juicios específicos, a deslindar a continuación.⁹

2. El Alcibiades como momento fundacional de la relación “Sujeto y Verdad”

En lo que compete al análisis que Foucault emprende aquí, el personaje de Alcibiades es relevante en el diálogo debido a que se trata de un joven aristocrático: su familia consta de prestigio y poderío económico, y su inserción en el gobierno es una posibilidad al acecho. Sumado a esto, la belleza de Alcibiades había atraído el interés de numerosos enamorados, pero la inquietud de Sócrates por dialogar con él se debe, precisamente, a que la negativa del joven a darse al requerimiento de alguno de los tantos enamorados bajo sus pies, ha terminado por declinar su instante fugaz de primera juventud: Alcibiades ha envejecido y el florecimiento de su seducción capital ha comenzado a marchitarse. Pero este joven, aunque habiendo desaprovechado ese momento, tiene para Sócrates *algo más* que dar: Alcibiades se interesa por la *polis*, por el gobierno de los otros; pretende canalizar el influjo de su belleza en acción política.

⁹ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 19-20.

La caracterización de Alcibiades establecerá una clara conexión entre la diada “sujeto” y “verdad” y la acción política. En torno a esta surge el entramado de factores capaces de propiciar la articulación entre el “cuidado de sí” y el “autoconocimiento”: Alcibiades quiere dedicarse a la política, pero su educación es precaria en comparación con la de sus rivales (los persas y los espartanos). Por otro lado, resulta incapaz para sortear aquel inconveniente mediante la impartición de un *saber* sobre la *polis* en tanto *tekhne*: Alcibiades resulta incapaz de “dar razón” sobre lo que sea la concordia; él mismo es ignorante respecto del saber fundamental que nutre la acción política, la tarea para la cual está destinado. Ante este cuadro, Sócrates consuela a Alcibiades, arguyendo que *aún está a tiempo de ocuparse de sí mismo*. Esto configura según Foucault la primera aparición de este precepto dotada de un conjunto de significancias especialmente relevantes: el cuidado de sí determina la transición *desde* el goce de beneficios que un status social de jerarquía ofrece *hacia* la acción política concreta.¹⁰ También supone una toma de decisión del individuo, en tanto el gobierno de los otros no resulta viable si uno antes no se ha “ocupado de sí mismo”.

La pregunta capital que aquí aparece es qué será ese “sí mismo” al que Sócrates alude, es decir: ¿cómo es que el cuidado de sí llegaría a suplir las falencias de Alcibiades? Y aquí el *gnothi seauton* adquiere su relevancia específica. En efecto, el “sí mismo” se refiere al alma, toda vez que el alma es el elemento capaz de dominar, de servirse, tanto del cuerpo en general como de las capacidades específicas (el lenguaje) y las “herramientas” (los órganos) que lo constituyen.

Ahora bien ¿qué especificidad supone el “autoconocimiento” en el diálogo en tratamiento? Y bien, en este punto Platón realiza una analogía de interés. En tanto los ojos, para verse a sí mismos, deben necesariamente contemplarse en un espejo, de igual forma el alma, para contemplarse a sí misma, debe contemplar un elemento. Pero un elemento afín a su naturaleza, puro por excelencia: lo divino.

En consonancia con lo anterior, sobre el cierre del diálogo, Alcibiades hace una promesa: no dice que va a ocuparse de sí mismo,

¹⁰ A diferencia de la inquietud de sí que aparecía en Alexandrides, señala Foucault que en el caso que expresa el Alcibiades, la inquietud de sí no supone de por sí un privilegio estatuario sino más bien una *condición* para pasar desde ese goce estatuario (joven, aristócrata, bello) a la acción política. Foucault, M., *op. cit.*, p. 51.

sino de la justicia. Esta aseveración constituye el momento fundacional que marca *Alcibíades*, pues postula a la inquietud de sí como esencialmente ligada al autoconocimiento: Alcibíades, *en vistas* a ocuparse de sí mismo, debe *conocer* qué es la justicia, y al conocer qué es la justicia adquirirá recién la *sabiduría* para gobernar a los otros (*cuidar de los otros*) y a sí mismo (*ocuparse de sí mismo*). Esta paradoja expresa un momento fundacional, en la medida en que el conocimiento de lo divino supone, desde la perspectiva de Foucault, un giro trascendente típicamente platónico, que pronuncia la tendencia absorbente del *gnothi seauton* por sobre la *epimeleia heautou* al derivar la inquietud de sí hacia la captación de algo que no es —y a la vez sí es: he aquí el gesto trascendente— el sujeto mismo; así, la *epimeleia heautou* abre el *gnothi seauton* pero a la vez la primera acaba siendo absorbida por el segundo: el cuidado de sí se trastoca en conocimiento de lo divino.

3. La discontinuidad entre Alcibíades y el período helenístico-romano: el tridente de dislocaciones

El segundo período que Foucault analiza es el helenístico-romano, en los siglos I y II d.C. Según el autor, durante el período helenístico-romano se esfuma el tridente que en *Alcibíades* amalgamaba el *gnothi seauton* y la inquietud de sí y demarcaba destinatarios (jóvenes aristocráticos), un objetivo (ejercer el poder al cual uno está destinado por su status social) y el develamiento del significado de la inquietud de sí (el autoconocimiento), dando paso a tres dislocamientos fundamentales. En efecto, en este nuevo período la inquietud de sí deviene en una exhortación que atañe a todos, sin distinción de edad ni de status social. En segundo lugar, esta también pierde un objetivo específico —gobernar la *polis*— y se centra en el cuidado de sí, en las prácticas que favorecen la inquietud por el “sí mismo”, es decir, por el yo. Finalmente, el énfasis radical en el autoconocimiento pierde su influjo *fundamental*, al punto de perder también un significado concreto, definido y esencial, pues cede su lugar hegemónico al eje central que irán a constituir las *prácticas* que favorecen, sostienen y fomentan la inquietud de sí, en un andamiaje que constituirá una verdadera *tekhne tou biou*.¹¹

¹¹ Vignal, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar

Una posible objeción a esto último puede fundarse en el hecho de que la propuesta de Foucault consiste en mostrar que, en ese período, el cuidado de sí era considerado indispensable para la formación de un sujeto con condición para aprender la verdad. De hecho, esta cuestión es tematizada de manera explícita por el filósofo francés con el análisis de la *parresía*, presente a lo largo del curso, a propósito del problema de la relación entre subjetivación y veridicción. Sin embargo, entendemos que, en repetidas ocasiones, Foucault mismo destaca que las técnicas del cuidado de sí que emergen en el período helenístico-romano, y en particular la técnica de la *parresía*, se distinguen porque limitan, reducen al mínimo posible, según el filósofo francés, la disposición de estas hacia el autoconocimiento. En efecto, se trata para Foucault de un conjunto de técnicas que meramente sitúan al yo como un elemento sobre el cual hay que mantenerse alerta, pero sin que esto designe al yo como un elemento del cual se espere arrancar un conocimiento definido: “no son en modo alguno un desciframiento de nuestros pensamientos, nuestras representaciones, nuestros deseos”.¹² La cuestión de la *parresía* es, en este sentido —al igual que el elogio estoico y epicúreo de la amistad— un mecanismo de alerta para mantener a raya al yo.¹³ No se busca, en consecuencia, pronunciar una verdad “ontológica” sobre el yo, sino una verdad “asertiva”: qué hace el yo, qué piensa el yo, qué siente el yo, en una dicción confesional que permite identificar esos movimientos constantes de la conciencia para así poder neutralizarlos, por medio de la palabra o de la escritura, constituyendo el interlocutor una mera herramienta capaz de oficiar como testigo del mecanismo de control que define a la *parresía*. En palabras de Foucault:

Esta crítica del saber inútil [fundada en la ética del saber y la verdad que distingue a la *parresía*] no nos remite en absoluto a la valorización de otro saber con otro contenido, que sería el conocimiento de nosotros mismos y nuestro fuero íntimo. Nos remite a otro funcionamiento del mismo saber de las cosas exteriores. El conocimiento de sí, en consecuencia, no está en ab-

relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVII, 2011, pp. 307-324.

¹² Foucault, M., *op. cit.*, p. 478.

¹³ Gros, F., “Situación del curso”, en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 512.

soluto, por lo menos en ese nivel, en camino de convertirse en ese desciframiento de los arcanos de la conciencia, esa exégesis de sí mismo que veremos desarrollarse a continuación y en el cristianismo. El conocimiento útil, el conocimiento en que está en cuestión la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto.¹⁴

3.1. La *epimeleia heautou* como principio general e incondicionado

Tal como señalamos antes, el cuidado de sí como principio general e incondicionado expresa, en primer lugar, que se pierde la perspectiva de arrojar a la práctica de sí una “fecha de vencimiento” y, por tanto, una necesidad urgente para los jóvenes pertenecientes a la aristocracia. El desplazamiento de esta característica —ya manifiesto en el siglo I dentro del período helenístico-romano que Foucault analiza— viene expresado en lo que entendemos son dos presupuestos fundamentales: en primer lugar, cierta concepción en torno al futuro. La inexorabilidad y fatalidad del futuro condensa las posibilidades que pueden transformar el presente: los eventos accidentales posibles, las desdichas posibles, las desgracias y los infortunios y, al fin, la muerte.

En este primer punto, la inquietud de sí adquiere la forma de una *παρασκευή*, es decir, una “instrucción” o, al decir de Foucault, un “mecanismo de seguridad”, que sin embargo no llega a constituir un saber “profesional” totalmente sistematizado, al modo de un *corpus* definido de doctrinas orientado a deslindar un comportamiento absolutamente unívoco y estrictamente definido. Se trata, más bien, de una “preparación” contra las acechanzas posibles que el futuro pueda traer aparejadas.

En consonancia con lo anterior, tal “preparación” o *παρασκευή* cuenta, a la par del aspecto formativo, con un aspecto correctivo. No se trata de fundar la formación en la ignorancia del otro, sino en una defectuosidad que es entendida como propia del ser humano, y que se refiere al conjunto de hábitos y representaciones de la reali-

dad que nos impiden “ser nosotros mismos”. Nos interesa remarcar aquí que, a diferencia del *Alcibíades*, el carácter formativo y a la vez correctivo de la inquietud de sí se halla situado sobre dos concepciones específicas de la realidad humana: por un lado, la fatalidad e inexorabilidad del futuro; por otro lado, el influjo que el entorno y los hábitos establecidos signan en el individuo, impidiendo su subjetivación. Siguiendo esto último, queda claro que el error —y la clausura del devenir “sí mismo” que él propicia— constituye *uno* de los puntos de partida para la conformación de la *παρασκευή*. En este sentido, resulta de modo manifiesto que ella misma no estará abocada al tratamiento de cierta “ignorancia” —como sí ocurría en *Alcibíades*— sino más bien al cúmulo de errores y defectuosidades presente en cada ser humano, el cual, por su parte, nunca se manifiesta del mismo modo. La *παρασκευή* constituye, así, una “materia prima” verdaderamente “hecha a medida” de cada quien: la instrucción opera sobre la especificidad de cada individuo, y no como una ley que abraza bajo sí a una totalidad homogénea de sujetos.

Lo tematizado anteriormente permite que arribemos a otro punto de distanciamiento con respecto al *Alcibíades*: la naturaleza formativa y correctiva de la *παρασκευή* acaba por fundar una meta, *la vejez*, que se concebirá como un umbral para que el individuo acceda a ocuparse de sí mismo. Este “elogio de la vejez” implica según Foucault la tesis de que “hay que vivir sin esperar nada más de la vida y, así como el anciano es quien ya no espera nada de su vida, es preciso, aun cuando seamos jóvenes, no aguardar nada de ella”.¹⁵

El “mecanismo de seguridad” que la *παρασκευή* representa, teniendo en cuenta su aspecto a la vez formativo y correctivo (cuya razón de ser era, como vimos, la fatalidad y el error) encuentra en aquel elogio de la vejez la coronación de una concepción sobre la existencia, que aquí hemos expuesto sintéticamente. Con vistas a explicitar el modo en que la *epimeleia heautou* se constituye en un principio incondicionado en los siglos I y II d.C, cabe destacar que el “elogio de la vejez” corona la preparación fundada en la inquietud de sí. Esto por cuanto la destaca como una *elección* y nunca como una *ley*, que permite demarcar entre quienes eligieron un camino u otro.

¹⁴ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 233-4.

¹⁵ Foucault, M., *op. cit.*, p. 117.

La παρασκευή fundada en la inquietud de sí es, entonces, “principio incondicionado”, ya que si bien se da que virtualmente todos son capaces de ocuparse de sí mismos, resulta a su vez que solo una minoría ingresa dentro de esta clase. Los motivos de tal desfasaje entre lo posible y lo real obedece, ciertamente, a múltiples factores: miedo, temor, vergüenza, pereza, debilidad, incompreensión; sentimientos y actitudes que hacen que el individuo huya de sí mismo, es decir, de su propio cuidado.

3.2. La inquietud de sí como fin en sí mismo: el desvelo por el yo

Hemos visto en *Alcibíades* que la relevancia del maestro para el joven que debe “de una vez por todas” ocuparse de sí mismo es notable: el joven ignora y se halla perplejo ante las invectivas socráticas. Aquí el maestro es indispensable en tanto se implica como la llave de acceso que posibilita el reconocimiento de que la ignorancia misma, cuando se la reconoce, conduce al conocimiento.

Por su lado, anteriormente vimos de modo introductorio que en el período helenístico-romano el individuo no es concebido tanto como ignorante sino más bien como “defectuoso”. Este estado de vicio circular y constante es, en detrimento de la característica de la ignorancia sustentada en *Alcibíades*, el foco donde hará mella la inquietud de sí en este período.

Trayendo a colación a Séneca, Foucault ahonda en el significado de esto último: por medio de las prácticas de sí que la παρασκευή trae aparejadas, la inquietud de sí apunta a que el individuo que hasta ahora nunca se ha conocido a sí mismo en tanto sujeto, pueda realizar un movimiento desde esta condición original de “no-sujeto” hacia la constitución de su propia auto subjetivación.¹⁶ Esta constitución de la propia subjetivación no es, entonces, sino la instauración de ciertas prácticas que conforman, sustentan y fomentan la relación de sí consigo mismo.

Pero tal constitución, necesaria para devenir desde la instancia de no-sujeto hacia la auto-subjetivación, no se da ni puede darse en tanto esté vacante la intervención del Otro. Como esperamos haber

dejado entrever, siguiendo a Foucault, la diferencia fundamental de este Otro con respecto al maestro socrático radica en que allí el fuerte no consiste en la transmisión de un saber, en la dirección dialéctica o en el señalamiento del camino de la reminiscencia. No se trata de un movimiento pedagógico o educativo sino de una intervención “operativa”, por medio de la cual éste agente operador —a saber, el filósofo— efectúa un quiebre en el individuo, que logra arrancarlo de la circularidad de su modo de vida vicioso para que se ocupe, “de una vez por todas”, de sí mismo.

Podríamos preguntar: ¿qué nexos existe entre la naturaleza viciosa o defectuosa y el imperativo que pregona la inquietud de sí, a tal punto que la figura del Otro se torne necesaria y, por tanto, determinante? Foucault esclarece la articulación “vicio-Otro-auto-subjetivación” recuperando la noción de *stultitia* tal como Séneca la usa en una de sus cartas a Lucilio.¹⁷ Dicha noción equivale a la de “sinrazón”, y conduce, siguiendo a Foucault en su análisis de Séneca, a la figura del *stultus*. Se trata de quien quiere algo y a la vez lamenta ese querer; de quien quiere una multiplicidad de cosas que, sin ser contradictorias, sí son divergentes. El *stultus* “quiere”, pero débilmente, es decir, perezosamente y por mero influjo del hábito de querer, yendo de un deseo a otro, preso de su voluntad enfermiza y cambiante. En este contexto, la presencia del Otro, el filósofo, se torna por eso mismo necesaria y en verdad determinante para insertar al *stultus* en el cuidado de sí.

El yo como objeto de deseo desinteresado y motivo de desvelo permanente, siembra en el *stultus* (por medio del papel operativo del filósofo) la mentada auto-subjetivación. Según la perspectiva de Foucault, es en torno a este fin desinteresado (es decir, a la captación del sujeto) que las prácticas de sí adquieren un papel fundamental, expresando en este período —a diferencia del momento fundacional del *Alcibíades*— un predominio de la espiritualidad —la búsqueda de una transformación del propio sujeto para hacerse apto, vía *epimeleia heautou*, del acceso a la verdad— por sobre el autoconocimiento —profesado por el precepto delfico *gnothi seauton*.

El sentido según el cual el yo es visto como un fin en sí mismo deberá ser, sin embargo, explicitado con el desarrollo del siguiente apartado.

¹⁶ Foucault, M., *op. cit.*, p.133.

¹⁷ Se trata de la carta 52. Foucault, M., *op. cit.*, p. 134.

3.3. Sobre el rol del autoconocimiento, al volverse la inquietud de sí co-extensiva con la vida

La función operativa del filósofo es una mano que se tiende al *stultus* y lo arranca de su sinrazón, favoreciendo el repliegue sobre el único objeto que es posible querer libremente: el yo. A este objeto, Foucault trae a colación, en primer lugar, la perspectiva de Epicteto, para quien la función operativa del filósofo frente al *stultus* es la de hacerle comprender la “necesidad amarga” de que aquello que juzga de una manera, realmente es de otra: “necesidad amarga” de renunciar a aquello que el *stultus* concibe, equivocadamente, como bueno, digno, verdadero, etc.¹⁸ De cara a esta función operativa, Epicteto señala las dos facultades que el filósofo debe tener en su dominio: debe ser por demás hábil en el debate intelectual (a fines de ser efectivo en su combate contra la defectuosidad y el error del *stultus*) y debe ser capaz de dar enseñanzas protrépticas, destinadas a encauzar la inteligencia en la dirección correcta. La figura del filósofo que Epicteto describe constituye el ejemplo escolar de la función operativa que conduce al cuidado de sí: el filósofo tiene, literalmente, una escuela, donde es buscado, como dijimos en el primer apartado, por gentes de todo tipo, clase y condición. Hasta aquí, la figura del filósofo —y por tanto la “llave de acceso” al cuidado de sí— debe ser “buscada”, por hallarse en cierto sentido apartada o distinguida de entre el cúmulo de ocupaciones y representaciones que atraviesan la vida cotidiana.

En contraposición a este modo propiamente escolar, Foucault destaca lo que sería el modo propiamente romano, representado por la forma del consejero privado.¹⁹ El punto de apoyo para ilustrar esta modalidad son textos de Séneca y Marco Aurelio, entre otros. Se trata de un cambio con respecto a la modalidad helenística/escolar, debido a que en la forma del consejero privado deja de haber una figura filosófica propiamente dicha, tanto en términos técnicos (como señalaba Epicteto) como en términos relacionales, con el nuevo tipo de relación con que la modalidad romana funda y propaga el cuidado de sí: la filosofía deja de retraerse al ámbito escolar y a la figura del filósofo que allí opera, para abarcar una multiplicidad de

lazos que configuran una “gran familia aristocrática”, volcando la inquietud de sí sobre gran parte de las cuestiones y problemáticas que atraviesan la vida cotidiana, política, social y religiosa. De este modo, al decir de Foucault, la figura del filósofo “se desprofesionaliza en la medida misma en que se vuelve más importante”.²⁰

Tenemos, así, a la filosofía devenida en una práctica social, articulando las relaciones de individuos no-filósofos, es decir, ajenos y despreocupados del ejercicio de la filosofía hacia el interior de instituciones propiamente filosóficas. Este modo, esta red relacional entre individuos, no se funda, en términos profesionales o técnicos (como decíamos en el párrafo anterior) sino sobre el carácter mismo que permite la apertura relacional entre individuos: la amistad, el afecto, el cariño, la ternura, la confianza que uno siente por el otro.

No debemos olvidar en este punto todo lo que hasta aquí dijimos: esta “avanzada” de la filosofía, que la convierte en una práctica social, continúa ligada de modo inexorable a aquel develamiento por el yo tematizado en el apartado anterior. El pasaje de la *stultitia* al cuidado de sí mantiene, como objeto, abocar la existencia misma a la acechancia, el develamiento, la captación del yo. El repliegue capital es, entonces, un volverse sobre sí mismo, un hacer de aquél sí mismo el centro o eje al cual nada externo debe perturbar o hacer perder de vista. De este modo, si bien dijimos que la amistad constituye el sostén de las relaciones sobre las cuales se asientan las prácticas del cuidado de sí, esto debe entenderse en un sentido específico que Foucault destaca trayendo a colación una apreciación fundamental de Epicuro: la amistad es deseable porque contribuye a la felicidad, y esto es así en tanto ante los imprevistos que puede depararnos el futuro, hallamos consuelo en la figura del amigo.²¹ De este modo, aun en la amistad, no buscamos otra cosa que a nosotros mismos o, en todo caso, no buscamos sino un estado de ataraxia que favorezca el repliegue sobre el yo. Este repliegue sobre el yo, este “volver la vista sobre sí”, constituye el hilo conductor que lleva a Foucault a recopilar y ubicar la multiplicidad de prácticas de sí que caracterizan de modo esencial al período helenístico-romano.

¹⁸ Foucault, M., *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ Foucault, M., *op. cit.*, p. 147.

²⁰ Foucault, M., *op. cit.*, p.149.

²¹ Foucault, M., *op. cit.*, p.193.

Volver la vista sobre sí deslinda, pues, dos “actitudes” conexas: desviar la mirada de los otros, y desviarla de las cosas del mundo. En el primer caso, no se trata de ahondar en sí mismo como si se tratase de un misterio que debiera ser develado. No hay aquí desciframiento ni sistematización teórica de una posible naturaleza del yo, sino más bien “puro repliegue” sobre sí, en tanto concentración de la fuerza o la energía para encauzarla al objetivo final: el cuidado de sí. Este apartamiento, entonces, no resulta ser teórico o deliberativo sino que, por el contrario, constituye un estado de alerta, de vigilancia, puesto a andar para reconocer los movimientos que atentan contra el estado de desvelo en torno al yo. En segundo lugar, el desviar la mirada de las cosas del mundo es también un repliegue sobre sí, en la medida en que tal desvío no propone un reemplazo del saber acerca del mundo (la física, por ejemplo) por lo que vendría a ser un conocimiento por antonomasia, abocado al misterio del yo. Contrariamente, este desvío no implica una negación del saber, sino en verdad una re-ubicación de la función que es menester adjudicar a dicho saber —y, en realidad, a todo saber: efectuar una modificación en el ser del sujeto, de modo tal que aquel lo reconduzca siempre hacia sí mismo, hacia su propio cuidado.

Mediante el tratamiento del sentido en que el “volver la mirada hacia sí mismo” se relaciona con prácticas del cuidado de sí, Foucault pretende poner de manifiesto que lo distintivo del período helenístico-romano es una primacía de la espiritualidad, nunca absorbida por el autoconocimiento: el sujeto realiza movimientos no para acceder a otro mundo, sino para aceptar el mundo y su lugar en él; realiza esta *παρασκευή* en camino a la ataraxia. La oposición que el cuidado de sí en el período helenístico-romano mantiene con respecto a la ley —en el sentido tematizado en el primer apartado de esta segunda sección— queda expuesta con precisión en un pasaje del mismo Foucault:

La elección, la única elección, no es: ¿qué vida vas a escoger?, ¿qué carácter vas a darte?, ¿quieres ser bueno o malo? El único elemento de elección que se da al alma, en el momento en que, en el umbral de la vida, va a nacer a este mundo, es: piensa si quieres entrar o salir. Es decir: si quieres vivir o no vivir. [...] Una vez que lleguemos a esa consumación ideal de la vida, en la vejez ideal, podremos deliberar si queremos vivir o no, si queremos matarnos o seguir viviendo. [...] Pero tienes que saber con claridad que, si decides vivir, lo que habrás elegido será la tota-

lidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y sus dolores.²²

3.4. Las prácticas del cuidado de sí en Marco Aurelio y en Séneca

Como hemos señalado, en el “devenir sujeto”, en la “auto-subjetivación”, se trata, esencialmente, de prácticas de vigilancia que uno mismo ejerce sobre sí. El carácter relacional que a su vez contiene la relación de sí consigo (con la figura del filósofo en la concepción escolar-helenística o del consejero en la romana) no adquiere el sentido de la subsunción de uno mismo a la legalidad universal que aporta la palabra del Otro, sino que se trata de una de las tantas búsquedas por hallar refugio, en huida de la *stultitia*, dentro de un elemento sustancial que evoque o refleje el “sí mismo”.

Una de las prácticas que de modo considerable expresa este punto, es uno de los ejercicios espirituales que desarrolla Marco Aurelio: sobre las representaciones que acuden a la mente se debe ejercer una inspección analítica, orientada a definir de modo sintético el objeto de la representación y, en aquel trabajo de definición, describirlo distintamente.²³ Esta práctica encuentra su sentido en el *de-cirse a sí mismo* aquella definición y aquel análisis descriptivo. La tarea de reflexión sobre el objeto de la representación abarca, pues, la aprehensión de su esencia: no solo cómo es ahora, sino también cómo será y aún la multiplicidad de posibilidades que tal objeto pudiera asumir en el futuro. Es notorio: se trata de captar la finitud, el sentido y la utilidad propios de ese objeto. El fin final de este ejercicio, por reflexividad, no es sino la captación respecto del lugar que todo objeto, y en grado supremo, el alma, el yo —en cuanto único objeto desinteresado de desvelo— ocupa en el *kosmos*.

Pero, debemos indagar: ¿qué subyace a aquel ejercicio? Pues bien, nada menos que la detección del principio racional, ordenador del *kosmos*. Mediante esta detección, Marco Aurelio accede a un “engrandecimiento del alma”, al concebirla *en su justo valor y medida*, y por fuera de las determinaciones accidentales que la empequeñecen y que pretenden definirla por medios foráneos a su naturaleza. Se

²² Foucault, M., *op. cit.*, p. 277.

²³ Foucault, M., “Clase del 24 de Febrero de 1982. Primera hora”, *op. cit.*, pp. 279-300.

produce así “la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos”.²⁴

Del mismo modo, Foucault retoma la aplicación de este ejercicio con otro ejemplo tomado de Marco Aurelio: ante una melodía que nos arrastra hacia ella, con todo el encanto irresistible de su poder, nos volvemos débiles: nuestra voluntad, nuestro autodomínio son fraguados al capricho del hechizo envolvente de la música. ¿Qué hacer al respecto? Descomponer la melodía, nota por nota, voz por voz, compás por compás, y así ella ya no tendrá dominio. El cuidado de sí promueve prácticas de composición y descomposición de los objetos de las representaciones: unir lo que se presenta desunido y desarmar para poner en cuestión, o para defenderse a sí mismo de los efectos que la unidad de cierto objeto ejerce sobre el yo, dispersándolo de sí.

La segunda de las prácticas de sí que consideramos necesario destacar es, a nuestro entender, la práctica más expresiva de los fundamentos y concepciones que constituyen al período helenístico-romano analizado por Foucault. Se trata de una práctica descrita por Séneca, intrínsecamente ligada a la preocupación por el futuro y a la *παρασκευή* —que resulta ser un antídoto contra tal preocupación.²⁵ Dicha práctica recibe el nombre de *praemeditatio malorum*, es decir, “premeditación de las desgracias”. Esta implica un ejercicio de anulación del futuro, de lo imprevisible, de las desgracias, mediante un movimiento del sujeto por el cual se aboca a la búsqueda de las representaciones más dolorosas que lo podrían aquejar para, luego de esto, fortalecer una disposición a vivenciar ese momento de dolor sin dejarse vencer por el sufrimiento o por la angustia. No se trata, sin embargo, de figurarnos el porvenir mientras permanecemos anclados en el presente. La diferencia estriba en que es el porvenir mismo el que se torna presente, las eternas posibilidades son las que se materializan; *en el momento* de besar a nuestro hijo, dice Epicteto, repetimos: “mañana morirás”. El porvenir queda así reducido al menor grado de realidad, gracias a la vivencia del sujeto, que se anticipa a los males y los desbarata. Si la realidad, en principio, no es *toda* la realidad mientras falte la completitud que brinda

²⁴ Foucault, M., *op. cit.*, p. 286.

²⁵ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 431-451.

el porvenir, resulta que el premeditar sobre las posibles desgracias produce que el porvenir se cierre, y pierda su dominio. No hay imprevisto capaz de producir una grieta en el yo, que no haya sido ya premeditada en el orden del “mecanismo de seguridad” que aportó la *παρασκευή*.

Dando cierre a esta sección, recuperamos como rasgos generales de este período helenístico-romano analizado por Foucault, la idea de que el sujeto no es, por sí mismo —tal como “es” de por sí— apto para saber: debe efectuar un desplazamiento para ser sujeto de verdad.²⁶ Se trata, como vimos, de un desplazamiento orientado a la captación del justo valor de las cosas, hacia el interior de un *kosmos* regido naturalmente por un principio racional. Tal desplazamiento constituye un *saber espiritual*, por medio del cual el sujeto se percibe a sí mismo en su propia realidad, la misma realidad relacional que expresa el *kosmos*. Como vimos sobre el inicio de esta sección, el sujeto accede, por medio de este saber espiritual, a la felicidad, entendida como ataraxia.

4. El amor a la razón como elemento irreductible, que manifiesta la continuidad entre el Alcibiades y el período helenístico-romano

Como hemos visto en parte, las dislocaciones que se producen en el período helenístico-romano son suficientes para contrarrestar toda lectura lineal en torno a la relación entre sujeto y verdad, tanto respecto de la Antigüedad griega como respecto de la consolidación del cristianismo y, posteriormente, del surgimiento de la filosofía moderna.²⁷ Tal relación entre sujeto y verdad no obedece a un tratamiento a-histórico, a la reflexión “pura” o aislada del contexto que las solicita.²⁸ Ya hemos contemplado que lo esencial de la *epimeleia*

²⁶ Para la noción de “subjetivación” en Foucault, ver Revel, J., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 128.

²⁷ En efecto, no hemos analizado aquí ni el período del cristianismo ni el “momento cartesiano” —que Foucault anuncia como “marca de agua” de la filosofía moderna, ya que en el texto analizado el autor no se detiene mayormente en ellos.

²⁸ Vignale, S., “Foucault, actitud crítica y subjetivación”, en *Cuadernos de filosofía*, N° 61, Buenos Aires, Argentina, 2014, p. 9.

heautou es, precisamente, el énfasis en el carácter fáctico del sujeto, un sujeto que deviene tal no por discurrir o deliberar sobre qué sea la virtud, la libertad o la verdad sino porque, a partir de su propia facticidad, se erige en sujeto de verdad por medio de movimientos, de desplazamientos, que implican la materialidad de discursos y prácticas destinados a producir una transformación en el “sí mismo”, como coronación de su voluntad de devenir sujeto de verdad. En este sentido, para Foucault la historia continua del “autoconocimiento” solo es posible al precio de obviar la emergencia de las distintas transformaciones productoras de subjetividades, que se enmarcan por ello en períodos históricos determinados.²⁹ El *gnothi seauton* se juzga así como separado de la *epimeleia heautou*, considerándose como un saber *ex nihilo*, que se pronuncia en un sujeto universal, ya definido, y del cual él es su más cara esencia.

Sin embargo, a nuestro entender, las últimas tres líneas no expresan una nueva dislocación (ruptura de la amalgama entre *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*) sino el carácter mismo del *gnothi seauton*. Desde la lectura alternativa propuesta para este artículo, consideramos atinado considerar la posibilidad de invertir, por eso, la relación que había planteado Foucault entre aquellos dos preceptos. Esto por cuanto, en caso de aceptar con Foucault que en el período helenístico-romano la *epimeleia heautou* sostiene y motiva el precepto “conócete a ti mismo”, no se explica la vehemencia con la cual nuestros ojos vuelven constantemente la vista hacia el pasado, pretendiendo asir por entre las discontinuidades, dislocaciones y contingencias, un *continuum* sustancial, capaz de saciar la sed de nosotros mismos, el cuidado de nosotros mismos.

Tal como hemos visto, si bien la propuesta de Foucault consistente en destacar el rol cumplido por la *epimeleia heautou* en el período helenístico-romano no invalida la persistencia del *gnothi seauton*, debemos recordar que la relación entre ambos preceptos manifestaba, para el filósofo francés, una diferencia significativa con respecto al modo en que ella aparecía en el momento fundacional del *Alcibíades*. En efecto, tal como señala Foucault

²⁹ Vignal, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVII, 2011, pp. 307-324.

[...] el diálogo del *Alcibíades* muestra o, mejor dicho, efectúa en su desarrollo lo que podríamos llamar “recubrimiento” propiamente platónico, recubrimiento de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seauton* (de la inquietud de sí por el autoconocimiento).

[...] Querría decir que lo que caracteriza, en su forma histórica precisa, la ascética de los estoicos y los cínicos en la época helenística romana, cuando se la compara con lo que se decía y formulaba en *Alcibíades*, es lo siguiente: hay un doble desenganche. [En primer lugar:] desenganche del conjunto de ese corpus de la ascética (conjunto de los ejercicios) con respecto al imperativo del autoconocimiento; desfasaje, si quieren, en que el autoconocimiento va a aparecer con un papel determinado, desde luego, como indispensable, como ineliminable, pero ya no será el eje central de la *askesis*; desfasaje, por lo tanto, del conjunto de la *askesis* con respecto al eje del autoconocimiento. Y en segundo lugar, desfasaje, desenganche del autoconocimiento tal como podemos alcanzarlo —y como debemos practicarlo, por lo demás en los ejercicios— con respecto al reconocimiento de sí como elemento divino. [...] Desenganche, por consiguiente, del conjunto de los ejercicios con respecto al principio del autoconocimiento, y desenganche del autoconocimiento con respecto al eje, central en los platónicos, del reconocimiento de sí como elemento divino.³⁰

Tal como sugiere Foucault, no es acertado decir que el autoconocimiento se esfuma en el período helenístico-romano. Por el contrario, el filósofo francés lo concibe como “indispensable”, “ineliminable”. Sin embargo, esto último no impide que a la vez afirme que, si bien presente, el autoconocimiento se halla apartado del eje central *del conjunto de la askesis*, por cuanto, en última instancia, en el mentado momento histórico no existe un reconocimiento de sí como elemento divino. El período helenístico-romano, desde este punto de vista, pasa de ser —desde la perspectiva foucaultiana— “una verdadera edad de oro en la historia de la inquietud de sí”³¹ a —desde nuestro punto de vista— la representación de la máxima expresión del influjo del *gnothi seauton* como principio productor de subjetividades. Aquellas tres dislocaciones fundamentales señaladas por Foucault, distintivas del período helenístico-romano, marcaban una ruptura con respecto a la tendencia del momento fundacional

³⁰ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 397-8.

³¹ Foucault, M., *op. cit.*, p. 90.

del *Alcíades*, tendencia a “replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias”.³² Como habíamos visto en la segunda sección de este trabajo, las dislocaciones del período helenístico-romano al parecer son tales debido a que la inquietud de sí no está orientada allí a la apertura de un desciframiento, una sistematización analítica, un saber definido sobre la naturaleza del yo. Las prácticas de sí se sostienen en ese período por la consideración de que el yo, por sí mismo, es digno de cuidado. Y aún más, la salvación del estado de *stultus* solo es posible por el reconocimiento de aquella tarea, más digna que cualquier otra (por hacernos dignos de nosotros mismos, por hacernos libres de nosotros mismos).

Pero esta incondicionalidad general y este carácter de “fin en sí mismo” que distingue al cuidado de sí en el período helenístico-romano y determina la proliferación de prácticas del cuidado de sí en detrimento, como Foucault sostiene, de la búsqueda de aquel “autococimiento” tan caro a los antiguos, ¿no son, todas ellas, características fundadas en una condición más fuerte que toda otra condición —al punto de pasar, ella misma, como incondicionada? ¿No existe allí, en la aparente “finalidad sin fin”, en el supuesto “desinterés” —que preconiza aquel desvelo por el yo, una certeza irrenunciable, irreductible, cuyo objetivo, cuyo fin, es precisamente la protección, la defensa, la lealtad? ¿Pero “protección”, “defensa”, “lealtad” con respecto a qué —cabe decir; cuál es el fin? La concepción más fuerte que aquí existe es que “nada es más necesario que la verdad”.³³ Entendemos que este reconocimiento permite comprender que aquellas dislocaciones que Foucault plantea pueden ser entendidas como movimientos subterráneos de una continuidad radical. Aquella defensa, protección y lealtad a la verdad, que no es sino *amor* a la verdad —convicción incondicional y desinteresada— se define de igual modo como *amor* a la razón. Esta es la identificación que ha atravesado épocas, contextos, y es también la identificación que no hemos rehuído.

³² Foucault, M., *op. cit.*, p. 88.

³³ La integridad de este párrafo es una reconstrucción de las ideas que Nietzsche presenta en su obra *La ciencia jovial*: Nietzsche, F., “§344 ‘En qué medida también nosotros seguimos siendo piadosos’”, en *La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 535-537.

Para conceptualizar esta cuestión del amor a la razón, es válido recuperar a Shestov,³⁴ quien en un escrito del año 1938 se preguntaba precisamente por el motivo de ese amor:

Platón y Sócrates amenazan con toda clase de males a quienes desprecien la razón. Pero, ¿tenían el poder de preservar de los males a quienes amasen a la razón? Y se plantea otro problema, aún más inquietante: ¿hay que amar a la razón porque de lo contrario se corre excesivo riesgo, o hay que amarla de un modo desinteresado, sin segundas intenciones, sin indagar de antemano si ese amor ha de proporcionar alegrías o sufrimientos, es decir, sólo por tratarse de ella?³⁵

Que no se trata de un amor desinteresado lo prueba el hecho, ya presente en Platón —pero también en el período helenístico-romano, en Séneca, en Epicuro y en Epicteto, y también en Marco Aurelio— de que lo que se busca con ayuda de la razón —imprescindible directriz de las prácticas de sí— es una felicidad accesible en esta vida, una felicidad creada a imagen y semejanza de la razón: la ataraxia. De esta forma, entendemos que la dilucidación de una *παρασκευή* se torna necesaria allí por el temor ante los avatares que el futuro podría traer aparejados; y no debemos olvidar tampoco el otro componente que contribuía a solicitar con nerviosa expectación tal *παρασκευή*: la defectuosidad del individuo, su naturaleza viciosa, que no denota para la mirada del filósofo o del consejero sino la bajeza pasional del *apego*, la necedad de aquel que vive de espaldas a lo inexorable, sin un “mecanismo de seguridad” que tarde o temprano (pues lo inexorable llegará en algún momento) lo resguarde de la locura o de la muerte.

Si se tratase de un amor desinteresado a la razón, la *παρασκευή* no tendría sentido en absoluto; pues ella misma es buscada con arreglo a un fin. No obstante, aún si fuera así, en ese caso, tendríamos que aceptar que si la *παρασκευή* fuese ineficaz, lo mismo daría tenerla o no tenerla. Ante su ineficacia, su inutilidad, bien podríamos reconocer la imperfección del cumplimiento de su objeto; y, en ese caso, tal

³⁴ Ver nota 5.

³⁵ Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p. 38.

como Shestov señala “maldeciríamos de ella y la odiaríamos”.³⁶ He aquí, según nuestro entender, el *quid* de la continuidad que pretendemos destacar. Con Shestov, acordamos en que el problema de la finalidad de la razón nunca llega a ser planteado, del mismo modo en Platón y en el período helenístico-romano, del mismo modo “desde Platón hasta Husserl”:³⁷ contrariamente a forzar su enjuiciamiento radical, la convicción de que la razón nos aporta “lo mejor” que nos cabe esperar *dentro de las posibilidades* que ella misma dicta, persiste inmutable, fundando en ello su poderío. Comprobamos esto al constatar que las divergencias e incluso las dislocaciones mismas que Foucault señala bien podrían concebirse más bien como resquicios, que evidencian la sutura necesaria para sostener la voluntad que exige “¡la verdad a toda costa!”³⁸ —y reiteramos que aquí verdad no es sino razón— e impedir, con la misma exclamación, que la razón sea despreciada. En palabras de Shestov:

[...] no se puede saber de antemano si hay que amarla u odiarla [a la razón]. Si nos proporciona ‘lo mejor’, la amaremos; si no nos lo proporciona, no la amaremos. Y en el caso de que nos ofreciera algo malo, muy malo, maldeciríamos de ella y la odiaríamos. Y entonces comenzaríamos a amar a su perpetuo enemigo: la Paradoja, lo Absurdo. Sin embargo, ni Sócrates ni Platón plantearon este problema de un modo tan categórico. Aunque la ‘Inteligencia’ de Anaxágoras no les satisfizo, no por ello dejaron de glorificar la razón; dejaron sólo de admirar a Anaxágoras. Ningún poder podía separarlos de la razón.³⁹

Quedará evidenciado que la ejemplificación de Shestov con el rechazo de la Inteligencia de Anaxágoras, por parte de Sócrates, constituye el gesto fundamental que signa la continuidad que defendemos y, por tanto, no se reduce a la divergencia entre esos dos filósofos. ¿Pero qué continuidad es esa? ¿De qué modo es posible identificarla en el período helenístico-romano?

Es precisamente la razón, de la cual buscamos acceder a “lo me-

³⁶ Chestov, L., *op. cit.*, p. 39.

³⁷ Foucault, M., *op. cit.*, p. 438.

³⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*, pp. 535-537.

³⁹ Chestov, L., *op. cit.*, p. 39.

“jor posible” que nos cabría esperar, la que a su vez descubre al ser humano algo terrible, una realidad inexorable, que lo hace caer de rodillas y declararse a sí mismo defectuoso, vicioso y también, como hemos visto, temeroso ante la adversidad que lo acecha. La razón misma promete conducir al ser humano a la liberación de lo que, ella misma lo convence, no es sino la esclavitud de sí mismo. La promesa de esta liberación se funda, en el período helenístico-romano, en la conformación de una παρασκευή. Sin embargo, ¿no subyace en esta παρασκευή una férrea voluntad de “autoconocimiento”? ¿No es la promesa de la razón la posibilidad de *salir* de la *stultitia* y tornarse capaz de construir así, el mismo ser humano, su propia “fortaleza”, su propio “mecanismo de seguridad”? Pero, ¿cuál es ese mentado “autoconocimiento” del que aquí hablamos? Es, nada más y nada menos, que el conocimiento del Bien y del Mal. En palabras de Shestov: “La razón ha conducido al hombre hasta la cima de una alta montaña y, haciéndole admirar el universo entero, le ha dicho: Todo eso te lo daré si te postras a mis pies y me adoras. El hombre adoró y obtuvo lo que se le había prometido; no todo, sin embargo”.⁴⁰

A pesar de las dislocaciones que Foucault plantea entre el momento fundacional que expresa el *Alcibíades* y el período helenístico-romano, la promesa de la razón no cesa de ejercer por ello su seducción sobre el ser humano. En la medida en que aceptamos que esta continuidad radical invierte la relación determinante entre *epimeleia heautou* y *gnothi seauton* —que en la lectura de Foucault se destaca por una primacía de las prácticas de sí sobre el autoconocimiento— nos es posible concebir las dislocaciones foucaultianas más bien como variaciones de un mismo *continuum*. A esto último apuntaba el ejemplo de Shestov en torno a las divergencias de Sócrates con Anaxágoras: dejamos de admirar a Anaxágoras, pero no renunciamos al susurro de la razón; y así sucesivamente. Del mismo modo, expandimos el cuidado de sí como un principio incondicionado; cuidamos de nosotros mismos sin pensar en un objetivo ulterior; cuidamos de nosotros mismos sin pretender arribar a un saber descifrado del yo. Pero hay sin embargo allí un saber, que determina aquella incondicionalidad general y, también, aquella finalidad sin fin del cuidado de sí.⁴¹ Se trata del conocimiento del Bien

⁴⁰ Chestov, L., *Las revelaciones de la muerte*, Buenos Aires, Sur, 1938, p. 52.

⁴¹ Tobón, S., “De la ética del cuidado de sí a la propuesta crítica en Foucault”, en *Revista*

y del Mal. La razón misma lo descubre en pago de su promesa hecha al ser humano. Aun así, en la anterior cita de Shestov, veíamos que “el hombre adoró y obtuvo lo que se le había prometido; no todo, sin embargo”. ¿Qué es ese resquicio, esa falta inmiscuida en la efectividad del conocimiento que saldaría la promesa?

Es que, precisamente, el conocimiento del Bien y del Mal se refiere al hecho de que, por la razón, el ser humano es apto ahora para discurrir sobre el valor de las cosas mismas, lo que tiene eco en las prácticas de sí de Marco Aurelio y Séneca. El conocimiento del Bien y del Mal es posible en el momento en que la razón acusa los límites de lo posible, trazando un horizonte en torno al *justo* valor de las cosas que circundan al ser humano y a sí mismo. Por su lado, el conocimiento del Bien y del Mal importa un “autoconocimiento”: abre el caudal de prácticas de sí, a partir del conocimiento de sí mismo, del lugar del yo en el *kosmos*, de sus posibilidades y deberes. Pero aun así resulta, a la vez, que la razón —y los bienes que ella trae aparejados al ser humano— es impotente con respecto a la inexorabilidad de la Necesidad: este era el temor que daba lugar a la constitución de la *παρασκευή*, tal como habíamos visto en la segunda sección.

La *παρασκευή* era, como vimos, la conformación del mecanismo necesario para no perecer en el naufragio, por el océano de la Necesidad, una vez que la razón recorría el velo de los ojos y permitía contemplarla. Aquél “mecanismo de seguridad” nos llevaba, pues, sin mirar atrás hasta el umbral de la vejez. La “necesidad amarga” de Epicteto nos conducía al reconocimiento radical de lo que la Necesidad impone a la realidad: el *stultus* deja de sufrir la *stultitia* al despreciar sus propios caprichos y al emprender, finalmente, el camino de la *παρασκευή*, que conduciéndolo hacia el umbral de la vejez —sin permitirle volver la vista atrás y con una fortaleza inmejorable de la vigilancia sobre el yo— le pronuncia, finalmente, aquella pregunta destacada en la segunda sección, en un cita de Foucault: “¿quieres vivir o no?”. Y tal como Foucault destacaba, *es la totalidad del mundo* la que puede elegir o rechazar el sabio anciano, después de su aplicada *instructio*. La razón no puede combatir contra la Necesidad; secretamente, propaga su culto. Los “movimientos” de las prácticas de sí con que Foucault caracterizaba la “espiritualidad” son, pues, aquí también “absorbidos”, subordinados por el autoco-

Ratio Juris, Vol. 3, n° 7, 2008, p. 70.

nocimiento, tal como ocurría en Platón.

Según Foucault, el “volver la vista hacia sí” no constituye “autoconocimiento” alguno, sino que se trata en realidad, como ya hemos señalado, de un repliegue que busca el estado de alerta.⁴² Creemos haber destacado, sin embargo, lo objetable de esa consideración: es el autoconocimiento la única pieza clave aquí capaz de forjar la rígida estructura, la austera actitud de las prácticas de sí. El desvelo por el yo y a la vez la ausencia del desciframiento de su naturaleza, señalados por Foucault, son según nuestro parecer dos características que denotan una misma actitud, impuesta por la hipnosis que infunde la Necesidad: la negación del “capricho”, de lo que la razón denomina “contingente” y que es, por ello mismo, desechable, al perturbar, al apartar la vista del cuidado de sí mismo.

No expresan otra cosa las prácticas de sí, tal como lo vimos en Marco Aurelio y en el mismo Séneca. En el primero, la razón en tanto directriz de las prácticas de sí, descubre el *kosmos* y produce así “la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos”.⁴³ Vemos, así, que si bien la razón no da al ser humano “todo lo que le había prometido” —pues la Necesidad impone lo inexorable, la fatalidad— sí brinda al ser humano aquél conocimiento del Bien y del Mal, la *capacidad* para decidir (“¿quieres vivir o no?”), para determinar qué tiene valor en esta vida y qué no. Y también la capacidad de *discernir* el lugar y el valor de cada cosa. De esta manera, la *παρασκευή* funciona como un antídoto para *soportar* lo inexorable.

⁴² “Lo que opone a la curiosidad no es un movimiento del espíritu o de la atención que haga que se trate de detectar en uno mismo todo lo que puede haber de malo. No se trata de descifrar las debilidades, los defectos, los errores pasados. Si hay que apartarse de esa mirada maligna, maliciosa, malevolente sobre el otro, es para poder concentrarse en el camino recto que debemos mantener, que debemos respetar al dirigirnos hacia la meta. [...] Esta inversión exigida de la mirada, en oposición a la curiosidad malsana con respecto a los otros, no induce a la constitución de sí mismo como un objeto de análisis, desciframiento, reflexión. Se trata mucho más de incitar a una concentración teleológica. Se trata de que el sujeto contemple con claridad su propia meta. Se trata de poner ante la vista, de la manera más clara, aquello hacia lo cual se tiende y tener, en cierto modo, una nítida conciencia de esa meta, de lo que hay que hacer para tenerla y de las posibilidades de alcanzarla. Hay que tener conciencia; en cierto modo, una conciencia del esfuerzo. [No se trata] de ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento, como campo de conciencia e inconsciencia, sino de tener una conciencia permanente y siempre alerta de esa tensión por la cual uno se encamina hacia su meta”. Foucault, M., *op. cit.*, pp. 222-3.

⁴³ Foucault, M., *op. cit.*, p. 286.

La *praemeditatio malorum* es, como hemos dicho antes, la práctica de sí que mejor expresa la profundidad de la concepción que guía, también, a este período. ¿Qué se reconoce allí, en la premeditación de las desgracias, sino el poder y absoluto dominio de lo inexorable?⁴⁴ Y es así que, como reza el epígrafe de este trabajo, la razón susurra al hombre que lo único “más importante”, que “lo mejor”, es el yo; y todo debe ser sacrificado en pos de él. En este sentido, la máxima importancia del yo —el máximo presupuesto que el “amor a la razón” impide cuestionar en tanto tal— es lo que cimenta la preparación del yo para asumir incluso que lo más amado será algún día preso de la muerte. Miramos a nuestro hijo fijamente y decimos, con la gravedad y seriedad con que lo aconseja Epicteto: “mañana morirás”. ¿No se ve allí el influjo de una profunda contemplación, de un rígido autoconocimiento, motivado por el “amor a la razón”, que determina lo valorable y lo despreciable y erige, a partir de allí, un “deber ser” al que el ser humano se ciñe, agotando en pos de él la realidad entera? Y es claro que aquí —esperamos haber sido certeros— verdaderamente el autoconocimiento y también el conocimiento de sí son el fundamento.

La continuidad fundamental es, entonces, el conocimiento de que la Necesidad rige el mundo; y subyace aquí la revelación que brinda la razón al descubrir el mundo al ser humano. La continuidad fundamental se refiere, pues, a los intentos por librarse de la Necesidad: hemos intentado poner de manifiesto que *también* en el período helenístico-romano el “autoconocimiento” es preponderante y determinante, tal como lo era en Platón y en los períodos subsiguientes. En palabras de Shestov:

Sócrates y Platón [...] hicieron cuanto pudieron para desviar al pensamiento curioso de toda investigación sobre los orígenes de la razón. Con el fin de librarse de la Necesidad, inventaron la catarsis [...] [que] consiste en separar tanto como sea posible el alma del cuerpo [...] [lo que] también encuentra su expresión en la célebre teoría de los estoicos según la cual las ‘cosas’ no tienen ningún valor por sí mismas, de modo que reside en nuestro poder la posibilidad de determinar de acuerdo con nuestra voluntad lo que posee valor y lo que no lo posee.⁴⁵

⁴⁴ Fatone, V., “Chestov. La persecución de lo imposible”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, pp. 79-95.

⁴⁵ Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp.

Conclusiones

Nuestra intención ha sido proponer una lectura alternativa respecto del análisis que, en *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault lleva a cabo a propósito de la relación entre sujeto y verdad. Para ello, nos hemos abocado al análisis de las dos categorías fundamentales que el filósofo francés propone para analizar aquella relación: la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*. Así, se explicitaron las características según las cuales el período helenístico-romano constituye un punto distintivo capaz de contrarrestar las lecturas lineales que contribuyen a forjar un *continuum* sustancial en la historia de Occidente, fundamentalmente ligado a la cuestión del “autoconocimiento”.

A pesar de las dislocaciones que Foucault plantea entre el momento fundacional que expresa el *Alcibíades* y el período helenístico-romano, hemos sugerido otra lectura posible, según la cual el “amor a la razón” funciona como un presupuesto común y *preponderante* entre los distintos períodos, bien como elemento irreductible que se sostiene de modo persistente. En la medida en que aceptamos que esta continuidad radical invierte la relación determinante entre *epimeleia heautou* y *gnothi seauton* —que en la lectura de Foucault se destaca por una primacía de las prácticas de sí sobre el autoconocimiento— nos es posible concebir las dislocaciones foucaultianas más bien como variaciones de un mismo *continuum*.

De este modo, entendemos que la búsqueda de “dislocaciones” o “discontinuidades” no contribuye de por sí a quebrantar lo que Foucault denomina la “actividad sintética del sujeto” a manos de la historiografía, sino que, incluso, puede en ocasiones contribuir a su fortalecimiento. Así, nuestra propuesta importa una crítica al racionalismo, tanto secular como religioso, donde el “amor a la razón” funciona como un presupuesto que debe ser evidenciado, por cuanto representa un punto de partida asumido acríticamente y sobre el cual comienzan a tener fundamento y sostén los *movimientos* y *desplazamientos* del sujeto en vistas a hacerse apto para acceder a

la verdad.

El “amor a la razón” es, pues, siguiendo a Shestov, una confianza absoluta en que lo que la razón susurra acerca de la existencia no puede ni debe ser puesto en duda. La certeza de este presupuesto es lo que determina, entonces, la proliferación de prácticas del cuidado de sí. Como hemos intentado señalar, esta continuidad no está presente en el análisis del propio Foucault, sino que la hemos destacado a partir de indagar en torno a sus mismos ejemplos, que nutren el análisis de las prácticas de sí dentro del período helenístico-romano. De tal suerte, pudo observarse en las *praemeditatio malorum* de Séneca —o de Epicuro— cómo el “amor a la razón” que proponemos siguiendo a Shestov evidencia una escucha atenta de la razón por parte del sujeto, que susurra qué cosas tienen valor y qué cosas no, de qué manera es *necesario* vivir y qué es lo único que cabe esperar: la ataraxia. De este modo, las prácticas del cuidado de sí se evidencian como *efectos* de una certeza fundamental, que solo la razón puede dictar, y que solo el “amor a la razón” puede acatar: “lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*”.⁴⁶

Concluyendo, el aporte de Shestov ha sido fundamental para nuestra lectura del texto de Foucault, por cuanto lo que el filósofo ruso llama “amor a la razón” ha sido una clave que delata, a lo largo de la historia occidental, la sensible persistencia, continuidad y *supremacía* del influjo del autoconocimiento.

⁴⁶ Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Gredos, 1991, II, 6, 3.

Bibliografía

- Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Gredos, 1991.
- Asuaje, R. “Revisión de las prácticas del cuidado de sí en la relación maestro-discípulo en la antigüedad griega y romana. Una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del Cristianismo Primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984)”, en *Educere*, Vol. 18, n°. 60, 2014, pp. 237-248.
- Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- Chestov, L., *Las revelaciones de la muerte*, Buenos Aires, Sur, 1938.
- , *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad. José Ferrater Mora, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Fernández Palazzo, A., “Reseña: Magnavacca; Santa Cruz y Soares (eds.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*”, en *Revista Synthesis*, Vol. 25, n° 2, 2018, Disponible en <https://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYNe045/10544>.
- Fatone, V., “Chestov. La persecución de lo imposible”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, pp. 79-95.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1980.
- , “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- Gros, F., “Situación del curso”, en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 479-516.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Buenos Aires, Agebe, 2004.
- Magnavacca, S; Santa Cruz, M; Soares, L (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2017.

- Maia Neto, J., *The Christianization of Phyrhronism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Nietzsche, F., “La ciencia jovial”, en *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- Revel, J., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Shestov, L., *Apoteosis de lo infundado*, trad. de Alejandro Ariel González, Madrid, Hermida Editores, 2015.
- , *Atenas y Jerusalén.*, trad. Alejandro Ariel González, Madrid, Hermida Editores, 2018.
- Tobón, S., “De la ética del cuidado de sí a la propuesta crítica en Foucault”, en *Revista Ratio Juris*, Vol. 3, nº 7, 2008, pp. 67-75.
- Vignale, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, 2011, pp. 307-324.
- , “Foucault, actitud crítica y subjetivación”, en *Cuadernos de filosofía*, N° 61, pp. 5-17, 2014.

Acerca del ensayo en el quehacer filosófico

CARLOS G. JULIAO VARGAS

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE



Carlos Juliao Vargas es magister en estudios sociales, políticos y económicos en el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Católica de París. Se ha desempeñado como profesor de filosofía, pedagogía y ciencias humanas y sociales. Fue director de la Licenciatura en Filosofía, Decano de la Facultad de Educación, Secretario General, Vicerrector Académico y Director de Investigaciones de UNIMINUTO, Corporación Universitaria Minuto de Dios, en Bogotá, Colombia. Ha publicado artículos en diversas revistas y ha sido evaluador de artículos e investigaciones. Entre sus libros publicados: *La praxeología: una teoría de la práctica* (2002), *Educación social. El Minuto de Dios: una experiencia y un modelo* (2007), *El enfoque praxeológico* (2011), *Una Pedagogía praxeológica* (2014), *La cuestión del método en pedagogía praxeológica* (2017), *Epistemología, pedagogía, praxeología: relaciones complejas* (2017), *Tomar en serio la filosofía* (2019).

Sólo he producido ensayos, género ambiguo en donde la escritura le disputa sus terrenos al análisis.

ROLAND BARTHES

El término *ensayo* es uno de los vocablos más ambiguos y polisémicos del español (y de muchos otros idiomas): se lo define de variadas formas y lo usamos en diversos contextos y circunstancias. En términos académicos, como lo señala Cataño, para algunos es el campo propio de la creación literaria y para otros la expresión más conveniente del informe científico.¹ No es una noción clara y tal vez nunca lo llegue a ser, pues parece responder más a los rasgos y condiciones subjetivas del escritor. Mi hipótesis es que esto es mucho más delicado cuando se trata del arduo pero apasionante ejercicio de escribir realizado por quien asume el filosofar como un estilo de vida, entendida esta misma como creación de una obra de arte.²

La palabra *ensayo* proviene del término latino *exagium* (*ex*: “expulsar del interior” y *agere*: hacer, llevar a cabo; es decir, sería algo como: “hacer cosas que salen de adentro”), y la palabra *ensayar* deriva de *exagiare* (“pesar”, en el sentido de medir, como en una balanza). En el latín tardío y medieval evoluciona metafóricamente hasta significar “sopesar una idea u opinión”, y de ahí provienen sus significados modernos relacionados con la prueba o examen. En el lenguaje cotidiano su uso va desde acepciones como “déjame ensayar”, pasando por ser un instrumento de aprendizaje o adiestramiento, hasta un método de experimentación o criterio de verdad e, incluso, un camino para llegar a un nuevo conocimiento (método de “ensayo y error”); todas acepciones intercambiables y a veces contradictorias. Como

1 Cf. Cataño, Gonzalo, *La artesanía intelectual*, Bogotá, Plaza & Janés, 2004.

2 Para entender mejor esta complejidad solo señalo algunos sinónimos del término *escribir*: borrar, trazar, cifrar, apuntar, anotar, copiar, redactar, componer, estilar, expresar, reflejar, transcribir, representar, asentar, documentar, consignar, firmar, editar, publicar, entre otros.

dice Starobinski, “cercano a este término, encontramos un examen”, de ahí esta descripción preliminar que él hace, inspirado en gran parte en Montaigne: “El ensayo, se refiere tanto al exigente pesaje, al examen atento, como también a la abundancia verbal donde liberamos la exageración [...], sinónimo de una puesta en prueba, de una búsqueda de pruebas”.³ Espero que este texto lo refleje.

Quiero comenzar con una cuestionante, pero habitual definición, que en el desarrollo posterior de este texto se irá cristalizando: “El ensayo se define como una obra en prosa, de factura libre, acerca de un tema que no llega a agotar, constituido muy frecuentemente por una serie de reflexiones o de meditaciones en torno a un tema, siendo el conjunto una mezcla erudita de elaborada preparación y de improvisación”.⁴ La cuestión crucial es si el ensayo se apoya en un aparato crítico, se reduce a opiniones, o es algo intermedio entre ambas. Provisionalmente, y siguiendo a Cataño, distingo entre el ensayo literario (que se origina en Montaigne) y el que él llama “ensayo sociológico” y que yo amplío a todas las disciplinas humanas y sociales (incluida la filosofía):

- a) El *literario* usa un “lenguaje directo, vehemente y suelto, en el cual la ‘conclusión’ aparece como resultado de la contrastación de ejemplos aparentemente contradictorios”;⁵ de ahí su estilo irónico. Además en él es fundamental la “visión personal” del autor, donde domina el sentimiento y la subjetividad; rara vez define los conceptos usados, moviéndose entre la informalidad (libertad en la forma) y la formalidad (desarrollo lógico de la argumentación); en síntesis, es “una composición en prosa de esmerado estilo y extensión moderada, que desarrolla un tema con entera libertad a partir de la visión personal del escritor, evitando los tecnicismos profesionales y los peligros de una inmersión en la narrativa”.⁶

³ Starobinski, Jean, “Peut-on définir l’essai?”, en Dumont, F. (dir.), *Approches de l’essai*, Québec, Éditions Nota Bene, 2003, pp. 166-167.

⁴ Russ, Jacqueline, *Los métodos en filosofía*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 96.

⁵ Cataño, Gonzalo, *op. cit.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 44. Él aclara, sin embargo, que el ensayo no siempre rechaza el relato ficcional, pues sus posibilidades narrativas son evidentes, como ocurre con Borges “quien ha hecho desaparecer los límites entre el ensayo y el cuento” (*ibídem*, nota 21) y, además, los géneros literarios nunca son categorías plenamente autónomas.

- b) El *sociológico* es un “texto corto dirigido a presentar los aspectos más generales y esenciales de un asunto”,⁷ que evita el exceso de vocabulario especializado (cuidando así la elegancia del estilo) y que, a diferencia del literario, define claramente los conceptos, es más esmerado con los datos y fuentes, y es muy sensible a la objetividad (el punto de vista del autor aparece sólo como un ejemplo) y se preocupa bastante por el encadenamiento lógico de la argumentación; en última instancia, es “un texto de extensión moderada que estudia un problema a partir de la perspectiva ofrecida por la disciplina y que facilita los datos necesarios para obtener una síntesis provisoria, indicando y dejando implícitas las vías que permiten alcanzar en el futuro un conocimiento más preciso del asunto en cuestión”.⁸

Es evidente la ambigüedad que el término *ensayo* posee desde su origen: siempre designa lo provisional, pero asimismo la intención de organizar el tema para lograr resultados más o menos manejables, moviéndose intermitentemente entre el “reino de la libertad” (lo literario o ficcional, la creatividad sin trabas), del deseo y la imaginación, de lo subjetivo y experiencial, y el “reino de lo objetivo” (lo científico), de lo consistente y argumentativo, de lo metódico y analítico, de los hechos y supuestas realidades evidentes. Por eso ha sido definido como “el centauro de los géneros [...] donde hay de todo y cabe todo”,⁹ o como aquel género que, en palabras de Adorno, funciona “de una manera metódicamente ametódica”.¹⁰ Según Bense, “el ensayo surge del carácter crítico de nuestro espíritu, cuya complacencia en el experimentar es sencillamente una necesidad propia de su índole, de su método. Más aún: el ensayo es la forma de la categoría crítica de nuestro espíritu”.¹¹ Para mí, el ensayo se mueve entre lo científico y lo literario: es argumentativo, pero su argu-

⁷ *Ibid.*, p. 51. En la nota 27 de dicha página lo distingue plenamente del tratado o manual (que presenta la “totalidad” de elementos sobre un asunto), de la monografía o tesis (estudio intensivo sobre un tema específico) y del *paper* (informe de investigación de extensión moderada que incluye los datos y las pruebas de verificación de éstos).

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ Reyes, Alfonso, *Obras completas*, Vol. XV, México, FCE, 1963, p. 58.

¹⁰ Adorno, Theodor, “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, p. 23.

¹¹ Bense, Max, *Sobre el ensayo y su prosa*, México, UNAM, 2004, p. 27.

mento involucra libertad, lenguaje figurado y giros narrativos que pretenden la belleza expresiva de lo escrito.¹² Y mucho más cuando se trata de un *ensayo filosófico* (es decir, sobre algún tema de la filosofía..., y ¿cuál no lo sería?); recordando a Alain Badiou, quien defiende la idea de que existen ciertos parámetros esenciales para el filosofar (los cuatro “hay” que hacen posible la filosofía: en ella hay arte, hay amor, hay saber y hay poder), pienso que el ensayo filosófico podría expresar esos mismos cuatro rasgos.¹³ Si la filosofía se ejerce sobre *toda* la experiencia humana, y no busca tanto organizar hechos (como hacen las ciencias) sino pensar en sentidos, el ensayo filosófico me parece más cercano a la subjetividad existencial que a la objetividad fáctica. Para mí es claro que el sentido cambia al ser expresado, porque decir algo es crearlo, lógicamente no de la nada, sino constituyéndolo, articulándolo y comunicándolo, en el orden del discurso: una palabra viva no es la pronunciación monótona, así sea metódica, de un discurso prefabricado.

Ahora bien, la historia de este género, cuyos inicios normalmente se remontan a Montaigne, sigue siendo marginal en comparación con la de otros géneros literarios tradicionales. La posteridad de Montaigne y su influencia hoy siguen siendo fuente de debates. Así, parece que la contribución de los *Essais* (1580) al desarrollo del género es importante pero limitada: importante, porque la forma ensayística emerge con él, tanto con sus libertades como con sus limitaciones; y limitado, sobre todo en Francia, donde la recepción de los *Essais* de Montaigne curiosamente contribuye a una cierta parálisis del género: “Un pasado ejemplar, el recuerdo de un padre admirable y engorroso, el libro de Montaigne ha saturado el espacio de las potencialidades del ensayo”.¹⁴

Pero en realidad no importa si esta influencia es directa o indirecta en la evolución del género, el hecho es que Montaigne introdujo el término *ensayo* en el campo literario y disciplinar planteando, por ende, la importancia de un género nuevo. Pero ¿por qué es un gé-

¹² No sobra recordar que se considera que, desde siempre, existen cuatro géneros en la literatura occidental que son el ensayo, la ficción narrativa, la poesía y el teatro o drama. Y dentro del ensayo hay que incluir una cantidad de subgéneros (discurso filosófico-teórico, autobiografía, memorias, diario, cartas, informes, etc.).

¹³ Cf. Badiou, Alain, *Conditions*, París, Seuil, 1992.

¹⁴ Macé, Marielle. *Le temps de l'essai: Histoire d'un genre en France au XXe siècle*, París, Belin, 2006, p. 13.

nero realmente nuevo?, ¿cuáles son sus características sustanciales, que no se pueden eludir? Mi punto de vista, ya expresado en un texto anterior, es el siguiente:

[En los *Ensayos* de Montaigne] escribir se vuelve un quehacer vital, praxeológico, pues mediante él se asume la propia existencia, se la piensa y evalúa, en un proceso donde hablar de sí va ligado al pensar sobre sí mismo. Y se confirma que el fin de la filosofía como acción o praxis incluye y requiere la elaboración de textos, pues la escritura es parte esencial del filosofar. Para Montaigne, hablar de sí en sus *Ensayos* es la praxis misma de pensarse; de ahí que afirme que «al prohibir hablar de uno mismo, prohíben aún más, por consiguiente, pensar en uno mismo» (*Ensayos*, II, VI, 65).¹⁵

El ensayo, tal como lo conocemos y ejercemos hoy, es un fenómeno relativamente reciente y el análisis de su problemática parte de dos autores: Lukács y Adorno. Para el joven Lukács, aquel de *El alma y las formas* (obra de 1910), hay que asumir la creciente separación del mundo científico o conceptual y el de la vida cotidiana o experiencial; a él le parece que el ensayo es la forma de expresión propia para esta nueva realidad. De hecho, Lukács estableció las bases de la práctica del ensayo cuando recuerda que en la ciencia existen los contenidos y en el arte las formas: “La crítica es un arte, no una ciencia”,¹⁶ lo cual quiero ratificar con este bello texto de Oscar Wilde:

los griegos eran una nación de críticos de arte, e inventaron la crítica artística, igual que inventaron la crítica en general. Después de todo, ¿cuál es la principal deuda que hemos contraído con los griegos? Sencillamente el espíritu crítico. Y dicho espíritu, que ellos aplicaban a la religión, la ciencia, la ética, la metafísica, la política y la educación, también lo aplicaban a las cuestiones artísticas, y, de hecho, nos han legado el sistema crítico más perfecto que ha conocido el mundo respecto a las dos artes supremas [la vida y la literatura, la vida y la expresión perfecta de la vida].¹⁷

¹⁵ Juliao, Carlos, *Tomar la filosofía en serio. Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar*, Bogotá, Uniminuto, 2019, pp. 189-190.

¹⁶ Lukács, Georg, “Sobre la esencia y forma del ensayo: Carta a Léo Popper”, en *El alma y las formas*, Madrid, Antonio Lastra, 2013, p. 16.

¹⁷ Wilde, Oscar, *El secreto de la vida. Ensayos*, Bogotá, Random House Mondadori, 2012, pp. 208-209.

Si Lukács hace esta distinción, desde el principio de su texto, es porque el género del ensayo está históricamente vinculado a la prosa de las ideas, a lo académico, mientras que las realidades sociohistóricas actuales exigen nuevas escrituras, en términos de expresividad, existencia y praxis: “pensamiento, forma, experiencia, acontecimiento: aquí está el nudo propuesto por Lukács, una nueva articulación de la epistemología, un pensamiento del arte y una filosofía de la historia”.¹⁸

El papel de la experiencia en la concepción lukácsiana del ensayo constituye un punto crucial para establecer las características del género en el contexto moderno: introduce una cierta forma de subjetividad en la escritura ensayística, que asocia instintivamente a la crítica, “la materia más típica del ensayo, no la única”.¹⁹ Ahora bien, si la crítica se concentra principalmente en el arte y él la convierte en la base de su experiencia o praxis, es porque el ensayo es una mediación estética entre sentido e imagen, entre idea y sujeto, que al mismo tiempo elimina la noción de objetividad (en el sentido científico del término). El ensayo siempre incluye la facultad de juzgar y observar, y el ensayista de algún modo se *prueba* a sí mismo al *ensayar*, elevando la subjetividad al nivel de un recurso escriturístico. Además, cuando Lukács afirma que “el ensayista debe recordarse a sí mismo, encontrarse a sí mismo y construir algo propio con sus propios medios”,²⁰ está aceptando la subjetividad del ensayo, pues esta última es una puesta en forma de la experiencia. Por lo tanto, el ensayo es el lugar de una unión entre el discurso y el pensar; su forma debe servir como un ancla entre interioridad y exterioridad. De ahí que Lukács pueda decir que “la vida de Sócrates es la típica para la forma del ensayo, tan típica como difícilmente lo será otra vida para otro tipo de poesía”.²¹ Esto me parece fundamental en una perspectiva praxeológica como la que he venido intentando en mis ensayos filosóficos y pedagógicos.

En cuanto a la forma precisamente, tan presente en Lukács y sus continuadores, notemos que ella no señala la coherencia cerrada

¹⁸ Macé, Marielle, *op. cit.*, p. 38.

¹⁹ Lukács, Georg, *op. cit.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

propia del protocolo clásico, sino más bien una cierta dinámica interna, porque “el saber se establece en un proceso y se concibe como una red: la verdad [es] una cuestión de cohesión, de construcción y no de adecuación”.²² Esto explica en parte la dificultad para circunscribir el ensayo de acuerdo con criterios rígidos, pretendidamente universales: cada ensayo tiene su forma y se ajusta a sus propios requisitos. Si “el ensayo es el género literario más libre que existe”,²³ debe admitirse que esa libertad formal puede dificultar la recepción del ensayo, pareciendo una debilidad ese aspecto heterogéneo.

En este sentido, el artículo de Adorno recogido en las *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, dice mucho sobre su desacreditación como “producto mestizo”, al menos en la Alemania de la época. Asumiendo argumentos de su antecesor, Adorno profundiza, en particular sobre los efectos positivos de la estética negativa del ensayo: para él, como para Lukács (y esto es esencial para entender cómo un género definido negativamente puede transformarse en una práctica de escritura positiva), el ensayo se relaciona más con el campo artístico que con la ciencia. Y así libera a la escritura de los obstáculos asociados al discurso de pretensión racionalista: “Con la objetualización del mundo en el curso de la progresiva desmitologización, la ciencia y el arte se han escindido”.²⁴ Este proceso irreversible refuerza el empoderamiento de la prosa ensayística en el contexto moderno: el que la filosofía haya intentado aunar una prosa estilizada (incluso poética) al desarrollo riguroso de las ideas en sistemas coherentes no es algo que escape a Adorno. Pero, sin embargo, considera nulo e inválido dicho intento, ya que “la ambiciosa trascendencia del lenguaje al sentido desemboca en una ausencia de sentido”,²⁵ pues la jerga filosófica arroja un velo entre lo que se dice y las palabras de las cuales uno se sirve para decirlo. Esto es así puesto que, como yo mismo señalo en un escrito anterior,

el ensayo es un tipo de escritura con efectos vitales, dado que la construcción de la propia vida se realiza en el quehacer mismo de escribir. No pretende solo plasmar lo ya vivido, ni comunicar un saber de sí ya logrado; por el contrario, en el ensayo se

²² Macé, Marielle, *op. cit.*, p. 36.

²³ Starobinski, Jean, *op. cit.*, p. 178.

²⁴ Adorno, Theodor, *op. cit.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

va alcanzando el conocimiento de la propia vida mediante una incesante prueba y examen de esta. Aquí, «ensayo significa, entonces, entonación verbal de una vivencia. Nunca transmisión de un saber constituido de antemano y trasladado luego a la escritura» (Kovadloff, 2004, p. 72).²⁶

Como puede verse, el enfoque de Adorno, en su deseo por dar al ensayo el espacio que merece, anula los criterios que lo marginaron del campo literario. Lo que era un defecto se convierte ahora en una cualidad: “El ensayo asume el impulso antisistemático en su propio proceder e introduce los conceptos sin ceremonias, ‘inmediatamente’, tal como los recibe, [porque] todos los conceptos los concreta ya implícitamente el lenguaje en que se encuentran”.²⁷ Asimismo, sobre la relación de los conceptos con el lenguaje, algo central en todo camino cuya base sea la expresión escrita, el ensayo es tan escéptico como lo es respecto a su definición y, por eso, conserva cierta libertad de acción para el autor quien, a diferencia del filósofo, aprovecha la riqueza de las palabras.

Obviamente, esto no deja de tener consecuencias, sobre todo en el terreno filosófico. Dado que el ensayista tiene una libertad intrínseca, tanto en el contenido como en la forma, también puede perderse en la ambigüedad de un género de contornos difusos: “El ensayo descuida la certeza porque no renuncia a su ideal”.²⁸ El ensayo, como forma, reivindica el derecho al error, lo convierte incluso en una condición de su existencia y, en última instancia, renuncia al absolutismo discursivo y lógico. Dado que la exhaustividad es, en el mejor de los casos, un sueño imposible, Adorno insiste en la relatividad de los puntos de vista, pues el ensayo no los prioriza con el objetivo de una exhibición lineal y demostrativa de una realidad específica. Por el contrario, el ensayo “obliga a pensar, desde el primer paso, la cosa en su real complejidad”,²⁹ sin tratar de borrar las incertidumbres, que serán reveladas entre otras cosas por sus múltiples contradicciones, en un proceso intelectual colindante con el proceso existencial de quien lo escribe.

²⁶ Juliao, Carlos, *op. cit.*, pp. 195-196.

²⁷ Adorno, Theodor, *op. cit.*, pp. 21-22.

²⁸ Terrasse, Jean, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Montreal, Presses de l'Université du Québec, 1977, p. 17.

²⁹ Adorno, Theodor, *op. cit.*, p. 19.

Es por eso por lo que su conexión con la experiencia, ya presente en Lukács, es aún más importante para Adorno. Éste la eleva al nivel de saber relevante para el acto de escribir y presupone la reivindicación del sujeto. De ahí el hecho de que incluso la discontinuidad ensayística, a menudo denunciada por quienes piensan que el género carece de cohesión, se convierte para Adorno en el lugar de una posible adecuación entre la experiencia del sujeto y sus limitaciones inevitables, entre la voluntad de decir algo y la forma en que ese decir se expresa concretamente, importando más las preguntas que las respuestas.

En estas condiciones, la búsqueda de la verdad, que siempre se puede lograr mediante el saber, no sería una función de la objetividad *a priori*. Lo que prevalece aquí es el *punto de vista*, el sujeto que se expresa hasta que su error resulte obvio, junto con la relatividad de todo saber, comenzando por aquella que posee el saber del mismo individuo que escribe. En el ensayo, todavía según Adorno, “su libertad en la elección de los objetos, su soberanía frente a todas las prioridades del hecho o de la teoría, las debe a que para él todos los objetos están en cierto sentido a la misma distancia del centro: del principio que embruja a todos”.³⁰ La improbable objetividad es también una subjetividad inevitable, porque el ensayo es fruto de dos deseos contrarios: describir lo real como es y otorgarle un punto de vista personal.

Todas estas consideraciones me llevan, lenta pero seguramente, a la cuestión de la naturaleza literaria del ensayo, que Adorno, sin decirlo expresamente, parece aceptar cuando lo coloca del lado del arte, pues “no tiene una función utilitaria inmediata”.³¹ Sus numerosas características, a veces contradictorias, le otorgan esa cualidad proteica y compleja que, sin embargo, no es una traba para su construcción. Recapitulando: el ensayo es una forma de prosa de ideas que admite su función estética y se construye en una libertad formal y de contenido, en particular a través de una subjetividad declarada. Su *literalidad* sigue siendo efecto de un juicio crítico concreto, cuya naturaleza es siempre condicional, histórica y relativa. En filosofía hay ejemplos de lo polisémico del criterio de subjetivi-

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

dad. Como ensayos aparecen yoes que nos generan esperanza, discursos en tercera persona que no olvidan el lirismo deconstructivo, otros que usan el nosotros, como diciendo “estoy aquí pero no me considero otro”, e incluso yoes que anuncian que “ni el contenido ni la forma me pertenecen” o discursos a dos voces. Y ello sin hablar de los estudios sobre autores específicos. Si leer textos filosóficos ya es entrever lo oscuro de la filosofía, ¿qué decir de las huellas subjetivas en los escritos impersonales?

Esto que aquí designo como lenguaje, literalidad o estilo –ese caleidoscopio que, según nos dicen, debe tener prioridad sobre el mensaje (mostrándose a veces irónico, frívolo, lírico, ardiente, original o imparcial)–, me lleva a plantear lo que a Lukács le inquieta de todo ensayo: no quién recorrió el camino del ensayo y cómo, sino más bien si el ensayo es un *camino* real. Esto pasa por aquello de que el estilo es el hombre, pasa quizás también por la intertextualidad de los discursos que somos, pasa, si así lo queremos, porque una palabra es sensible a su cadencia e incluso porque contiene una *moral de ensayo*, que es la expresión más completa del escepticismo.³² Pero que uno tenga estilo y sea filósofo, ¿es posible? ¿Es deseable? ¿A quién le gustaría? ¿Y qué decir de eso?

Sin embargo, siento que estas consideraciones son muy generales, tal vez porque dentro del género del ensayo hay toda una serie de subgéneros, acordes a criterios particulares y que varían de un enfoque a otro. De hecho, varios críticos han analizado la tipología del ensayo, queriendo establecer un marco que considere la diversidad de prácticas sin restringirlas con teorías demasiado limitadas, pero a menudo caen en las mismas trampas conceptuales: el debate sobre la tipología, aunque necesario, siempre corre el riesgo de caer en el nominalismo y perderse en los meandros de la abstracción. Es que la discusión sobre la naturaleza del ensayo es, a la vez, un debate sobre el género literario, elevado al cuadrado. Sin embargo, de todos modos, presento una tipología que me parece adecuada.

³² No sobra decir que el ensayo, como pensar escéptico, responde a un propósito ético, en tanto que quiere liberarnos del dogmatismo, confrontando opiniones o saberes que pueden generar angustia, para neutralizarlas. En el escepticismo griego, esto ocurre cuando, ante la igual fuerza de persuasión de opiniones en conflicto, el filósofo ya no puede elegir entre ellas y se ve obligado a suspender su juicio.

Brée y Morot-Sir hacen un balance del ensayo en el siglo XX con un enfoque tanto analítico como sintético.³³ Su trabajo me parece interesante por dos razones. Primero, porque los autores expresan las limitaciones de su propio enfoque y, por ende, relativizan los criterios para definir un tipo de ensayo frente a otro, admitiendo que otras tipificaciones son posibles; segundo porque aluden a Cioran, entre otros autores que ofrecen como ejemplo, un detalle a primera vista insignificante, pero de importancia para mis propósitos. Por eso, antes de centrarme en dicha tipología, quiero referirme a por qué me parece importante Cioran en esta cuestión. ¿Es Cioran –el ensayista que, en *Ese maldito yo*, nos incita a una autocrítica enfocada en disuadirnos del optimismo y la felicidad que fanáticamente fustiga a nuestros contemporáneos– un filósofo?

Me baso en dos filósofos actuales, para referirme al asombroso pensador rumano. El primero es Pierre Hadot con su restitución de la filosofía como estilo de vida, cuando señala que, con la filosofía romana tardía y mucho más con la filosofía medieval, esta disciplina se convierte en algo discursivo y escolástico; la modernidad continuará este desvío academicista, y solo algunos pensadores manifestarán nuevamente su carácter existencial y radical. Descartes, Spinoza, Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, por ejemplo. ¿Por qué no cita a Cioran? Porque a Cioran le falta algo que para Hadot es esencial: el carácter edificante de la filosofía, consistente en plantear una ética del buen vivir.³⁴ Es claro que Cioran no la plantea porque para él no hay salida. ¿Es esto una mengua de opciones o una ganancia en inteligencia y lucidez? El segundo autor es Slavoj Žižek, quien, de modo provocador, afirma que la filosofía es dogmática y para nada dialogante: los grandes filósofos han tenido dos o tres intuiciones que han seguido y elaborado.³⁵ Cioran entraría rotundamente en este grupo: como pensador intuitivo, expresa con un lenguaje personal sus dos o tres ideas vertebrales; por eso rechaza el sistema, reivindicando el ensayo y el aforismo. Pero Cioran dice frecuentemente que él no es un filósofo porque para él la filosofía

³³ Cf. Brée, Germaine y Morot-Sir, Edouard, *Du Surréalisme à l'empire de la Critique*, París, Flammarion, 1996.

³⁴ Cf. Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009.

³⁵ Cf. Žižek, Slavoj y Badiou, Alain, *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

ha perdido su lazo con la vida: es, nos dice, un discurso sin relación con la experiencia vital. Tal vez es un antifilósofo, en el sentido de Badiou cuando éste señala que los críticos de la filosofía son los que la hacen avanzar.³⁶ Cioran es inclasificable; es nietzscheano por su estilo y por su interés en rescatar a la filosofía de su sistematicidad, de la argumentación y la lógica. Y me permite resaltar que el filósofo –que ha hecho de la filosofía un estilo de vida– construye ideas desde su intuición, en un quehacer creativo y praxeológico. Es un soñador que expresa lo que siente: cada palabra suya es una saeta lanzada contra esas falsedades que nos encubren la dureza y complejidad de lo real.

Ahora bien, volviendo a Brée y Morot-Sir señalo que ellos identifican cinco tipos de ensayo, que revisaré rápidamente: el ensayo de síntesis intelectual, el ensayo polémico, el ensayo-visión, el ensayo-moral y el ensayo-poético.³⁷

El *ensayo de síntesis intelectual* busca *popularizar* el discurso técnico de una ciencia o campo disciplinar. Ha contribuido al desarrollo de la literatura científica generando criterios de acceso, y respondiendo a la necesidad de síntesis sin un sistema. Incluye autores como Rostand (*La Vida y sus problemas*), Monod (*El Azar y la Necesidad*), Simmel (*Sociología*) o Schutz (*Estudios en Teoría Social*). Entre nosotros cito a José M. Samper (*Ensayo sobre las revoluciones políticas*) o a Carlos Torres (*Idola Fori*). Estos ensayos se destacan porque han logrado combinar “la erudición, la fineza del juicio y la elegancia de la escritura”, pero sin embargo tienen un coeficiente de literalidad fuertemente condicionado a su naturaleza a veces muy técnica.³⁸

El *ensayo polémico*, como su nombre lo indica, “se convierte en el teatro de las operaciones intelectuales y la lucha de las ideas” y así pretende ser una fuente de controversia.³⁹ Lo mismo ocurre con su

³⁶ Cf. Badiou, Alain, *Le Séminaire. Nietzsche L'antiphilosophie 1*, París, Librairie Arthème Fayard, 2015.

³⁷ El ensayo de síntesis intelectual abre la lista por una razón muy simple: es el tipo de ensayo más cercano a lo que históricamente éste ha sido, es decir, el punto de unión entre el saber (científico) y la prosa (literatura) que lo expresa, haciendo que muchos piensen que es el único tipo de ensayo válido.

³⁸ Brée, Germaine y Morot-Sir, Edouard, *op. cit.*, p. 270.

³⁹ *Ibid.*, p. 271.

dinámica escritural, pues “la polémica confiere al conjunto de una obra su unidad bajo la forma de cierto furor, explosivo o atacante”, aunque ella no sea exclusiva del ensayo. Autores como Céline e incluso Bernanos fueron ensayistas controvertidos, así como novelistas no menos discutidos. Por su parte, Benda, con títulos como *La Trahison des clercs* o *La France byzantine* es emblemático de una orientación polémica que podría calificarse como de derecha o conservador. Pero también existe un ensayo de izquierda, inspirado en ideologías socialistas, comunistas u otras, con representantes como Guéhenno (*Jeunesse de la France*), Sartre (*Situaciones*) o incluso Nizan, con sus explosivos *Les Chiens de garde*. En Colombia pienso en Miguel A. Caro (*Americanismo en el lenguaje*), Rafael Gutiérrez (*La literatura colombiana en el siglo XX*) y Pablo Montoya (*Novela Histórica en Colombia, 1988-2008: entre la pompa y el fracaso*), críticos cuestionadores que rechazan el acartonamiento y las buenas costumbres textuales.

El *ensayo-visión* quizás sea la categoría menos confiable de Brée y Morot-Sir. Se basa en “la antropología religiosa”, y se refiere “a una visión cultural, [siendo la] fuente principal de su documentación la historia del arte”, lo que le da un campo muy amplio.⁴⁰ Además, el agnosticismo subyacente se adquiere mediante visiones espaciotemporales donde el lugar y la historia hallan sus significados, de ahí el predominio de la relación Oriente-Occidente en los escritos, por ejemplo, de Eliade, Grenier o Guénon. El ensayo-visión estaría cerca de cierta filosofía de lo imaginario, contigua a la literatura. Aquí Focillon (*La vida de las formas y elogio de la mano; L'art bouddhique*) y Faure (*Méditations catastrophiques*) se codean, pero también los surrealistas y Malraux. Lo más cercano que conozco en Colombia a este subgénero sería *La doble estrella* (2010) de Raúl Henao, poeta y ensayista siempre abierto a lo maravilloso, cuya obra expresa la esencia de los ensayos de Baudelaire, Breton, Paz, Yeats, Leiris, Pizarnik, Pellegrini o Bataille.

Quien se dedica al *ensayo moral*:

alcanza los límites de su experiencia visionaria y cuestiona el lenguaje, ya no en su objetivo, sino en su fuente creativa; ya no la obra como una visión, sino el hombre como acción; ya no es

⁴⁰ *Ibid.*, p. 280.

el poder artístico de las palabras, sino su capacidad para dar un *ethos*, [...] es decir, un hogar, costumbres, conducta y una personalidad moral.⁴¹

Su factor ético es importante porque va más allá del marco expresivo para extenderse a la vida cotidiana, lo que a su vez influye en la escritura por el estilo de vida del autor. Acentúa la vocación performativa del lenguaje, la dramatización conceptual y la teatralización del discurso, en un deseo de superar la abstracción planteando una *conversión* social e individual. Las obras de Nietzsche, Blanchot, Bataille y Cioran, participan de este tipo de ensayo, entendido como “un lenguaje situado a medio camino entre lo psicosociológico que describe y explica las costumbres, y lo moral que decide los valores y códigos de acción”.⁴² Yo situaría aquí, entre otros, a Nicolás Gómez (Escolios a un texto implícito), a Estanislao Zuleta (*Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica*), a Danilo Cruz (*El mito del rey filósofo*), a Jorge Restrepo (*Creencias de un escéptico*) y a Enrique Santos (*Antonio Nariño, filósofo revolucionario*).

El *ensayo poético*, donde yo ubico al ensayo filosófico, bajo el entendido de que filosofar es ante todo un estilo de vida, es, entre los cinco tipos de ensayos descritos, sin duda el más detallado y fundamental para el análisis que he querido realizar en este texto. Partiendo de una definición de la ensayística que “designa la disposición y una intención literaria; [pudiendo] incluso ir tan lejos hasta sugerir un punto de vista estético”, dicen que el ensayo poético parece ser aquel con el coeficiente más alto de literalidad.⁴³ Por lo tanto, se puede decir que un ensayo es poético:

[Cuando] acentúa la *praxis* lingüística que determina su necesidad formal, convirtiendo la teoría e historia en una poética más o menos disfrazada, y luego oscila entre un lenguaje normativo y codificador, y descripciones psicosociológicas; entre la explicación objetivante y la reflexión internalizante. Hace y rompe lenguajes establecidos, pone a prueba la literatura, mezcla ética y estética al formular instrucciones, reglas para escribir y leer. En resumen, el ensayo intenta ser simultáneamente *praxis* y con-

⁴¹ *Ibid.*, p. 283.

⁴² *Ibid.*, p. 287.

⁴³ *Ibid.*, p. 263.

ciencia de *praxis*; y esta simultaneidad hace de la práctica del lenguaje, una poética, del arte de producir, del arte del hacer.⁴⁴

A la luz de lo anterior, es claro que el término *poética* cubre dos aspectos paralelos, a saber, la poética (estudio de la literalidad) y lo poético (características de la poesía como género), algo propio de este tipo de ensayo. Por eso, el ensayo poético tiene dos caras inseparables: por un lado, utiliza métodos de poetización, ya sea ritmo, metaforicidad, lirismo, etc.; por otro lado, integra explícitamente las reglas que lo constituyen y hace de su poética el material de su escritura (al menos en parte). Pero el marco conceptual de Brée y Morot-Sir me parece algo estrecho y sus ejemplos pecan por demasiada homogeneidad, pues los rasgos del ensayo poético no se limitan a los poetas, sean surrealistas o no. Dicho esto, no puedo ignorar la orientación poética de la escritura ensayística, aunque solo sea porque libera al autor de una serie de restricciones prosaicas.

La discursividad didáctica representa una de las limitaciones que el ensayo poético trata de moderar, con el objetivo de evitar la sistematicidad del pensamiento y las construcciones abstractas, es decir, no dañar la expresividad en favor de la conceptualización. La teoría no está necesariamente ausente del ensayo poético; sin embargo, no constituye su único elemento. La teoría, si la hay, interviene en una dinámica más amplia e incluye en particular aspectos antidiscursivos. Desde un punto de vista formal, se trataría de destrozarse el texto, desgarrarlo, asumiendo los límites de la existencia en la fragmentación del discurso, abandonando incluso las pretensiones totalizadoras del lenguaje, a menudo asociadas con el ensayo filosófico. En cualquier caso, en la exuberancia verbal, el ensayo se somete a la doble prueba de un referente etéreo y de un valor vago de su lógica, de donde brota un margen de maniobra significativo tanto en la elección del objeto como en su método. Y el ensayista es consciente de la libertad implícita de su género.

Incluso cuando la composición del ensayo filosófico prescinde de toda referencia a lo personal o existencial del filósofo, el pensar de un filósofo que está haciendo del filosofar un “estilo de vida”, sin importar cuál sea el sujeto o tema de su pensamiento, sigue siendo el

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 273-274.

pensar de alguien en búsqueda de sentido, que se compromete con ciertos valores y que, por ende, tiene sentimientos, deseos y emociones; por eso, toda expresión filosófica implica siempre una cosmovisión, una concepción de la realidad. Eso que llamamos, desde Grecia, *filosofía*, supone que el filósofo asume una posición y habla acerca de sí mismo en cuanto sujeto que está intentando encontrarle un sentido a su existencia. Entonces es claro que la subjetividad es una característica esencial del ensayo filosófico, incluso si su efectividad eventual se deriva de un precario equilibrio entre la explicación objetiva y la autorreflexión. Como en otros estilos literarios, la crisis del porta-palabra, es decir, el cuestionamiento identitario del sujeto escritor, obviamente afecta la redacción del ensayo. Esta escritura la entiendo como *subjetivación de una reflexión*, es decir, apropiación muy personal de un saber, asumiendo riesgos, de modo que se logre la equivalencia entre el filosofar y la vida.⁴⁵ El ensayo filosófico no puede prescindir de esa subjetividad, campo de experiencia del filosofar, en un texto que constituye una relación entre una conciencia y un objeto o tema determinado.

Una dimensión de esta experiencia es el trabajo formal de escribir un ensayo en sí mismo como quehacer auténticamente filosófico, que supone un “pensar que quiere ser palabra”, y cuyo resultado tendrá siempre un componente de rebeldía y otro tanto de esperanza. De hecho, valorar el estilo y la escritura a menudo se logra en detrimento del contenido, pues ella se convierte en el soporte sobre el que se erige el texto y no al revés. Esto se debe a que el ensayo, en su rechazo del sistematismo, también pretende repudiar el didacticismo convencional y su proceso demostrativo. Pero soy claro: el ensayo filosófico nunca elimina por completo estas tendencias y no puede resistirse del todo al didacticismo. Sin embargo, admito que uno no busca persuadir solo mediante el ensayo que escribe, sino también a través de un performance lingüístico encaminado a seducir: no es algo exclusivamente empírico sino también algo muy lírico. En definitiva, me parece que el ensayo filosófico puede, en ciertos casos, favorecer el hacer sobre el decir, la forma antes que el fondo, lo praxeológico sobre lo lógico, pues la escritura le está disputando sus terrenos al análisis.

⁴⁵ Pero esta forma subjetiva no lo compromete menos, en la medida en que está completamente atravesado por la reflexividad crítica –ella misma fundada en su compromiso cercano con la vida–, con la observación de las costumbres y los valores de la sociedad entera en el momento mismo de su enunciación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003.
- Badiou, Alain, *Conditions*, París, Seuil, 1992.
- , *Le Séminaire. Nietzsche L'antiphilosophie 1*, París, Librairie Arthème Fayard, 2015.
- Bense, Max, *Sobre el ensayo y su prosa*, México, UNAM, 2004.
- Brée, Germaine y Morot-Sir, Edouard, *Du Surréalisme à l'empire de la Critique*, París, Flammarion, 1996.
- Cataño, Gonzalo, *La artesanía intelectual*, Bogotá, Plaza & Janés, 2004.
- Cioran, Emil, *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 2012.
- Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009.
- Juliao, Carlos, *Tomar la filosofía en serio. Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar*, Bogotá, Uniminuto, 2019. Disponible en: <https://hdl.handle.net/10656/7362> [visto 4/02/2021].
- Lukács, Georg, “Nature et forme de l'essai”, en *Études littéraires*, V, 1, abril, 1972, pp. 91-114. Disponible en: <https://doi.org/10.7202/500223ar> [visto 4/02/2021].
- , “Sobre la esencia y forma del ensayo: Carta a Léo Popper”, en *El alma y las formas*, Madrid, Antonio Lastra, 2013.
- Macé, Marielle, *Le temps de l'essai: Histoire d'un genre en France au XXe siècle*, París, Belin, 2006.
- Reyes, Alfonso, *Obras completas*, Vol. XV, México, FCE, 1963.
- Russ, Jacqueline, *Los métodos en filosofía*, Madrid, Síntesis, 2001.
- Starobinski, Jean, “Peut-on définir l'essai?”, en Dumont, F. (dir.), *Approches de l'essai*, Québec, Éditions Nota Bene, 2003.
- Terrasse, Jean, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Montreal, Presses de l'Université du Québec, 1977.
- Wilde, Oscar, *El secreto de la vida. Ensayos*, Bogotá, Random House Mondadori, 2012.

Žižek, Slavoj y Badiou, Alain, *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

debates



Deleuze: hay algo que fuerza a militar

DAMIÁN SELCI

(PRESIDENTE DEL HONORABLE CONCEJO DELIBERANTE DE HURLINGHAM - ARGENTINA)

A fines del año pasado apareció, un poco silenciosamente, un gran manual de filosofía: *Introducción en Diferencia y repetición*. El texto, compilado por Matías Soich y Julián Ferreyra, fue escrito por los miembros de *La Deleuziana* y está destinado a pensar unos cuantos conceptos de la obra clave de Deleuze. Lo que sigue no es una reseña del material, sino el despliegue de una resonancia muy presente en dicho volumen: la que emite aquella frase de Deleuze, tan célebre, que dice “hay algo en el mundo que fuerza a pensar”.¹ Sabemos que Deleuze apunta varias cuestiones importantes con esta aseveración. La más importante: exhibir la separación del pensamiento respecto de su presunta afinidad con lo verdadero, *leit motiv* metafísico que Nietzsche habría sido el primero en denunciar. No pensamos porque nos resulte natural, ni porque lo verdadero se parezca aunque sea formalmente a nuestro pensamiento: pensamos bajo la coacción de un encuentro, una intensidad, un acontecimiento, un signo. Hay algo que fuerza a pensar, y sin ese forzamiento nos mantendríamos en nuestro tibio sopor cotidiano, hundidos en el buen sentido o en el sentido común. “El pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que «da que pensar», de lo que es para pensar; [...] siempre es por una intensidad que adviene

¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 215.

el pensamiento”.² Y una intensidad es una diferencia de fuerzas, un *impasse*, una carencia de razón suficiente. De modo que la filosofía surge bajo la figura del acontecimiento, bajo su condición podríamos decir, y por motivos muy puntuales. Con las correcciones del caso, el argumento seguramente vale para Foucault, para Althusser, para Badiou; y algo parecido ha dicho Patrice Maniglier en su polémica con Quentin Meillassoux, cuando subrayó que no se piensa más que por la evidencia de una práctica que “no debería” ser eficaz y, sin embargo, es eficaz.³

Y bien: leyendo el artículo “Intensidad” de Rafael Mc Namara, encontré este inicio:

A pesar de que en la inmediatez de la vida diaria estemos siempre inmersos en el automatismo y la más idiota avidez de novedades. A pesar de que la sociedad de la información [...] ponga toda su empresa en perpetuar, con innegable éxito, un sistema de servidumbre voluntaria. [...] A pesar de todas esas fuerzas que conspiran contra todo pensamiento posible, *Diferencia y repetición* insiste: hay algo en el mundo que obliga a pensar.⁴

Y repentinamente iluminado, o repentinamente malentendiendo todo, escribí con lápiz, arriba, esto: *¡algo que obliga a militar!*

¿A quién le interesa la compatibilidad que podamos descubrir o fraguar entre ciertas frases aisladas de Deleuze y lo que hemos intentado llamar “teoría de la militancia”? Pero es que la obra de Deleuze ha dejado un saldo político todavía ambiguo. Para los interesados en política (es decir, para quienes vivimos en Argentina), Deleuze ha habilitado bastante nítidamente una línea autonomista anti-Estado, basada en centenares de afirmaciones contra la máquina de

² *Ibid.*, p. 223.

³ “Hay un problema filosófico cuando algo que funciona (llamaría a eso una *práctica*) se descubre al mismo tiempo como impensable (en el sentido de que transgrede las normas ordinarias de inteligibilidad). Es en efecto porque algo se *bloquea* en nuestra práctica de alguna cosa [...] que hay filosofía. Sin embargo, este bloqueo no refiere a la práctica en sí misma –ella al contrario ronronea apaciblemente, produce sus efectos regularmente, se muestra operatoria, eficaz, incluso indiferente a nuestra preocupación–. Pero es esta eficacia lo que es increíble –eso no debería funcionar y *sin embargo funciona*”. Maniglier, Patrice, *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*, trad. Diego Abadí, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, p. 83.

⁴ Mc Namara, Rafael, “Intensidad” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 49-61, p. 49.

captura estatal “molar” y su constante refriega con la micro-política “molecular”. Es menos sabido, pero ya instalado entre los comentaristas de Deleuze, que semejante lectura resulta superficial por cuanto supone un privilegio ontológico de lo virtual sobre lo actual –que la prosa de Deleuze deja entender pero no podría sustentar, so pena de contraer unos molestos “tintes metafísicos” (la expresión es de Pablo Pachilla, sobre quien volveremos). En efecto, algo inmediatamente llamativo del proyecto teórico de *La Deleuziana* es que, sin desmedro de lo virtual, realza la categoría de *actualidad* en la ontología deleuziana, gesto que permite reivindicar inclusive al Estado como respuesta *actual* al problema *virtual* de la vida en sociedad... Sin embargo, lo superficial provoca efectos, efectos muy verdaderos, y la visión generalizada es que Deleuze sólo permite una política movimientista anti-Estado, anti-partido, anti-organización y demás. Encima, está Bartleby murmurando “preferiría no hacerlo” ante cada una de las opciones que ofrece la coyuntura, y esto que está presentado como una salida interesante *podría* significar, también, una especie de apoliticismo estetizado: entre Cristina y el neoliberalismo, elegir... no elegir. ¿Es todo tan básico? Por cierto, en este momento, Deleuze nos parece repentinamente francés, y nosotros nos autopercebimos repentinamente argentinos –la línea anti-estatalista resulta fácil y casi indolentemente compartida por Badiou, Derrida, Rancière, más allá de las supuestamente “importantes” diferencias ontológicas, mientras que acá esas admoniciones contra el Estado nos resultan... ¿*liberales*, es la palabra? ¡También el kirchnerismo nos fuerza a pensar!

Forzados a pensar, forzados a militar. ¿Cuánto se puede tirar de esta cuerda? ¿No estamos forzando demasiado las cosas? Claro, pero por única vez el forzamiento de un argumento sería indiscernible de su curso natural: puesto que *lo que fuerza* tiene que ser (estamos tentados de decir “por fuerza”) distinto a toda razón suficiente, no podría predisponer por completo *aquello forzado*. Hay algo que fuerza, sí, pero la reacción a este forzamiento todavía no la “hay”, y de haberla tendría que estar eximida de toda necesidad: sea cual sea, acabaría por ser contingente. Para aclararlo rápido: si ese algo que fuerza es una *pregunta virtual*, entonces no puede tener una sola, única y necesaria *respuesta actual*. Para abordar este punto hay que intercalar una cita del artículo “Univocidad” de Pablo Pachilla, el primero de *Introducción en Diferencia y repetición*:

La intensidad es, entonces, la *relación* entre lo virtual y lo actual, entre la señal y el signo, pero no es que haya un plano de lo real en términos absolutos que sea virtual y otro que sea actual. Se trata de términos relativos en el sentido de problemas y soluciones: algo es actual en tanto se lo considera como la solución a un problema (virtual), pero eso no quita *ni* que este problema esté constituido por elementos que pueden por su cuenta ser considerados como actuales en tanto soluciones a otros problemas, *ni* que esta solución actual constituya en efecto un problema considerada en otro sentido o en otro momento –es decir, que sea virtual desde otra perspectiva.⁵

Lo virtual y lo actual no son absolutos, son relativos (podríamos decir incluso *perspectivos*). Se ordenan coyunturalmente como problemas y soluciones, preguntas y respuestas, lo que aclara bien la idea del forzamiento como algo opuesto a la razón: un problema exige sin dudas una solución, pero no predispone *cuál* solución, ni que la solución tenga que ser necesariamente *una*. La fuerza explota en

el empuje, en la contusión, pero fuerza no es fundamento; la respuesta a la fuerza no está predeterminada por la fuerza. Y esta indeterminación es lo que permite que ante la pregunta virtual pueda haber diferentes respuestas actuales. Al menos, dos: la filosofía y la militancia. En efecto, ante lo que fuerza a pensar, ¿no habrá otra reacción que la filosofía? Ante el evento, la intensidad, el acontecimiento, ¿se puede hacer otra cosa que filosofar?

Ante el evento, la intensidad, el acontecimiento, ¿se puede hacer otra cosa que filosofar? Por supuesto. Se puede militar. Hay algo que fuerza a militar.

Por supuesto. *Se puede militar*. Hay algo que fuerza a militar. A fin de cuentas, lo que fuerza es un acontecimiento, y un acontecimiento es justo lo otro que la eficacia del fundamento. Hay acontecimientos porque no hay fundamento capaz de ordenar los hechos en una serie causal, porque lo que domina es más bien un principio de razón *insuficiente*. Y este constreñimiento, precisamente por su falta de razón, no podría predisponernos a *una* cosa determinada y sólo una –por ejemplo, pensar filosóficamente, excluyendo a priori otras reacciones, otras respuestas. Digamos que perfectamente nos po-

⁵ Pachilla, Pablo, “Univocidad” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 21-31, pp. 28-29.

dría disponer, no hacia la filosofía, sino hacia la militancia, la teoría de la responsabilidad por la responsabilidad del otro. En definitiva, si la filosofía para Deleuze es una reacción al apremio que impone una intensidad, entonces le cabe el nombre de respuesta actual.⁶ Y es, ciertamente, una respuesta posible. No podría nunca ser la única. Diremos así que la filosofía de la diferencia es una respuesta al acontecimiento, y la militancia es otra, sin que se pueda establecer ninguna jerarquía, puesto que falta el fundamento metafísico, la Idea platónica que permitiría jerarquizar. Escribamos entonces una primera convicción: toda respuesta es *infundada*, es decir, toda respuesta es una *pretensión*.

Filosofía y militancia

La filosofía es una respuesta, pero una respuesta que consiste –un tanto paradójicamente– en *hacer preguntas*. Como es sabido, y como también asevera Deleuze, la filosofía propone problemas, es decir, nuevas preguntas, nuevos campos problemáticos, y nunca meramente soluciones. Tanto peso tiene la pregunta en su filosofía que en *Diferencia y repetición* el ser de la Idea es el ser de lo problemático; y el ser mismo no es uno, y tampoco es lo negativo, sino que es *?-ser*. La evitación de la clausura ontológica no consiste para Deleuze en *negar* cuando el principio de razón suficiente venía derivando, sino en *preguntar* cuando el pensamiento encuentra una intensidad imprevista, dionisiaca, aberrante. Por tal motivo, la filosofía no es un debate, ni un diálogo que contenga preguntas y respuestas. Un filósofo, por ejemplo Kant, no responde a Hume, sino que reelabora el campo de problemas del empirismo, no liquidando la cuestión sino cambiando sus términos. Los problemas, por tanto, no se “resuelven”: se disuelven o se denuncian como seudoproblemas. En este sentido, propondremos que las preguntas de la filosofía son *abso-*

⁶ Citemos de nuevo a Pablo Pachilla: “Lo que Deleuze llama Ideas no son entidades inmatrimales en el reino de lo eterno, sino las tensiones bien reales que producen movimientos, acciones, instituciones y disoluciones; la insistencia en lo real de las problemáticas actuales que llevaron a fabricar una silla como solución al problema de sentarse o a la creación de un Estado como solución al problema de la vida en común; en fin, a la existencia de algo. Pero esto no significa que sentarse o que vivir juntxs no sean cosas actuales consideradas en sí mismas”. *Ibid.*, p. 29. En este carácter *perspectivo* de lo virtual y lo actual nos basamos para decir que la filosofía puede concebirse como una *respuesta* a un problema, a una tensión, a una intensidad, a un acontecimiento.

lutas, porque no están ahí para ser “respondidas” como si se tratara de un examen de la escuela, sino sólo para ser *desarrolladas hasta el final*. La pregunta no busca la respuesta, sino su planteo radicalizado, que pausa la eficacia del fundamento o principio de razón suficiente. Dice Deleuze en su primer libro: “A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar *hasta el fondo* las implicaciones necesarias de una cuestión formulada”.⁷

¡Cuán prestigiosa parece entonces la filosofía! Si el ser no es afirmación ni negación sino una pregunta, si la Idea es *?-ser*, entonces el hecho actual de preguntar, y de preguntar al máximo, es algo así como desplegar el ser en su forma suprema. La praxis de preguntar se vuelve bastante literalmente una *ontología práctica*. Se da así una situación extraña: el pensamiento no tiene afinidad alguna con lo verdadero, es cierto, pero cuando bajo coacción pregunta por el ser... ¡da con el ser!, y cuando *filosofa* lleva el ser al máximo. ¡Qué buena suerte! El pensamiento no es afín a lo verdadero, pero cuando pregunta da con lo verdadero: la pregunta misma. De hecho, cuando pregunta, crea (o repite) el ser de la Idea. De ahí que para Deleuze pensar (es decir, preguntar) equivalga a crear.

No es raro, en definitiva, que los filósofos le den tanta prioridad a las preguntas. Anotemos de pasada que la militancia no aparece con la *pregunta* absoluta, sino con la *respuesta* absoluta. La noción de *responsabilidad absoluta* es central en todo nuestro planteo, por motivos que descargaremos escuetamente en nota.⁸ Ante el encuentro, evento, acontecimiento, la militancia no podría dedicarse a adoptar

⁷ Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 118.

⁸ Resumiendo mucho, la responsabilidad absoluta militante no supone solamente hacernos cargo del Todo (del devenir, el acontecimiento, la historia o la “herida incorporal” de la que habla Deleuze en *Lógica del sentido*) como si fuese nuestra responsabilidad; también prolonga el campo de la responsabilidad absoluta *por todas partes*. Esto no puede sino efectivizarse en la praxis militante, cuyo contenido es: lograr que todos y cada uno puedan también responder. Se trata de la *responsabilidad por la responsabilidad del otro*. En ningún lugar más que en la política se trata del Otro, se lo piense como se lo piense, como amigo o enemigo, como Levinas o como Lacan. No se trata de mí, que soy un individuo, sino de lo que no es individual o es otro, y de lo que haremos al respecto. En resumen: el otro, para la teoría de la militancia, no es otro a secas, es esencialmente el *otro militante*. Para un desarrollo menos esloganístico, me remito a *La organización permanente* (Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020).

la forma de lo problemático o la pregunta. Ella debe responder, está ahí para responder, precisamente en la medida en que responder de acuerdo a la razón resulta imposible (dado que, como dijimos, lo que “*fuerza*” es justo una interrupción del principio de *razón*). La filosofía responde (o “recoge”) la interrupción del fundamento volviéndola un problema; la militancia responde a la interrupción pretendiendo pagar por sus consecuencias, a fin de intervenir en ellas. Abreviando, podemos decir que si la militancia es *responsabilidad absoluta*, la filosofía es *preguntabilidad absoluta*; la filosofía no necesita responder porque su preguntar es ya una respuesta al acontecimiento (puesto que se piensa, se problematiza, sólo bajo coerción de una intensidad), mientras que la militancia no necesita preguntar porque *su responder es ya el reenvío del acontecimiento hacia otro militante*, a quien el acontecimiento le llega a su vez como una nueva coacción o convocatoria o *interpelación* y, por lo tanto, como una *pregunta*. O bien como una tensión, como un signo de pregunta: el de la Idea deleuziana, expresada como *?-ser*.

¿Qué logramos con este contraste? Básicamente, salir de cierto esquema canónico que tiende a repartir demasiado tajantemente las tareas de la filosofía y la política, por lo general con una inclinación tácita por la filosofía. Una típica lectura de Deleuze –la que, por lo demás, ponen en cuestión los textos de *La Deleuziana*– asignaría lo virtual para el pensamiento filosófico y lo actual para la política; luego, tacharía lo actual con el mote de “ilusión” (aunque fuera necesaria) y terminaría por dejar al pensamiento filosófico con toda la dignidad de la ontología diferencial y a la política en la casi imposible tarea de ser práctica y simultáneamente no “totalizante” ni “molar” (lo que termina en el autonomismo, o en diversas formas de anti-estatalismo: vivir el movimiento sin institución). Aunque filosofía y política son respuestas, en el planteo deleuziano la filosofía mantiene la apreciable ventaja de *responder a la pregunta con el planteo extremo de la misma pregunta*, desarrollando “hasta el fondo las implicaciones necesarias de la cuestión formulada”.⁹ Esta coherencia o sistematicidad tiene el sutil encanto de encadenar argumentos sin aplicar ningún principio de razón suficiente. ¿De qué modo? Puesto que la pregunta-intensidad sería lo otro de una razón o fundamento metafísico, la mejor manera de responder sería, precisamente, *no*

⁹ Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 118.

responder más que desarrollando la pregunta al máximo. Oímos así el eco de Bartleby: dado que la respuesta a la pregunta necesariamente supone la presuposición de una especie de clausura totalizante, ante la conminación a responder, el filósofo de la diferencia murmura “preferiría no hacerlo” para dedicarse en todo caso a que la pregunta lo atraviese y lo fuerce a preguntar, nunca a responder.

La filosofía honra lo virtual actualizándose únicamente como pregunta, y únicamente como pregunta *desplegada al máximo*. ¿Qué es este máximo? El *sistema*, al que Deleuze, por razones profundas, jamás renuncia. En definitiva, mantener viva la cuestión, el cuestionamiento, ¿no es la mejor tarea ética y aún política de la filosofía? ¿Hay algo más ético, más político, que filosofar sistemáticamente a partir de un evento imprevisto, fuera de todo sistema? Por otro lado, la política clásica o de partido... ¿no es acaso el intento “institucional” o apolíneo de domesticar, encauzar, armonizar, el impulso dionisiaco de la intensidad? Parece que hay sistemas buenos (filosóficos) y sistemas malos (políticos). Vayamos al punto: es conocido que Deleuze ha intentado una micropolítica para no caer en la domesticación del acontecimiento; una política que no busque matar la virtualidad en una actualización, que no reseque el devenir en una representación. Pero, ¿cómo hacer una política compatible con la (in)determinación del ser como *pregunta*? Para mal, Deleuze es acá claramente anarquista, y propone una estrategia que nunca totalice, nunca coagule, que no se permita endurecerse ni durar. Lo que significaría: buscar la respuesta mínima para que la pregunta siga viva. Lo que significaría: *una política (asistemática) jerárquicamente subordinada a la filosofía de la diferencia (sistemática)*. La política debe evitar la permanencia en favor del chispazo, eludir la arborescencia en favor del tubérculo, esquivar el sistema y por ende toda *duración*. Si bien a toda desterritorialización le corresponde una reterritorialización, el movimiento de fuga tiene una preeminencia innegable, como ha mostrado Philippe Mengue al señalar “el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización”.¹⁰ La propuesta de *La Deleuziana*, que otorga idéntico valor ontológico a lo virtual y a lo actual, es por tanto polémica y completamente sensata. Sensata porque una filosofía no metafísica no podría disponer de criterios para supeditar

el fenómeno al desfundamento. Polémica porque, durante mucho tiempo, los comentaristas de Deleuze han despreciado la dimensión actual, y porque Deleuze mismo parece desechar toda actualización duradera, todo orden, toda organización, todo aquello que haga durar lo que por sí mismo se exime de la permanencia y se define por la fugacidad –es decir, el acontecimiento. Con Deleuze leído de la manera habitual, sólo tendremos entonces un movimientismo y un autonomismo, un desprecio por lo permanente en cualquiera de sus formas, un asambleísmo extático, una mística del relámpago.

Con la teoría de la militancia, este problema se ha resuelto de otro modo, o disuelto: parafraseando a Lacan, *un militante es lo que representa el acontecimiento para otro militante* –representa la coacción inquisitiva de lo virtual (ya que “las preguntas son imperativos”, como dice Deleuze)¹¹ que me exige una respuesta actual, con la conminación extra de que mi respuesta sea, para otro militante, de nuevo, una pregunta. Dicho en otros términos, la militancia tampoco busca asfixiar la pregunta virtual con una tosca respuesta actual que pretendiera ser la última, la final (lo que terminaría siendo, en todos los sentidos, una “solución final”). La política militante no tiene nada que ver con construir totalizaciones imposibles aunque necesarias, como decía Laclau. Su procedimiento consiste en *responder la pregunta re-preguntando a otro*, es decir, dejando trascender la intensidad, reenviando la intensidad a otro, interpelando a otro, tensionando a otro, responsabilizando a otro. Digamos que mientras la filosofía responde desplegando la pregunta-intensidad al máximo hasta alcanzar la *pregunta absoluta* que no requiere respuesta, la militancia responde reenviando la pregunta-intensidad a cada uno, *re-preguntando* a cada uno, encarnando la pregunta para otro, y convocando a todo el mundo a responder. La filosofía híper-despliega la pregunta, pero la militancia la híper-reenvía. Un militante es lo que representa el signo

Parece que hay sistemas buenos (filosóficos) y sistemas malos (políticos). Vayamos al punto: es conocido que Deleuze ha intentado una micropolítica para no caer en la domesticación del acontecimiento; una política que no busque matar la virtualidad en una actualización

¹⁰ Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava y Luciana Tixi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 130.

¹¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 298.

(de pregunta) para otro militante. Un militante sólo está seguro de haber sido forzado a militar cuando fuerza a otro a militar, cuando él mismo puede ser la intensidad apremiante para otro. Y sólo está cierto en ese caso porque para el militante se aplica la máxima anti-individualista de Rimbaud: yo es otro. De ahí que la cogitación militante sea heterogenética y autopostulada a la vez: no “pienso, luego soy”, sino *otro milita, luego milito yo*. Como yo es otro, sólo milito si otro está militando, sólo estoy militando si logro en otro el hecho de militar. Hacer política, para la militancia, es crear militantes –y esto, quizá con un impulso no totalmente diferente al que motivó a Deleuze a decir que la tarea de la filosofía era *crear conceptos*.

El pensador del eterno retorno y el militante de la organización permanente

Dijimos antes: toda respuesta es *infundada*, es decir, toda respuesta es una *pretensión*. Puesto que estamos en la época de la desfundamentación, ninguna respuesta actual tiene derecho a invocar racionalidad, buen sentido, afinidad con lo verdadero. Ni la filosofía ni la militancia. El momento más agudamente antiplatónico de *Diferencia y repetición* seguramente concierne a la noción de Idea. Dice Gonzalo Santaya: “El no-ser de la Idea es más bien, dice Deleuze, un (no) ser, un ?-ser, un *extra-ser* que no existe pero que insiste sobre el ser. En este sentido, la Idea es siempre el índice de una paradoja, un desacople, una cesura, una fisura, un punto ciego en la plenitud de «lo que es»”.¹² Una Idea semejante no podría ser nunca la *Idea-criterio* (inteligible) para jerarquizar la participación de los entes en el fundamento, sino la *Idea-problema* (virtual) que tensiona por una respuesta. Por ende, todo lo que existe actualmente es una respuesta, pero no una respuesta fundada (puesto que no hay fundamento) sino una respuesta *infundada*. Es decir, una *pretensión* de respuesta. Deleuze lo escribe con una fórmula fascinante: “La pretensión no es un fenómeno entre otros, sino la naturaleza de todo fenómeno”,¹³ y esto es exactamente el *simulacro*. Vayamos rápido: puesto que de momento somos antiplatónicos, hemos cancelado la *Idea-criterio* inteligible como

fundamento de la participación (cuya gradación sería: la Justicia imparticipable, la cualidad de justo como lo participado, los justos como participantes-pretendientes). Por ende, ya no podemos desechar a ciertos participantes como falsos pretendientes. Como la Idea no es el criterio sino la pregunta o lo problemático, entonces todos los pretendientes son igualmente falsos, igualmente verdaderos, igualmente –en todo caso– *producidos*, igualmente *simulacros*. Ya no se trata de ver si tal pretendiente tiene “fundada” su pretensión; ninguno la tiene, porque no hay fundamento, hay desfundamentación. La Idea ya no mide la legitimidad de una pretensión de participación en el fundamento, sino la producción de un simulacro que está más allá de lo fundado o infundado, lo verdadero o lo falso.¹⁴ *La pretensión es entonces siempre satisfecha*: ninguna pretensión es inválida o invalidable, porque ha desaparecido el fundamento que podía servir de ley para la discriminación y en su lugar tenemos la anarquía coronada. No sólo no hay ley contra la pretensión, sino que la única ley es pretender, y la intensidad con que se pretende.

Ahora bien, un par de páginas después Deleuze da un nuevo golpe de efecto: *avanza de la pretensión infundada de los simulacros a la remisión in-finita de los signos*. “La estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos”.¹⁵ Como todo ente es pretensión, simulacro, está investido por la Idea-problema (“estructura problemática”) y por ende se torna captable como *signo*. La fineza del encadenamiento resulta notable: ningún ente se basta solo, luego no hay ente supremo, luego todo ente *remite* a otro, y *entonces* todo ente es signo, y el mundo un gran enigma (una estructura virtual) de remisiones diferenciales anárquicas. En efecto, para poder remitir a otro que no sea fundamento, es decir, *remitir sin fin*, el signo ya no puede ser el símbolo de una Idea-inteligible, sino repetición de la diferencia misma –una repetición del diferir en sí. Deleuze: “el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición”.¹⁶ Por

¹² Santaya, Gonzalo, “Idea”, en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 33-47, p. 33.

¹³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴ Para la crítica deleuziana del platonismo, cf. Bertazzo, Georgina, “Problema” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 133-145. Dicho texto, que vincula la cuestión de los pretendientes platónicos con las preguntas (concebidas a su vez como imperativos), fue crucial en la redacción de este artículo.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

cierto, este remitir sin fin ni fundamento es también el *eterno retorno*. “Afirmado en toda su potencia, el eterno retorno no permite instauración alguna de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros. Nos hace asistir a la desfundamentación universal”.¹⁷ Y remitir siempre a otro es justamente lo que hace la militancia: como “yo” es *otro militante*, en la autorreferencia no hago sino remitirme a otro militante, y nadie frena la remisión.

Lo que además nos lleva a una conclusión importante: *toda pretensión es política*.

Pero de pronto, en el vórtice caudaloso de los simulacros, donde nadie podría reivindicar ninguna razón, ninguna originalidad, ninguna ventaja, Deleuze añade: hay alguien que se *hace cargo* del eterno retorno, es decir, de lo inatribuible mismo, del desfondamiento incalculable.

¿Quién? ¿El político? No, el filósofo de la diferencia. “Cada cosa, animal o ser, está llevado al estado de simulacro; entonces, el pensador del eterno retorno [...] puede decir, con todo derecho, que carga él mismo con la forma suprema de todo lo que es”.¹⁸ Quien pueda pensar la desfundamentación –es decir, el ser como Idea-problema y el ente como simulacro-signo– podrá decir que él *responde* por el todo, ya que la filosofía consiste en responder preguntando al máximo; y como el ser es pregunta, responder con el híperdespliegue de la pregunta sería sin lugar a dudas equivalente a *cargar con la forma “suprema” de todo lo que es...* Reencontramos acá la preferencia deleuziana por la filosofía como respuesta a la desfundamentación: si el ser del ente es pregunta, responder preguntando al máximo (*i.e.* hacer filosofía de manera sistemática) es cargar con la forma suprema del ente. Pero así como el filósofo *puede* decir que carga con la forma suprema de todo lo que es, el militante *puede* decir que él carga con la responsabilidad absoluta del reenvío de la pregunta: lo suyo es responder repreguntando a otro para que responda, ser el conductor de una carga que lo trasciende. Por eso, el filósofo es solitario, pero el militante siempre es, al menos, dos: yo y el otro militante.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 115-116.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 116.

Si hay desfundamentación, hay pretensión. Este silogismo no es únicamente deleuziano; posiblemente dependa de la noción de “diferencia ontológica” de Heidegger, que busca desacreditar a cualquier ente que pretenda ser tomado por el ser. Si Deleuze se levanta contra el platonismo es porque éste admite que hay un participante que pretende *ser*, un simulacro que pretende no simular. Por eso, *metafísica = Inocencia*: puesto que todo fenómeno es pretensión, la metafísica sería el discurso de un fenómeno que pretendería-ser, o sea, que pretendería-no-pretender. Digamos: que querría ser *inocente* de su pretensión. De ahí todas las protestas que ha ocasionado, de Kant a Heidegger –a los metafísicos habrá siempre que decirles: ¡ustedes no pueden pretender eso sin más, inocentemente, como si tuviesen algún derecho! ¡Deben responder por su pretensión sin acudir a una racionalidad metafísica donde sustentarla! O bien: ¡lo que ustedes proponen como “lo que es” no resulta ser más que una pretensión! ¡Creyendo hacer ontología, están haciendo *política*! Quizá la gran pregunta filosófica sea: ¿usted puede pretender eso? De ahí al derecho (y a la filosofía del Estado) no hay más que un paso: ¿qué puede *legítimamente* pretender usted? Tal es la razón por la cual la filosofía no sentencia como un oráculo, sino que argumenta como un abogado. La escena platónica de los pretendientes devela el guion elemental del drama metafísico: alguien pretende algo “legítimamente”, es decir, no apelando a la fuerza, sino a la presunta razón, y el filósofo analiza, discurre sobre las razones del pretendiente. Esto es la filosofía, muchas veces: un examen sobre la *legitimidad* de las pretensiones (que para Platón sólo aprobarían los participantes en la Idea, y para la crítica de la metafísica de Kant a Heidegger o Derrida, nadie –ya que pretender-ser, pretender que el ser sea captable como ente presente, sería el error metafísico por excelencia).

Lo que además nos lleva a una conclusión importante: *toda pretensión es política*. Ninguna pretensión puede legítimamente pretender-ser. Las pretensiones no son nunca racionales, nunca están fundamentadas, siempre son políticas, siempre están *haciendo* política. Si quisiéramos buscarlo, el Deleuze ontólogo político debería aparecer no lejos de acá: de la determinación del ser del ente como pretensión. Pero no pretensión de ser (es decir, de participar con derecho, *inocentemente*, en la Idea-criterio inteligible de Platón) sino pretensión sin inocencia, pretensión que deberá responder de sí misma sin auxilio de nin-

guna concordancia con alguna idea trascendente. Y este responder de sí misma de la pretensión, esta *pretensión de responder*, es justamente el rasgo decisivo de la militancia. La militancia nunca se siente comprometida por ley a responder (eso sería la burocracia y su inocencia debida), sino que su compromiso es sin-ley, sin que la materia en cuestión sea en ningún sentido “su asunto”. Ella no alega estar legitimada para responder en aras de alguna idea trascendente que la autorizaría; sólo pretende responder sin el recurso a una garantía externa. Llamaremos a esto *repretensión*: la pretensión, no de ser, sino justamente de que la pretensión no se base en ninguna trascendencia, sólo en la inmanencia. De manera que podemos mejorar la consigna que abrió este párrafo: toda pretensión debe ser pretensión, no de ser, sino de pretender, o sea, pretensión responsable (no inocente), o sea, *toda pretensión debe ser militante*. Lo que finalmente nos conducirá a pensar algo que Deleuze permite pensar mejor que ningún otro: la propuesta *realidad = pretensión = militancia*.

La repretensión

¿Qué es la metafísica, en los términos filo-deleuzianos en que venimos hablando? La pretensión de no pretender. Lo que pretende toda metafísica es que su deducción de la realidad a partir de un “ser” o primer principio (lo que comúnmente se llama un *sistema*) sea justo eso: una deducción “lógica” o “racional”, vale decir, *inocente*. El encadenamiento de las razones necesita ser *necesario*. Necesita que se diga de él: no podría ser de otra manera. Y lo que “no podría ser de otra manera” exime automáticamente de responsabilidad a todo el mundo. Somos inocentes de la salida todos los días del sol, somos inocentes de los juicios analíticos y de las leyes sociales. Lo que vale para la metafísica también vale para la hegemonía que ha teorizado Ernesto Laclau: toda hegemonía es una pretensión-de-ser-una-totalidad-racional, *pero* en verdad no es más que una totalización de tipo retórico. Lo que realmente une las partes del Todo no es una deducción pura ni el autodespliegue del concepto, sino la metonimia sedimentada, es decir, vuelta metáfora.¹⁹ Tal pretensión resulta así deconstruible,

¹⁹ Para un desarrollo de este punto crucial de la teoría posestructuralista de la hegemonía, cf. Laclau, Ernesto, “Articulación y los límites de la metáfora” en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 69-98.

porque una hegemonía, por hegemónica que sea, nunca será racional ni necesaria, sino siempre retórica y contingente. De manera que, para entendernos, podemos presentar la identidad *metafísica = hegemonía*. O bien: cuando la hegemonía logra esconder perfectamente su pretensión y hacerla pasar como un derecho, entonces tenemos una metafísica. La metafísica, es decir, la hegemonía, es un discurso que pretende ser, es decir, que pretende ser “racional” o *inocente*, en breve: que pretende-no-pretender. Otra formulación podría tolerar esta cacofonía: la hegemonía, es decir, la metafísica, es un simulacro que simula no ser un simulacro –una simulación bastante “auténtica”, si es que semejante expresión tiene sentido.

Ahora bien, la militancia, tal como podemos pensarla a partir de Deleuze, es justamente un pretender-pretender. Sería lo contrario de la inocencia “racional”: es responsabilidad absoluta. Para explicarlo de la forma más llana posible, la hegemonía (es decir, la metafísica) *no se hace cargo* de que su ser es pretensión, puesto que es “hegemónica” toda vez que logra disfrazar su mera pretensión de inocente necesidad. Por ese exacto motivo, la hegemonía pretende una cosa descabellada: ¡no pretender! Su insólita petición es existir desde siempre, ser dada, inmemorial, original, no construida. *Hegemonía = metafísica*. Y, por supuesto, pretender-ser es un contrasentido obvio: desde el momento en que pretendo, no soy; y si soy, no necesito pretender. En cambio, la militancia exhibe su carácter construido, azaroso, responsable. Para usar la terminología deleuziana: es un simulacro (como la hegemonía, o como cualquier fenómeno) que no oculta ser simulacro. *Lo que ella pretende, justamente, es pretender sin más, pretender sin fundamento*. Digamos que la militancia *sí se hace cargo* de que su pretensión es infundada, es decir, ni más ni menos que una pretensión. No hay nada inocente en su alegato. Ella pretende precisamente estar pretendiendo. No oculta, no disfraza, curiosamente *no simula*. Pretende responder, es decir, asumir el carácter pretendido del ser.

Simplifiquemos el lenguaje. Está muy claro que esta diferencia entre asumir la pretensión como tal (repretensión) o esconderla (metafísica = hegemonía) coincide perfectamente con la distinción entre los que asumen que hacen política y los que niegan estar haciendo política. Hemos dicho antes: *realidad = pretensión = militancia*. Esta identidad significa que la pretensión (que es el

ser de la realidad) tiene que repetirse/asumirse como pretensión de pretensión, y no negarse como pretensión de no pretensión (o sea, “pretensión de ser”). Cuando el Pueblo de la teoría populista se constituye, pretende “ser” (en el sentido de ser una sustancia: algo que existe por sí, sin referencia a otro –aunque fue construido, pretende ser increado). Cuando la militancia inicia su operatoria, *pretende pretender*, lo que Deleuze podría llamar un simulacro asumido, alegre. *Pero pretender-pretender ya no es tan sólo una pretensión*. Y este matiz tiene un alcance significativo. En efecto, pretender a secas sería pretender-ser; y esta pretensión está llamada a no cumplirse. ¿Por qué? Porque soy donde no pretendo, y pretendo donde no soy. O sea: una vez que pretendo algo, el algo es puesto como no inmediatamente disponible, y esta indisposición es el correlato obvio de toda pretensión. Sin embargo, existe la posibilidad límite de que yo pretenda, no algo externo o indisponible, sino solamente este mismo pretender. Y si yo pretendo-pretender ya no hay manera de que mi pretensión no se cumpla, con lo que deja de ser una pretensión: lo que pretendo ya se me ha donado desde el inicio, me es inmediatamente disponible. Seamos llanos: si yo pretendía pretender... ¡lo he logrado, justamente al pretenderlo! Si yo pretendo-pretender (o sea, pretendo no tener fundamento), nos encontramos con la paradoja de que esa pretensión no puede sino considerarse legítima, puesto que –en la época de la desfundamentación, o sea, de la cancelación de la Idea-criterio inteligible– la única pretensión legítima (es decir, no impugnabile) sería la de pretender ser ilegítimo, en el sentido de que no podría ser impugnada mediante la referencia a la desfundamentación (sino, precisamente, confirmada). Este bucle que se autocaptura en el tiempo mismo de su formulación es lo que hace de la militancia una praxis autosuficiente y heterogénica a la vez. La crítica de la desfundamentación consiste en decir: *nadie puede alegar con verdad la posesión de un fundamento o la participación en la Idea-criterio inteligible*. Pero la militancia alega no poseer fundamento; incluso alega poseer el desfundamento. Y la novedad es que este alegato no puede ser impugnado, porque en su formulación ya genera su propia legitimidad y el desarme trascendental de todo objetor posible: como pretendo no tener fundamento, como pretendo-pretender, mi pretensión es legítima, automáticamente legítima, y una pretensión que *en su misma noción* fuese legítima ya no sería una pretensión (voluntad de algo), sino ya el

pasar hacia ese algo, el trascender hacia algo *logrado*, es decir, *realidad* en un sentido pleno: realidad indistinta de su posibilidad –o bien: actualidad indiscernible de la virtualidad.²⁰

Y acá hemos creado, sin buscarlo, un valor “de la nada”: la repretensión. No hay valores supremos, como sabemos por Nietzsche, pero hay un valor inmanente, y sólo uno: la pretensión repetida. Y pretender-pretender, el pliegue de la pretensión, es ser absolutamente responsable, porque he dejado de esperar la validación por una agencia externa o trascendente. Me hago cargo de que sólo pretendo pretender, y esta modestia es la responsabilidad absoluta, porque no puedo pretender que me respaldo en el ser, o sea, porque no puedo alegar que tengo un derecho no reconocido al ser. No ostento un *derecho* que se me estaría negando; yo sólo pretendo, pretendo sin ley, sin amparo, sin razón, sin fundamento –pero como pretendo no tener fundamento, entonces tengo una fundamentación, una racionalidad y una legalidad paradójicas, que no preceden a mi pretender sino que se forman en la pretensión misma... ¿Será esto la voluntad de poder de Nietzsche? No, es la voluntad de responsabilidad de la militancia, que no busca

Este bucle que se autocaptura en el tiempo mismo de su formulación es lo que hace de la militancia una praxis autosuficiente y heterogénica a la vez.

²⁰ La complejidad de la repretensión merece que repongamos el argumento. La crítica de la metafísica, lo hemos dicho, es una crítica de las pretensiones de la metafísica. ¿Qué pretende la metafísica? Que el ser es un ente supremo (o, dicho de manera nietzscheana, un valor superior). Por lo tanto, siempre que encontremos la posición de un ente como ser, siempre que nos encontremos con lo que Heidegger llamaba una *tesis* sobre el ser, podremos tachar esa tentativa como una mera pretensión de ser. Toda tesis sobre el ser, toda metafísica, es objetable. ¿Qué se le objeta? El olvido de la diferencia ontológica. El ser no es un ente; se puede a lo sumo pretender que lo sea, pero es sólo una pretensión, no un derecho... Pero estas razones deconstructivas ya no corren para la repretensión. Pretender-pretender es lo único inobjetable; por lo tanto, válido en forma *inmanente*. No válido en relación a una Idea-criterio inteligible que le sería exterior, como al pretendiente platónico le resulta trascendente la Idea con que se mide su participación. El crítico de la metafísica puede objetar cualquier pretensión, excepto la pretensión de pretender. La única pretensión *justa*, tal vez la justicia misma, sería pretender-pretender; la única pretensión que no podría ser deconstruida con el recurso crítico de la diferencia ontológica, porque generaría su propia legitimidad a cada paso. Esta es la razón, también, por la que la política militante de la responsabilidad absoluta es imposible de invalidar: ella no busca validez (lo que implicaría un ahorro de energías: lo Válido no debería luchar por imponerse, porque de antemano vale; y si lo hace es para restaurar su intrínseco Valor, de manera que tiene metafísicamente asegurado el triunfo –igual que la clase obrera marxista, que tarde o temprano hará la revolución), la militancia busca responder como si no tuviese ninguna validez, más allá del valor, más allá de si puede, si le toca, si le conviene.

acrecentarse a sí misma (acumulación), sino acrecentar la responsabilidad de otro (transmisión) –lo que Perón llamaba “trasvasamiento” o simplemente *conducción política*: formar una masa de conductores. Tal es la belleza discreta de esta palabra: la conducción no es mando militar, es *conductora*, como el aire es conductor del sonido. Conducción: algo cuyo rol es pasar, traspasar, trasvasar.

Saldo provisional: Deleuze y la conducción política

¿Qué nos deja *Diferencia y repetición* a nosotros, militantes? Ante todo, un extraordinario concepto de la pretensión. En momentos donde las bases de la praxis parecen desdibujadas o desaparecidas, cuando los proyectos emancipatorios no osan decir su nombre ni pensar su destino, en resumen: exactamente en el momento en que un oscuro posibilismo cubre las aspiraciones de la política y ya parece que no se puede pretender sino lo mínimo, lo menos malo, Deleuze muestra que pretender es la naturaleza de todo fenómeno, y que no podemos sino pretender porque todo es pretensión. No hay originales ni copias, sino *signos*; no hay ser y sus derivados, sino que todo es derivar o *remitir*. Pero esta tesis ontológica nos deja entonces ante la única cuestión de ver cómo nos relacionaremos con nuestras pretensiones (de manera nietzscheana-deleuziana, también se podría decir: con nuestras *perspectivas*). Y evidentemente no podría haber una sola manera, un solo camino, para lidiar con la pretensión. De hecho, la política podría empezar exactamente ahí: donde termina la constatación del ser del ente como pretensión o como pregunta. En términos leninistas, ¿qué hacer con la pretensión? Porque no podemos elegir la realidad, pero sí nuestras pretensiones –y *elegir* la pretensión es justo la repretensión. Ya esto separa con nitidez la cuestión política de la cuestión ontológica, en el sentido de que –de acuerdo con Deleuze– nunca podríamos derivar una política de una ontología. Nunca podríamos decir: de *Diferencia y repetición* se sigue *El Anti-Edipo*. Esta es la ruptura que *La Deleuziana* permite pensar con respecto al deleuzianismo místico de los flujos y los brujos, a su manera el más “hegemónico”: si lo propio del ser no es la afirmación ni la negación sino la pregunta, entonces la respuesta puede ser verdaderamente *cualquiera*. No hay una política “más acorde” a la ontología deleuziana que otra. *La micropolítica no es más deleuziana que la macropolítica*. Una vez que terminamos de aceptar las

propuestas de *Diferencia y repetición*, tenemos que pasar a la política sin previsiones ni orientación, empezando alegremente desde cero. No podremos ya decir: como soy ontológicamente deleuziano, debo repudiar el Estado y toda forma de organización vertical. El Estado es una respuesta, la organización es otra respuesta, y la asamblea también, o la experimentación con ayahuasca. La opción por estas soluciones no puede defenderse con el recurso a ninguna ontología. Si una es mejor que otra, preferible a la otra, no será por una mejor adecuación al ser ni una mejor participación en la Idea, lo Justo o lo Bueno, porque no hay tal Idea-criterio inteligible. La política no depende de la filosofía: sus preferencias deberán ser formuladas por separado. La filosofía no ahorra ningún trabajo a la imaginación política. Por eso es preciso un pensamiento emancipatorio nuevo, que no se subordine a una tesis filosófica sobre el ser (lo cual por otro lado fue invalidado por la misma filosofía, de Heidegger en adelante, e incluyendo a Deleuze). Nosotros hemos propuesto, en tal sentido y porque nada lo impide, la teoría de la militancia: ante la pretensión, repretensión; ante la desfundamentación ontológica, no el pensador del eterno retorno, sino el militante de la permanente *organización* –que es siempre otro y, al menos, dos.

¿Qué nos deja la lectura de *Introducción en Diferencia y repetición* a nosotros, militantes? Si los autores de *La Deleuziana* se cuidan bien de apostar por un concepto no estigmatizante de lo actual es porque intuyen, cada vez más decididamente, que la política deleuziana de los flujos tiene limitantes estratégicas severas, y que tal vez no se pueden echar por la borda sin más ciertas nociones aparentemente clásicas de la política, como la organización, el Estado y demás... Y en Argentina, un deleuziano con un concepto no *per se* negativo del Estado posiblemente indique el esfuerzo de pensar un deleuzianismo kirchnerista. A nadie en 1990 o en 2001 se le ocurriría hablar bien del Estado o la organización (basta recordar el libro *Pensar sin Estado* de Ignacio Lewkowicz). Parece obvio que este manual de filosofía es impensable sin Néstor y Cristina Kirchner. Sin que el libro se permita en ningún momento otra cosa que el comentario de los conceptos de *Diferencia y repetición*, en la lectura resulta patente que el rescate de lo actual tiene que ver con la vocación de intervenir, e intervenir como se hace en política: aquí y ahora. En efecto, si lo actual vale, entonces actuar vale. Es decir, vale *responder*. Además de preguntar, responder. Además de la pregunta llevada al máximo sistemático, la pregunta sistemáticamente reenviada a cada uno y a cada una.

Silvia Schwarzböck sostuvo que “hacer filosofía, en el salón literario postdictatorial, equivale a hacer filosofía política. O política, directamente. Es de suyo una intervención”.²¹ Ha de verificarse triste esta idea contendiente, periodística, del ejercicio filosófico (Schwarzböck la resume con el inmortal y desteñido mote de “servicio público”). También Deleuze odiaba la idea de los debates y la palabra *intervención* no guarda compatibilidad alguna con su obra. Sin embargo, las cosas cambian sustantivamente

cuando se trata de la militancia, cuyo asunto es nada menos que la intervención constante. Ya no se trata de filosofar en aulas despin-tadas de Puan 480 y de emitir, cada tanto, alguna sentencia perentoria sobre la realidad nacional. Se trata de una práctica de intervención continuada. La filosofía sólo es servicio público en tanto piensa la política como

filosofía política, es decir, como tema de Estado, sobre el cual el filósofo se pronuncia como sobre una materia más de su currícula. Cuando piensa académicamente, la filosofía sólo puede encontrar la política en el Estado, quien es a fin de cuentas el que paga los sueldos. Y sin lugar a dudas es bastante avance abandonar esa visión parisina del Estado como aparato de captura, como estado de situación o como policía. Sólo que la militancia permite pensar otra forma de la permanencia, de la duración, que no es el Estado sino la organización permanente. Abramos, un instante antes de terminar, la discusión de cuál sea el verdadero legado kirchnerista, si el Estado o la militancia. Nosotros optamos por lo segundo: el Estado sólo existe para los ojos de la sociedad civil, que espera de él una respuesta a la demanda. En cambio, la pregunta militante, sistemáticamente reenviada, busca hacer durar el choque, el encontronazo, la contusión que nos arranca de la estupidez cotidiana burguesa, mediante la *conducción* hacia cada uno y cada una. Deleuze desbloquearía así una última consigna para la militancia: conducir no es responder desde el Estado a la demanda o pregunta social, conducir es preguntar a todos y todas.

Abramos, un instante antes de terminar, la discusión de cuál sea el verdadero legado kirchnerista, si el Estado o la militancia.

²¹ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2016, p. 86.

Diferencia y repetición desde adentro en los devenires de la ontología práctica

JUAN ROCCHI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

IVÁN PAZ
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 279 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2021 –
Aceptada el 5 de marzo de 2021

Introducción en Diferencia y repetición es una rareza, porque es la obra madura de un grupo. La madurez es una propiedad que suele atribuirse a la producción individual, dejándose relegado el trabajo colectivo a una especie de efecto coyuntural. El sentido común nos dice que los grupos tienen un estallido inicial, tras el cual se disuelven o se estancan. En el mejor de los casos, ciertos nombres propios descubrirán que estaban para otra cosa, que tanto no compartían con los demás, y se dedicarán a su propia obra. Por eso, la mayoría de los libros que compilan artículos giran en torno a un evento o tema particular, sin que los colaboradores se relacionen necesariamente entre sí.

Diferente es el caso de lxs autorxs de este libro, que participan de un nombre propio impersonal. Llámese “Deleuze: ontología práctica”, o bien “La Deleuziana”, las manos que contribuyeron a escribir los diferentes capítulos integran un cuerpo que los excede. Un cuerpo que durante varios años de crecimiento ha dado lugar a discusiones, lecturas, publicaciones y eventos en torno a un filósofo que lxs forzó a pensar, a cada unx por sus razones. Comprender la importancia y las consecuencias de este modo de producción filosófica trae emparejada la necesidad de situar las condiciones que lo hacen posible. Es decir que acercarnos a este texto cruzado por caminos heterogéneos puede aproximarnos, a su vez, a ese sujeto abstracto y tan esquivo que llamamos “academia”, que se determina más y más a medida que pensamos en una “academia” argentina, de fondos estatales, abocada puntualmente a la filosofía, entre otras cuestiones.

El libro está editado por Matías Soich y Julián Ferreyra, quienes desde el prefacio advierten que no quisieron –ni habrían podido– “escribir una guía lineal de lectura, un resumen o una explicación sumaria, empresas que forzosamente terminarían

por producir una representación simplificada de un libro que, justamente, rompe con el predominio de la representación en el ejercicio de la filosofía" (p. 10). Es decir que la propuesta nace de un criterio honesto y concreto: en vez de hacer lo que pediría una editorial en función del mercado (un libro que divulgue la obra de un filósofo *cool* pero difícil), abrir, ofrecer el trabajo que durante años se ha hecho a fuerza de pulmón. Con este criterio, además de estar publicado en formato papel para su compra, la versión digital del libro puede descargarse de forma gratuita desde la página web del grupo (www.deleuziana.com.ar).

Llevando a cuentas una inmensa cantidad de lecturas, relecturas e intercambios, *Introducción en Diferencia y repetición* es una invitación a recorrer el libro de Deleuze desde perspectivas muy diferentes. Estas, al cruzarse, acercarse o repelerse, conforman un espacio propio. Cada autorx toma un concepto –sea este evidentemente central o no– que oficiará como título de un capítulo y se sirve de él como guía para recorrer un tramo del laberinto deleuziano. Por la estructura misma de *Diferencia y repetición*, los textos se encuentran necesariamente en distintos puntos notables donde dialogan y se acompañan. Por esa razón, las notas al pie son un elemento clave del texto: adoptan la lógica del hipervínculo digital para reenviar constantemente a tratamientos alternativos del mismo problema, profundizaciones y derivas. Son 279 páginas que antes que avanzar, se abren y reabren proponiendo siempre nuevos ejes.

Si bien cada autorx y cada concepto protagonista abren caminos, hay centros gravitatorios que orientan todo el texto en direcciones comunes. El primero y más obvio es el que da nombre a la colección: la ontología práctica. La relación entre ontología y praxis tiene su aparición en casi todos los artículos (si bien

con diferente explicitud), demostrando ser un problema que persiste. De hecho, es el criterio que distribuye los distintos textos en tres ejes ("Ontología" / "Fronteras" / "Vivir en la inmanencia"), que probablemente muestren más la densidad propia de esta relación (de cuántas maneras puede escribirse sobre ontología y praxis) que una distinción real entre los temas allí tratados.

El segundo centro gravitatorio, que está directamente ligado al anterior, es una serie de discusiones actuales internas al deleuzianismo. Si decimos que se vincula a la relación entre ontología y praxis, es porque la selección de los debates se dirige a pensar esta relación. Veamos. En primer lugar, una discusión que recorre varios de los artículos apunta al "lugar" de la intensidad en *Diferencia y repetición*. ¿Es actual? ¿Es virtual? ¿Es ambas? ¿Y qué importa?

La última pregunta la responde el interés por la ontología práctica. Posicionar la intensidad –aquello que nos fuerza a pensar, que pervierte el campo trascendental– significa precisamente pensar nuestra capacidad de intervención en la realidad. Lo mismo sucede con un segundo debate teórico de los estudios deleuzianos: el de la relación entre lo virtual y lo actual. ¿Lo actual es el lugar donde la intensidad va meramente a reducirse y morir? ¿La decadencia se remonta en lo actual o en lo virtual? ¿Virtual = trascendental, o hay más opciones? ¿Nuevamente, qué importa? Y nuevamente, pensar la ontología entrelazada con la práctica vivificará y dotará de importancia a esta discusión. Porque de ella depende la riqueza o limitación de nuestra experiencia actual, y la posibilidad de hacernos cargo de los problemas. Por eso, llamarlos "debates del deleuzianismo" puede ser un eufemismo: en verdad son debates de la vida práctica, donde este deleuzianismo en particular tiene cosas para decir.

Ontología

Al comenzar a dilucidar los primeros pasos de esta introducción en *Diferencia y repetición*, el libro propone, ya en el primer eje, explorar uno de los conceptos más importantes, sino el más importante, de toda la filosofía deleuziana: la ontología. Como sabemos ya desde la portada, el libro se inscribe en la serie "Deleuze: ontología práctica" que ya había dado lugar a *Lo que fuerza a pensar*, editado por Solange Hefesse, Pablo Pachilla y Anabella Schoenle. El nombre de la colección, a su vez, nos da la pauta del recorrido que encontraremos en esta *Introducción*, partiendo, como mencionamos, desde la ontología (en el primer capítulo) hasta llegar al vivir en la inmanencia (en el capítulo final), es decir, a la concreción práctica de aquella ontología. La estructura del libro, entonces, pareciera, *a priori*, funcionar de manera sistemática. Sin embargo, esta sistematicidad está dada "a la Deleuze". Es decir, como sistema de conceptos abiertos. Este orden, entonces, es un falso orden, es un despliegue al mejor estilo de la filosofía deleuziana, un ejercicio de diálogo consigo mismo.

Quien espere entrar al primer eje, "Ontología", en busca de una definición conceptual, se sorprenderá al encontrar inmediatamente, después de la imagen de *The Love Nest*, un nuevo concepto: univocidad. El libro comienza, entonces, proponiendo a la ontología no como algo a definir sino como un eje articulador que contiene gran parte de aquello que, en *Diferencia y repetición*, es parte de la filosofía deleuziana. "Univocidad", trabajado por Pablo Pachilla, comienza, curiosamente, con una propuesta que podría encontrarse en cualquier intento de definir la ontología en Deleuze: un acercamiento a la filosofía aristotélica. Si al pensar en ontología creemos entender que todas las

cosas no pueden ser de la misma manera ya que las cosas son diferentes, el concepto de univocidad nos remite, según Pachilla, al hecho de que no es posible que el ser sea un género. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, Deleuze propone llegar a un sentido único y común de ser, el ser de lo cuestionante o problemático, el ?-ser. La tesis de la univocidad del ser, que es, según Pachilla, "uno de los gestos más osados de su filosofía" (p. 23), nos remite al Capítulo 1 de *Diferencia y repetición* y, desde allí, al entendimiento del ser como unívoco en forma de proposición ontológica. De *Diferencia y repetición* a *Lógica del sentido*, de Nietzsche a Duns Scoto, el trabajo de Pachilla indaga el vínculo actual-virtual y la composición de lo intenso en esta caracterización de la filosofía de Deleuze, lo cual nos lleva a interpretar la ontología, en este capítulo, constituida como "puntos de vista".

Gonzalo Santaya comienza el capítulo sobre "Idea" preguntándose, naturalmente, qué es una idea en sentido deleuziano. Al igual que la univocidad, que nos permitía plantear al ?-ser, la Idea no es, no pertenece al régimen de lo actual. El planteamiento de Deleuze retomado por Santaya, según el cual la verdad depende de la producción de sentido, lleva al autor de este capítulo a considerar que la Idea es una instancia de agenciamiento de esta producción. La entrada a la Idea en *Diferencia y repetición*, entonces, depende de una tipología y una topología trascendentales: para lo unívoco, el problema era la relación del ser con los géneros supremos; en la Idea, el concepto deleuziano de repetición se complejiza en la diferencia, y la diferencia no es nada más que lo interior a una Idea. Lo que plantea Santaya no es ni más ni menos que la pregunta en torno a la estructura de la Idea, la dialéctica trascendental y la constitución de la matemática como elemento indispensable para la comprensión de la Idea.

Si hay un concepto que en *Diferencia y repetición* se vincula con y se vuelve inseparable de la Idea es el de intensidad. Rafael Mc Namara, autor del capítulo "Intensidad" y director de la colección, plantea una afirmación deleuziana indispensable: "hay algo en el mundo que fuerza a pensar". La omnipresencia de la intensidad en todo *Diferencia y repetición* constituye, para Mc Namara, el hecho trascendente del capítulo 5 del libro, donde encontramos la diferencia ontológica en relación con la cantidad. De allí en más, los conceptos que trabaja este capítulo, desde la señal-signo a la profundidad, pasando por las síntesis del tiempo, el caos y la distancia, nos remiten a la siempre presente coexistencia entre lo actual y lo virtual. La intensidad, entendida como aquello que sólo puede ser sentido en la experiencia real, es un símbolo del empirismo en la filosofía deleuziana. Este empirismo, sin embargo, revelará Mc Namara, no es sino un elemento más de lo trascendental.

"La marca en la pared" es el cuento de Virginia Woolf al que pertenece el fragmento que Matías Soich elige para dar apertura al capítulo sobre "Representación". El objetivo que Soich propone es el de entender la representación como "la amenaza que desnaturaliza el mundo de la diferencia" (p. 63), partiendo de la ontología de la diferencia y la univocidad del Ser deleuzianos. Esto se da, a su vez, a través de una serie de preguntas: qué, dónde, cuánto, cuándo, quién, cómo, por qué. Cada una de estas preguntas comprende la estructura de la representación: si bien en ella prima el qué, es indispensable entender dónde se encuentra (el recorrido de los capítulos 1 a 5 de *Diferencia y repetición*) y cuántas veces, cuándo y por qué somete ésta a la diferencia, quiénes son los "repetidores" de la historia de la filosofía, cómo se configura la representación en esta historia. Al igual que

el eterno retorno nietzscheano contribuye, en el primer capítulo de este libro, a entender el planteamiento de la univocidad del ser sin contradicción, es el mismo eterno retorno el que, para Soich, requiere también a la representación. La ontología, en este capítulo, comienza a develar su apuesta práctica, la cual se sustenta, a su vez, en la tensión que configura la representación con la diferencia.

Por último, el cierre de este apartado está a cargo de Andrés Osswald y su estudio del concepto de "síntesis pasiva". Para Osswald, quien se ubica en el capítulo 2 de *Diferencia y repetición*, la clave está en que "los desarrollos sobre la síntesis pasiva constituyen la más profunda aproximación deleuziana a una teoría de la subjetividad" (p.84). Esta aproximación, a su vez, depende tanto de un análisis de la pasividad y el kantismo como también del análisis temporal del presente (viviente), el pasado (puro) y la muerte. Del sujeto trascendental kantiano al inconsciente freudiano, sin olvidar el cogito (fisurado), el recorrido conceptual de Osswald se desarrolla en torno a la síntesis pasiva deleuziana y sus síntesis del tiempo. La repetición del capítulo anterior adquiere su fundamento ontológico y se subordina, a través del instinto de muerte, al principio de identidad. La muerte, a su vez, trae la diferencia en sí misma y lleva al límite la experiencia subjetiva. La subjetividad, en este capítulo, es, para Osswald, un fundamento del pensamiento y la filosofía.

Fronteras

Los capítulos que componen esta segunda sección tienen la particularidad de ir y volver de la vida práctica a la conceptualización más fina de Deleuze por distintas vías. A veces apelando a conceptos de enorme

desarrollo, como los de individuación, eterno retorno o problema; a veces internándose en unos que pueden parecer más laxos o intuitivos, como los de pensamiento o estructura; una última vez, escudriñando un concepto insólito, sugerente y delicado como es el huevo.

El texto que abre la sección, "Individuación", firmado por Julián Ferreyra, quizás sea el más complejo del libro. Porque de acuerdo con los propios objetivos de Deleuze, el concepto de individuación debe dar cuenta de aquellas formas individuales evanescentes y precarias que la representación no logra explicar. Dar cuenta de individuaciones tales como aquellas cinco de la tarde de Lorca. Y si bien esta tarea implica todo *Diferencia y repetición*, el concepto de individuación cumple un rol fundamental para llevarla a cabo. Para desentrañar su funcionamiento, Ferreyra vincula los campos de individuación y los factores individuantes con la intensidad en sus dos funciones: envuelta y envolvente. Así, explicita la función de la individuación como un aspecto de la intensidad, que da nombre a la relación entre Idea e intensidad cuando la primera se pliega y se actualiza. La individuación resulta entonces no ser un tercer concepto, sino el resultado de un movimiento ideal-intensivo: "La intensidad misma considerada como pliegue de la Idea" (p. 104).

Verónica Kretschel se hace cargo de uno de los conceptos más esquivos de *Diferencia y repetición* en su capítulo "Eterno retorno". Tomado de Nietzsche y reformulado, es un desarrollo deleuziano que se borrona y reaparece una y otra vez. La autora lo trata desde dos perspectivas: una que llama material –la noción que aparece efectivamente en todos los capítulos del libro de Deleuze–; y una que podemos llamar formal o compositiva, que haría referencia a la forma en que De-

leuze estructuró *Diferencia y repetición*. En el primer caso, el eterno retorno aparece como la verdadera relación entre repetición y ley. Si la ley general disfraza la diferencia (vistiéndola de semejanza), la repetición es aquello que la transgrede. Como nunca se repite lo mismo, lo único que se repite (y debe hacerlo) es la diferencia. En este sentido, la repetición "suspende la ética" y opera una "acción –selección– artista" (p. 117). Como conclusión de su análisis del concepto, Kretschel propone la lectura del libro en esa propia clave: el eterno retorno como posicionamiento metafísico, y a su vez como un modo de filosofar entrelazado a él.

El capítulo "Problema", de Georgina Bertazzo, nos catapulta de los vericuetos ontológicos a la práctica. Quizás no haya mejor palabra que "catapultar" para indicar la forma en que prepara el terreno, señala distinciones precisas, y finalmente nos hace aterrizar en nuestro fresco pasado reciente. En primer lugar, sitúa los problemas dentro del esquema deleuziano: "lo que motiva un sistema de pensamiento es un problema que nos fuerza a pensar, algo que nos atraviesa cotidianamente, que nos aterriza y nos moviliza" (p. 135). Luego, define la inexistencia de una jerarquía entre el plano virtual y el actual –tema que, como vimos, es discutido en varios capítulos– y asocia los pares virtual-problema y actual-solución. De esta forma, logra mostrar cómo la actualización (que modifica el ámbito de lo virtual) funciona también para el caso de los problemas: "Los problemas no son la sombra de las soluciones que están ya elaboradas esperando que alguien reconstruya sus condiciones" (p. 141). En un pasaje cercano al final que no podemos dejar inadvertido, Bertazzo hace intervenir directamente a Deleuze en la discusión sobre la conformación de alianzas en las

elecciones presidenciales argentinas de 2019. Porque pensar es señalar lo que es importante y lo que no, y "es preciso apoderarse del problema" (p. 143).

La propuesta de Facundo López en "Pensamiento" parece, en principio, inocente. Sin embargo, rápidamente se revela todo lo contrario. Tomar el pensamiento como elemento a trabajar en el contexto de *Diferencia y repetición* (e incluso más allá, ampliándolo a su aparición en trabajos de Deleuze previos y posteriores) implica por un lado delimitar su especificidad y, por otro, zambullirse de lleno en el tratamiento filosófico de un concepto que resulta vago sólo en apariencia. En primer lugar, López retoma la crítica deleuziana a la imagen dogmática del pensamiento, desarrollada en el capítulo 3: el pensamiento no es el buen uso de una facultad, y tampoco está enlazado a una buena voluntad del pensador. A continuación, muestra su verdadera génesis en un afuera, el pensamiento como una violencia que nos cruza. Allí se encuentra, en el pensamiento violentado, en el pensamiento cuya inacción es destruida, el verdadero comienzo tanto de la filosofía como de *Diferencia y repetición*.

El capítulo 10 de *Introducción en Diferencia y repetición* está dedicado a la noción de "estructura", sumamente popular tanto en filosofía como en otras disciplinas. Este texto, escrito por Santiago Lo Vuolo, se ocupa de hilar la particular definición-apropiación que hace Deleuze del término "estructuralismo" con lo que en el Prefacio de *Diferencia y repetición* es nombrado como "la tarea de la vida" (p. 161). Para esto, distingue entre una utilización de la estructura como definición de la Idea y la estructura en un sentido más amplio que discute con otros interlocutores de la época. Enfocándose en la tarea de la vida definida como la capaci-

dad de "hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia" (p. 161), Lo Vuolo explicita el concepto de estructura precisamente como aquel "espacio de coexistencia donde se desplaza un diferencial". De esta manera, vivir más allá de las repeticiones más banales, introducir la diferencia justamente allí donde unx tendería a decir "¡qué mala suerte, siempre pasa lo mismo!", es algo que se logra conquistando el punto de vista de ese diferencial. Deshacerse de los datos estadísticos y anecdóticos para ver las singularidades, aquello que se desplaza con cada nueva repetición. Lo estructural será lo no empírico, pero también el espacio en que se producen las variaciones más profundas, donde se halle la diferencia.

El capítulo que cierra la sección está escrito por Sebastián Amarilla y se llama "Huevo". Las desconcertantes primeras líneas dan lugar rápidamente al análisis conceptual minucioso. De "El mundo es un huevo. El huevo es un teatro" (p. 179), llegamos a una delineación precisa del huevo como embrión y lo que éste significa en el desarrollo deleuziano. El huevo sería la figura encargada de dar cuenta de la génesis, de la gestación de toda entidad real. Amarilla recorre el desarrollo biológico de un embrión, desde el cigoto hasta la formación de los órganos, para ver todos los movimientos y torsiones efectivas que ese proceso conlleva. Con este sustento material tan concreto se revela la importancia de la embriología para Deleuze, que ve en el huevo la capacidad de soportar todo tipo de desplazamientos vitales, invivibles para un individuo adulto. De esta forma se revela su carácter, como lo llama el autor, "fronterizo": el huevo es un concepto que expresa la génesis de la experiencia.

Vivir en la inmanencia

Como mencionamos al comienzo, el recorrido que propone esta *Introducción* parte de la ontología, transita (como toda la filosofía deleuziana) las fronteras y culmina en el vivir en la inmanencia, es decir, en la concreción práctica de lo ontológico. Este camino concluye haciendo honores al título de la colección a la que pertenece el libro: ontología práctica. Como bien lo dicen Matías Soich y Julián Ferreyra en el prefacio, "el mentado degradé entre la ontología y la práctica «puras» supone una separación artificial [...] Con diferente énfasis, todos los capítulos de este libro experimentan, en verdad, un mismo movimiento: volcados hacia una lectura profunda y explicativa de la ontología de *Diferencia y repetición*, no dejan de hacer esa lectura sin mostrar que la ontología, en su despliegue, es en sí misma (una) práctica." (p.12)

"Las conclusiones deben ser leídas al comienzo" es la cita de Deleuze en el prefacio de *Diferencia y repetición* que Solange Heffesse toma al iniciar su capítulo "Autrui". Este concepto, al que la autora define como "el otro como expresión de un mundo posible" (p. 196), será la guía que nos conduzca hacia el capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, hacia el "autrui" constituido como representante de lo trascendental en lo empírico. A través de un recorrido por el armado conceptual deleuziano, y con la presencia de particulares figuras como la de Michel Tournier, Heffesse se propone comprender la ontología y ética deleuzianas a partir del "autrui", el cual, a su vez, retorna a lo actual y lo virtual, lo singular e individual, y la comprensión de que esos otros no son más que nuestros posibles.

Si hay un concepto que representa muy bien lo que comprende el estudio de *Diferencia y repetición*, ese es "aprendizaje". En

este capítulo, German Di Iorio comienza proponiendo que, si bien a simple vista pareciera que este concepto no desprende la misma carga ontológica que los demás, es a través del estudio de *Diferencia y repetición* que comprendemos la manera implícita del aprender como devenir en Deleuze. El trabajo de Di Iorio concibe un rastreo analítico de las distintas menciones que "aprendizaje" tiene en *Diferencia y repetición* para, de esta manera, comprender ese componente implícito. Para llegar al apartado del capítulo "La imagen del pensamiento" que se propone abordar, el autor consigna la sensibilidad amorosa en su relación con los signos, el vínculo del aprendizaje con la repetición y el "autrui" a partir de la pedagogía trascendental.

Similar planteo es el de Diego Abadi en "Ilusión", donde parte de la supuesta menor relevancia de este concepto para leerlo, finalmente, como una noción fundamental desde un aspecto estratégico. Para el autor, el rol de la ilusión en torno a la filosofía de la diferencia en *Diferencia y repetición* y su vínculo con lo empírico y lo trascendental son fundamentales para comprender desde qué lugar lo ilusorio opera. De Platón y Parménides a Bergson y Kant, Abadi retoma este vínculo con lo empírico (y lo anti-empírico) como abordaje de lo subjetivo y objetivo a partir de la ilusión y, de esta manera, como comprensión de las formas de dar un salto hacia lo trascendental.

La filosofía deleuziana se planta contra la imagen dogmática del pensamiento y contra ciertas figuras de la historia de la filosofía, tales como el *cogito* cartesiano. En "Pequeñas percepciones", Virginia Exposito parte del capítulo 3 de *Diferencia y repetición* para dar cuenta de cómo este plantarse se da en el ámbito de la obra de Deleuze y cómo, en su relación con la Idea (a partir de Leibniz) y la intensidad (con el signo y la

señal), y a partir también del “aprendizaje”, este concepto tan particular se transforma en un sistema intensivo directamente vinculado con lo subjetivo.

En el inicio de *Introducción en Diferencia y repetición*, nos encontramos con el concepto de “univocidad”, encargado de iniciar este camino. El cierre, en el último capítulo y a cargo de Anabella Schoenle, es otro concepto que se vuelve indispensable para comprender la filosofía de Deleuze: “Inmanencia”. En este capítulo, la autora parte de las sensaciones de la inmanencia para dar cuenta de cómo esta nos “genera algo”: “me di cuenta entonces de que la palabra “inmanencia” hace algo, así como la palabra “fascismo” hace lo suyo” (p. 260). En el vínculo con lxs otrxs y el cuidado del otrx, la repetición se vincula con la cura y la resistencia y la inmanencia se torna indefinible. Armada de otra rutilante aparición de Freud en escena, Schoenle desarma la argumentación psicoanalítica de la resistencia para proponer que, en *Diferencia y repetición*, “resistimos como problema o a la par del problema” (p. 262). Los movimientos de la repetición y la diferencia, los problemas-solución deleuzianos y los “posible, probable y actual” contrafácticos son las herramientas con las que la autora nos acompaña a recorrer el trazado conceptual que lo inmanente realiza en la ontología deleuziana.

Introducción hacia el final

La propuesta que llevamos a cabo en esta reseña consistió en reponer, de la manera más abarcativa posible, el trabajo que cada unx de lxs autorxs de *Introducción en Diferencia y repetición* llevó adelante en su capítulo. Este trabajo consistió en un incesante caminar sobre las huellas que Gilles

Deleuze ha dejado en el empantanado terreno de la filosofía, y es un trabajo que prospera, en gran medida (o solamente), por ser un proyecto colectivo. A la manera en que cada capítulo del libro dialoga no sólo con *Diferencia y repetición* sino también consigo mismo y con el resto de esta *Introducción*, lxs autorxs cumplen, con creces y sobradamente, con la compleja tarea de escribir no un índice o un manual de lectura, sino una navegación, un viaje particular por una de las obras más importantes del extenso repertorio deleuziano. De ahí, concluimos, que el nombre de este libro no sea “Introducción a”, sino “Introducción en”: en lo actual y lo virtual, en el eterno retorno, en el pensamiento, en la Idea y la intensidad.

Como mencionamos al principio de la reseña, la ontología práctica es el centro gravitatorio sobre el que giran todo el resto de los conceptos que este libro reúne. “Ontología práctica” es no sólo el objetivo conceptual de este texto, sino también el nombre de la colección que lo alberga y del grupo de trabajo que le da cuerpo. Sin perder de vista este eje, los “debates del deleuzianismo” que aquí se reúnen dan cuenta de un extensísimo trabajo que, como sostienen Soich y Ferreyra en el Prefacio, comenzó en el año 2006. Un trabajo teórico que se vuelve “práctica”, una vez más, con la publicación de este libro. Queda como tarea para el lector, entonces, tomar estos debates, estos problemas y conceptualizaciones, para recoger la vara de esta *Introducción* y llevar al deleuzianismo, a este deleuzianismo y al suyo propio, a “decir algo”, algo que fuerce a pensar en el encuentro que rompa con la unidad del sentido común.

reseñas

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

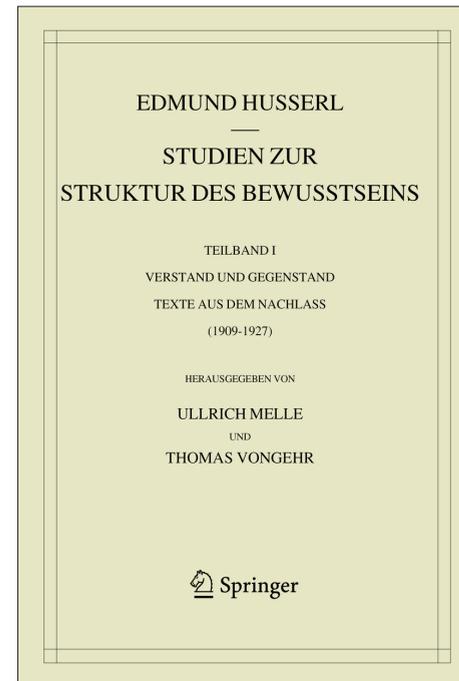
Estudios sobre la estructura de la conciencia

CELIA CABRERA

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

ANDREA SCANZIANI

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO - ITALIA)



Reseña de Husserl, Edmund, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Texte aus dem Nachlass. Tomos I-IV*, eds. Ullrich Melle y Thomas Vongehr, Cham, Springer, 2020, 2242 pp.

Recibida el 9 de febrero de 2021 -
Aceptada el 8 de marzo de 2021

Pocas obras de Edmund Husserl fueron tan esperadas en los últimos tiempos por la comunidad fenomenológica como los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Y pocas obras fueron tan trabajadas, citadas y comentadas antes de su publicación como estos textos. Si bien el proyecto de los *Estudios* se remonta probablemente al año 1911, su historia tiene un momento fundamental cuando en 1926-1927 Husserl encargó a su asistente Ludwig Landgrebe la selección y organización de un conjunto de manuscritos de investigación provenientes en su mayoría de los años de Göttingen (1901-1916). El resultado del trabajo de Landgrebe fue un compendio de alrededor de 1000 páginas, que concentra profundas y amplísimas investigaciones sobre las estructuras intencionales de la conciencia en todas sus modalidades y sobre las complejas relaciones entre ellas. Los manuscritos, divididos temáticamente por Landgrebe en tres secciones: "Actividad y pasividad" (*Aktivität und Passivität*), "Constitución valorativa, emoción, voluntad" (*Wertkonstitution, Gemüt, Wille*) y "Modalidad y tendencia" (*Modalität und Tendenz*), están dedicados a la exploración y descripción exhaustiva de las síntesis, operaciones, modalidades y entrelazamientos entre las vivencias del intelecto, el sentimiento y la voluntad, y de sus objetos.

Como sucedió con la mayor parte de su obra, el compendio *Estudios sobre la estructura de la conciencia* preparado por Landgrebe nunca se publicó durante la vida de Husserl. El mismo año, Landgrebe preparó otros dos grupos de manuscritos. El primero de ellos, titulado "*Gegenstand und Sinn*", que correspondería a una complementación de los *Estudios*, a su "versión noética" (Hua XLIII/1, pp. LVII-LVIII), tampoco fue publicado. El segundo grupo de manuscritos, titulado "*Logische Studien*",

contiene el material a partir del cual Landgrebe preparó, luego de la muerte de Husserl, la publicación de *Experiencia y juicio*. El manuscrito de los *Estudios* se conservó en el Archivo Husserl de Lovaina bajo la signatura M III 3 I-III y, a pesar de su "popularidad" entre los fenomenólogos, recién a finales de 2020 salió a la luz en el volumen XLIII de la serie *Husserliana* (Obras completas de Edmund Husserl), compuesto por cuatro tomos parciales y editado por Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Los textos que componen este volumen, que se encontraba "en proceso de edición" desde hace décadas, han motivado una gran cantidad de consultas y visitas de investigadores desde distintos lugares del mundo a los Archivos Husserl, impulsando la realización de trabajos de investigación desde mucho antes de su publicación.

La relevancia de estos textos y la importancia de su publicación se explican por diversos motivos. Mencionaremos aquí solo dos de ellos. En primer lugar, por los temas allí abordados: en conformidad con su concepción de la conciencia como un campo amplio, rico y profundo, Husserl dedica allí intensas reflexiones a *todas* sus dimensiones, incluyendo esferas de las cuales durante mucho tiempo se pensó que quedaban excluidas del programa fenomenológico y a la sombra de los análisis sobre la conciencia intelectual: el sentimiento y la voluntad. Los *Estudios* presentan las más profundas y originales reflexiones sobre la vida afectiva y volitiva que pueden encontrarse en la bibliografía husserliana. Hasta la fecha, solo se podían encontrar análisis sobre este tema en las tempranas "Lecciones sobre ética y teoría del valor" publicadas en 1988 en el volumen XXVIII de *Husserliana* -que están muy vinculadas a los *Estudios* y, de hecho, provienen del mismo periodo que muchos de sus textos-

y en las lecciones "Introducción a la ética" del periodo de Freiburg, publicadas en el volumen XXXVII de *Husserliana* en 2004. Las reflexiones de los *Estudios* sobre la conciencia afectiva y volitiva expresan de modo inigualable la convicción husserliana de que la vida de la conciencia no se agota en la razón intelectual y, por este motivo, van a contribuir sin dudas a superar muchos malentendidos lamentablemente difundidos sobre su filosofía. Cabe recordar aquí el contexto del cual surgen la mayoría de estos textos: los años de Göttingen fueron años especialmente decisivos para el proyecto husserliano de una "teoría fenomenológica de la razón" en todas sus formas y modalidades. El proyecto de una teoría de la razón comprensiva y unitaria se asienta en la idea de un paralelismo o analogía entre la razón lógico-teórica, axiológica y práctica, entre sus tipos de actos, sus cumplimientos y sus síntesis. La realización de este proyecto requiere un análisis descriptivo de las vivencias de cada una de estas esferas, en sus distintos niveles. Por este motivo, no es llamativo que en los mismos años de los que proviene la mayor parte de los *Estudios* Husserl haya dictado lecciones sobre teoría del valor y haya esbozado también una fenomenología de la voluntad. La investigación de la esfera afectiva y práctica constituye un momento central ineludible del proyecto fenomenológico que comenzó a delinearse en estos años.

En segundo lugar, los *Estudios* son especialmente atractivos por tratarse de un trabajo de investigación "concreto" en psicología fenomenológica, un verdadero *ejercicio* de descripción psicológico-fenomenológica de las vivencias. En el esbozo de una "Introducción" al manuscrito preparado por Landgrebe (Hua XLIII/1, pp. 469-488), cuya primera sección lleva el título "Sobre

el sentido y posibilidad de una psicología pura”, Husserl explica el lugar sistemático de estas investigaciones. Sostiene allí que ellas pueden ser leídas en un doble sentido, como psicología o como fenomenología trascendental, y agrega que, para un acceso a los problemas allí tratados y al método necesario para ello, es necesario “dejar fuera de juego todo lo filosófico” y practicar previamente una “por así decirlo, fenomenología a-filosófica (*unphilosophische Phänomenologie*)” (Hua XLIII/1, p. 469). Con esta expresión, se refiere a una investigación intencional analítica pura, una psicología pura o fenomenológica, que permita un acceso pre-filosófico al campo de la conciencia. Como refiere U. Melle en la “Introducción del editor”, esta impronta “concreta” (es decir, no meramente programática) de los *Estudios* queda de manifiesto en una carta enviada por Heidegger a Husserl el 22 de octubre de 1927 (Hua XLIII/1, p. LIX). Allí, en referencia a una afirmación de Husserl según la cual no habría aún una psicología pura, Heidegger sostiene que: “Los fragmentos esenciales se encuentran ahora en las tres secciones de manuscritos mecanografiados por Landgrebe. Estas investigaciones deben ser publicadas primeramente y esto por dos razones: 1. Que <en ellas> se tiene ahora ante los ojos las investigaciones concretas y no se buscan en vano como un programa prometido 2. Que usted mismo puede obtener allí un poco de aire para una exposición fundamental de la problemática trascendental” (Husserl, Edmund, *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schuler*, Hua Dok. III, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 145). Dos datos del periodo en el que Husserl se ocupó de la corrección del manuscrito preparado por Landgrebe ayudan a comprender la relevancia que adquirió en estos años la fundamentación de una psicología pura. Por un lado, en esta época Husserl se encontraba

trabajando en el “Artículo de la *Enciclopedia británica*”, dedicado en su primera sección al tema de una psicología fenomenológica pura. Por otro lado, en 1925, 1926/27 y 1928 dictó varios cursos sobre el tema, que han sido publicados, junto a diferentes versiones del “Artículo de la *Enciclopedia Británica*”, en el volumen IX de *Husserliana* (Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, ed. Walter Biemel, Hua IX, Den Haag, M. Nijhoff, 1968).

Lo que sabemos del trabajo de Husserl sobre los manuscritos preparados por Landgrebe no es mucho. Podemos presumir que su intención al solicitar a Landgrebe la organización de estos textos fue preparar su publicación, pero este no es un dato fehaciente. Ullrich Melle comenta que en el verano de 1927 Husserl trabajó intensamente en el texto, realizando anotaciones y añadidos en la primera sección y, como señalamos, incluso comenzó a esbozar una “Introducción”, que lamentablemente quedó incompleta. Según afirma T. Vongehr -también editor del volumen XLIII-, las anotaciones de Husserl sobre el primero de los *Estudios* muestran cierta disconformidad con el resultado final (Vongehr, Thomas, “Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, en Centi, Beatrice & Gigliotti, Giana (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica*, Napoli, Bibliopolis, 2004, pp. 229-230). Con todo, el trabajo de Husserl sobre el manuscrito se restringe al primer estudio. Y, de modo general, el trabajo conjunto en el proyecto se interrumpió, condenando a estos textos a la oscuridad en la que permanecieron durante décadas. En estos años, Landgrebe concentró su atención en la preparación de *Experiencia y Juicio* y Husserl continuó dedicándose intensivamente al “Artículo de la *Enciclopedia británica*”. La idea de retomar el proyecto de los *Estudios* quedó en el horizonte de traba-

jo futuro pero nunca se concretó.

Considerados en su totalidad, los tres tomos principales del volumen XLIII de *Husserliana* están compuestos por 277 textos. Como mencionamos, la mayor parte de ellos proviene de los llamados “años de Göttingen”, especialmente de los años que transcurren entre 1909 y 1914, pero los más tempranos datan de la época de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y los más tardíos de mediados de la década de 1930. En lo que concierne a la estructura de la edición, los tres tomos principales del volumen XLIII de *Husserliana* ponen a disposición del público la totalidad del manuscrito preparado por Landgrebe; sin embargo, no siguen su organización original. El primer tomo, titulado “*Verstand und Gegenstand*” (“Intelecto y objeto”) (Hua XLIII/1), compila los manuscritos dedicados a la conciencia intelectual (la representación, el juicio y las tomas de posición dóxicas); el segundo, “*Gefühl und Wert*” (“Sentimiento y valor”) (Hua XLIII/2), se concentra en la difícil dimensión del *Gemüt*, lo que usualmente es traducido como “emoción” o “afectividad”; finalmente, el tercer volumen, “*Wille und Handlung*” (“Voluntad y acción”) (Hua XLIII/3), emprende un análisis de la esfera propiamente práctica de la conciencia, una fenomenología de la voluntad. Como se puede observar, las tres secciones de manuscritos organizados por Landgrebe no corresponden “una a una” con cada una de las tres dimensiones de la conciencia. Esto se evidencia en el hecho de que, en la organización original de Landgrebe, los temas “emoción” o “afectividad” (*Gemüt*) y “voluntad” (*Wille*) están unidos en la segunda sección, y en el carácter heterogéneo de la tercera sección (en la sección “Modalidad y tendencia”, Landgrebe incluyó textos muy disímiles temáticamente, desde textos dedicados a la conciencia de posibilidades

y la toma de posición hasta textos sobre la pulsión y la tendencia en cuanto formas generales de la conciencia). En contraste, el volumen XLIII de *Husserliana* dedica un tomo especial –el tercero– para la voluntad y la acción, destinando, así, un tomo para cada una de las tres grandes esferas de la conciencia: lógico-teórica (I), emocional (II) y volitiva (III). Gracias a que todos los manuscritos que Landgrebe utilizó para armar el compendio se conservaron en el *Nachlass*, se ha podido ofrecer una edición crítica independiente de su organización original (Hua XLIII/1, p. LXI). Se debe señalar asimismo que los textos que componen cada tomo no siempre siguen un orden cronológico –aunque los editores intentaron ofrecer una organización cronológica, advierten que en muchos casos no ha sido posible (Hua XLIII/3, p. XLIII)– y que se agregaron también otros textos del *Nachlass* sobre la misma temática, que no formaban parte de la selección original de Landgrebe. Por último, el volumen XLIII se compone de un cuarto tomo (Hua XLIII/4) que contiene un apéndice crítico unitario sobre los tres tomos.

Sería ilusorio pretender dar cuenta aquí de la monumental cantidad de cuestiones abordadas en estos manuscritos. Su significado recién podrá ser evaluado en los próximos años, en las direcciones de investigación que abrirá y en los estudios que impulsará. Con esta salvedad, intentaremos exponer a continuación los temas fundamentales a los que están dedicados los tres tomos principales del volumen.

Como indica su título, el primer tomo versa sobre la relación entre intelecto y objeto. La investigación de dicha relación se remonta a la obra *Filosofía de la aritmética* (1891) y adquirió su forma más célebre en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (1900). El análisis de lo que se puede llamar

“actos intelectuales”, “lógico-teóricos” o “cognitivos”, constituye uno de los capítulos fundamentales de la crítica fenomenológica de la razón teórica y es, al mismo tiempo, el aspecto al que se han dedicado la mayor parte de los estudios en la historia de la exégesis de la obra de Husserl. Se trata aquí, más precisamente, de la exposición fenomenológica de la relación con los objetos de experiencia, tal como tiene lugar en los actos representativos y en los actos del pensamiento en general (*denkende Akte*). En las primeras tres secciones que componen el tomo se exponen las estructuras propias de estos actos: su direccionalidad gracias a la mención (*Meinung*) y a las diversas modalidades de la atención (Hua XLIII/1, p. 31); sus desarrollos según síntesis de diferentes niveles y diferente naturaleza (Hua XLIII/1, p. 175) y, finalmente, sus tomas de posición (*Stellungnahme*) (Hua XLIII/1, p. 311).

El tomo está dividido en cinco secciones. La primera sección, que contiene textos elaborados entre 1910 y 1913, emprende la tarea de esclarecer en qué consiste la intencionalidad del juicio (acto intelectual teórico “por excelencia”), del mentar y de la toma de posición, con sus respectivas objetivaciones. Se trata aquí de determinar los tres tipos distintos del “estar dirigido” intencionalmente hacia un correlato objetivo. Las siguientes secciones retoman este tema y presentan, por un lado, distinciones generales acerca de los actos y sus modificaciones, por ejemplo, la relación de fundación (*Fundierung*) entre actos simples y actos complejos. Por otro lado, se presentan las distintas clases de objetividades correspondientes, tanto las que surgen en la “espontaneidad” de la mera recepción, como las que resultan de actos “productivos” de orden superior, como el juicio (XLIII/1, p. 17 y ss.). En resumen, el interro-

gante aquí es: ¿Cómo tiene lugar el pasaje desde la receptividad de la percepción a la actividad del juicio? En la misma sección, Husserl investiga la modificación atencional de los actos intelectuales en la forma del “estar dirigido” hacia el objeto de modo explícito y temático (Hua XLIII/1, p. 71). Allí se retoman y profundizan los análisis sobre el mentar (*Meinen*) que tuvieron su origen en la lección de 1904/1905, *Fragmentos fundamentales de fenomenología y teoría del conocimiento* y en el primer volumen de *Ideas*.

El eje central de la segunda sección son las síntesis explicativas y predicativas. Los doce textos principales que la componen (y sus correspondientes anexos) provienen del periodo que transcurre entre 1911 y 1917 y cumplen el rol fundamental de reconstruir el origen de la noción de “explicación” (*Explikation*). En particular, se trata de comprender la relación entre el proceso de interpretación y de progresivo conocimiento de lo mentado en la experiencia y su síntesis en un correlato idéntico que tiene lugar en un juicio. En este sentido, estos textos anticipan la famosa exposición de *Experiencia y Juicio* (Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Academia, Praga, 1939, p. 255 y ss.) y muestran la cercanía temática de los *Estudios* con dicha obra. Cabe señalar que Husserl se adentra aquí, incluso con mayor detalle que en *Experiencia y Juicio*, en el origen de las síntesis del pensamiento y las formas del juicio lógico y en la “captación ante-predicativa” que las fundan originariamente y las justifican (Hua XLIII/1, p. 158). Los manuscritos de esta sección también se relacionan estrechamente con los textos recientemente publicados en el volumen XL de *Husserliana*, dedicados a la teoría del juicio. Al igual que en dichos textos, Husserl indaga aquí la relación entre los actos objetivantes recep-

tivos, como la representación, y los actos espontáneos de nivel superior, como las síntesis predicativas. La investigación llega a su punto más alto en la exposición de las síntesis sensibles y categoriales (Hua XLIII/1, p. 257). Husserl intenta explicar cómo dos actos de diferente nivel (percepción y juicio) pueden tener el mismo objeto mediante diferentes tipos de síntesis. Esto implica también abordar el posible rol de la reflexión y de la atención en la constitución y mantenimiento de la unidad objetiva (Hua XLIII/1, p. 232).

La tercera sección analiza las diversas modalidades y relaciones de fundación de las tomas de posición. Los manuscritos aquí seleccionados cubren toda la segunda década del 1900. Husserl sigue allí las directrices teóricas establecidas en los primeros dos volúmenes de *Ideas*. Sin embargo, la pregunta que guía ahora al filósofo en su investigación sobre los actos explícitamente ponentes (*setzend*) apunta a esclarecer el origen de la modificación de la posición existencial, que no solo concierne a la conciencia y a sus actos dóxicos, sino también a la fenomenología misma como método (por ejemplo, a la modificación de la tesis de la actitud natural). Estas investigaciones son de fundamental importancia por dos motivos. Por un lado, porque vuelven sobre las nociones de “materia” y “cualidad” de acto, originalmente introducidas en las *Investigaciones lógicas*. Por otro lado, porque ofrecen elementos importantes para comprender las modalidades de las vivencias de las que se ocupa la fenomenología de las presentificaciones, como la fantasía (Hua XLIII/1, p. 318).

Desde el punto de vista temático, la cuarta sección del primer volumen, que contiene manuscritos elaborados entre 1921 y 1924, es una de las más amplias de los *Estudios*. Su recorrido se extiende desde el análisis

de la atención y el “aspirar cognoscitivo” (*Erkenntnisstreben*) hasta la indagación del rol de la afección en el “volverse” del sujeto hacia un objeto. Unos de los temas más importantes que emergen allí es la profundización de la lógica trascendental que precisamente en estos años estuvo en el centro del pensamiento husserliano y tuvo un gran impacto en sus obras más tardías. En el estudio de la función de la afección y del “llamado” de los objetos de experiencia que tiene lugar con anterioridad al “volverse” de la subjetividad hacia ellos (Hua XLIII/1, p. 454), se puede apreciar la capacidad explicativa de los instrumentos y conceptos de la fenomenología genética. La última sección del tomo contiene los textos preparados por Husserl en 1927 luego de la lectura de los manuscritos organizados por Landgrebe: los “Lineamientos de la Introducción y del primer *Estudio*” con sus correspondientes apéndices (Texto 27) y la “Disposición del primer *Estudio*” (Texto 28). En este punto, es necesario subrayar dos aspectos de gran relevancia metodológica para la comprensión de la evolución histórica de la fenomenología husserliana. El primer aspecto concierne a algo que ya hemos mencionado: la doble definición del alcance filosófico de los *Estudios*, que pueden ser interpretados, de acuerdo con Husserl, “como investigaciones psicológicas o trascendental-fenomenológicas” (Hua XLIII/1, p. 469). El segundo aspecto refiere a los límites de la descripción psicológica operada en una actitud ingenua respecto a los fenómenos de conciencia y la corrección de sus errores en el pasaje a una psicología pura genuinamente fenomenológica. Husserl menciona como ejemplo la necesidad de reconocer las oscuridades de las descripciones de Brentano (Hua XLIII/1, p. 475) y, en un agregado al margen del manuscrito, se refiere a la necesidad de superar la “ego-fobia” (*Egophobie*) de la

psicología descriptiva (XLIII/4, p. 150). En este sentido, el primer tomo ofrece valiosos instrumentos, no solo para la descripción de la esfera intelectual de la razón, sino también para la crítica y autocritica de la fenomenología misma.

El segundo tomo de los *Estudios*, titulado "Sentimiento y valor" (*Gefühl und Wert*), está compuesto por nueve textos principales con sus respectivos anexos, e incluye asimismo una amplia selección de textos complementarios. El tomo articula dos temáticas sumamente relevantes para la investigación de la esfera afectiva: la teoría del valor (*Wertlehre*) y la temática de la intencionalidad específicamente afectiva. En esta línea, surgen preguntas a las que Husserl dedicó grandes esfuerzos ya desde las *Investigaciones lógicas*: ¿En qué consiste la experiencia del valor? (es decir, ¿en qué consiste la percepción de un objeto *en cuanto valioso?*) y, reconociendo que –como ha sido establecido en las *Investigaciones lógicas*– en la esfera afectiva se puede trazar la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales, ¿qué distingue la intencionalidad afectiva de otras formas de dirección intencional?

Los manuscritos dedicados a la conciencia axiológica (I, II, III) y a las distintas formas de la intencionalidad afectiva (IV, V, VI) datan de los años que van entre 1909 y 1911, mientras que los textos VII, VIII y IX provienen de 1923 y 1925 y, por ese motivo, exhiben el estudio genético de la intencionalidad afectiva propio de los años de Freiburg. En contraste, los textos complementarios presentan manuscritos del periodo de Halle (especialmente del año 1896) y se encuentran entre los más antiguos de los tres tomos. Estos últimos permiten reconstruir la evolución del pensamiento de Husserl, mostrando las anotaciones que el filósofo añadió a sus apuntes catorce

años después, en 1910. Esta observación nos ofrece la ocasión de introducir una aclaración importante sobre la naturaleza de los *Estudios* en su conjunto. Para el lector husserliano, la palabra "estructura", en el título *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, evoca lo que es tradicionalmente conocido como el "método estático" de la fenomenología, es decir, el abordaje de la conciencia intencional que predominó en los análisis de Husserl hasta aproximadamente 1914. El abordaje estático concibe los objetos intencionales y los actos como ya constituidos y se caracteriza por clasificar las vivencias según estratos y relaciones de fundación. Su resultado es la exposición de la estructura general de la conciencia intencional. En contraste, la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) del abordaje genético, propia de los análisis de los años '20, pone de manifiesto el origen de tales estructuras en la temporalidad de la conciencia, desvela sus dinámicas y profundiza el estudio de las modalidades pasivas de la intencionalidad. Si bien el título de la obra podría sugerir que se trata solo de una exposición estática de las tres macro-estructuras fundamentales de la conciencia, la presencia de manuscritos tardíos descarta tal presunción. La elección del término "estructura" remite indudablemente al periodo de nacimiento del proyecto, pero es importante subrayar como un logro de esta edición que ella nos permite acceder a la puesta en práctica de ambos métodos de la fenomenología (Hua XLIII/3, p. 67).

Profundizando ahora el examen de los temas, los primeros seis textos están dedicados a la conciencia axiológica. Su importancia radica en la profundización sistemática de la teoría del valor, introducida en el curso *Problemas fundamentales de ética* (1908-1909) bajo la noción de "valicepción"

(*Wertnehmung*). Con este neologismo, Husserl se refiere a una clase de actos paralelos a la percepción (*Wahrnehmung*) en los que captamos propiedades específicamente axiológicas de un objeto y no simplemente sus determinaciones cósicas. Estos textos profundizan la analogía entre actos perceptivos y afectivos y el análisis de las determinaciones axiológicas. Husserl examina las relaciones de fundación entre los actos y la "dependencia" de los actos afectivos respecto de los actos objetivantes que "ponen" a su base el objeto experimentado como valioso (Hua XLIII/2, pp. 3, 22). En el mismo marco teórico, aparece también uno de los temas más importantes de los *Estudios*: el análisis de la dimensión no intencional de la afectividad, las llamadas "sensaciones afectivas" (*Gemütsempfindungen*). Husserl se propone allí dilucidar su rol en los actos de apercepción del valor (*Wertapperzeption*). El estudio de las sensaciones afectivas es un capítulo especialmente interesante y complejo de la fenomenología de la conciencia emocional. Pues si bien el rol de las sensaciones de calor, sonido etc., puede resultar comprensible, mucho más complejo es identificar "sensaciones" que, de manera análoga a las sensaciones sensibles, presenten características específicamente axiológicas de un objeto (Hua XLIII/2, p. 70).

El tomo se adentra luego en la función de la atención en los actos afectivos y en su distinción respecto de la intencionalidad general de todos los tipos de actos (Hua XLIII/2, pp. 87, 122). En el texto VI, titulado "Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado", el tema de la atención en la esfera afectiva deriva en una investigación sobre la conciencia temática. La pregunta central aquí ha sido eje de debates entre los fenomenólogos de la primera

generación, especialmente entre quienes formaban parte del círculo de discípulos de Theodor Lipps y siguieron a Husserl en los primeros años: ¿La atención hacia los sentimientos modifica los sentimientos mismos? ¿Cómo mantenemos el foco de la atención en un sentimiento sin transformar el carácter afectivo de dicha experiencia y alterar su naturaleza? Este texto tiene un lugar destacado en el tomo pues presenta la reacción de Husserl a la lectura del famoso ensayo de Mortiz Geiger "La conciencia de los sentimientos" (1911). Afortunadamente, este texto, junto al ensayo de M. Geiger, ha sido recientemente traducido al español por Antonio Ziri6n Quijano (Husserl, Edmund, "Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado", en Celia Cabrera & Micaela Szeftel, eds. *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB Ediciones, 2021, pp. 310-343).

Las observaciones de Husserl sobre la intencionalidad afectiva lo conducen a indagar si es posible hablar de "intencionalidad" en los "estados afectivos" (*Gemütszustände*) y en los "temple de animo" (*Stimmungen*). La relevancia del abordaje de los temple de ánimo es doble. Por un lado, surge la pregunta por su carácter intencional. Husserl se pregunta si un temple de ánimo (como el entusiasmo) se encuentra "dirigido hacia" un objeto intencional específico o si es, más bien, experimentado como una "atm6sfera" y asume la intencionalidad vicaria del acto que lo motivó, por ejemplo, de una alegría puntual (Hua XLIII/2, p. 168). Por otro lado, se enfrenta al problema de esclarecer la relación de los temple de ánimo con la corporalidad, la actividad y las sensaciones conectadas con ellos (Hua XLIII/2, p. 212). Un fenómeno interesante es el ejemplo de una "conversación alegre" con una "persona agradable". Mi atención

sigue la charla y *vivo* en la alegría de estar con esa persona. Aunque no “presto atención” a la alegría misma, ella, en cuanto temple de ánimo, se convierte en el trasfondo emotivo de la experiencia: la alegría “puede resonar todavía” al término de la charla o cuando pienso “en la belleza de su carácter” o en su “humor”, este pensamiento “despierta la alegría y mi buen ánimo, que continúa” (Hua XLIII/2, p. 102).

Los análisis genéticos sobre la afectividad (Textos VII, VIII y IX) retoman la difícil pregunta por la participación activa del sujeto en las vivencias afectivas. En el texto VII (de 1923), Husserl propone un paralelismo entre actividad y pasividad en la constitución de nuestra experiencia intelectual y afectiva. Husserl aplica allí la dinámica actividad-pasividad para analizar las “distintas caras” que puede presentar un mismo afecto: el sujeto puede participar activamente de él o puede disfrutarlo pasivamente. En este caso, el mismo afecto se presenta una vez como placer (*Lust*) y otra vez como agrado (*Gefallen*) (Hua XLIII/2, p. 204). La introducción de los análisis genéticos permite investigar el rol de la afección en la experiencia de valores. Se trata aquí de esclarecer cómo nos afectan los objetos de valor *en cuanto objetos de valor* y cómo se constituyen según nuestra experiencia afectiva los aspectos que nos estimulan de un objeto. Los textos VIII y IX presentan descripciones que abarcan diversas clases de valores: valores puros, valores prácticos y valores específicos, como la belleza (Hua XLIII/2, p. 271). Estos textos son de particular importancia en la medida en que los valores aparecen allí relacionados con el actuar práctico y con la realización de fines éticos, conectándose, de este modo, con la temática del tercer tomo. Los numerosos textos complementarios, que se dedican a la constitución de los valores de la belleza y

de lo bueno (A y D), muestran, por ejemplo, la relevancia que tiene el “disfrute activo” en la apercepción de los valores de lo bello y de lo bueno para la realización de una meta práctica (Hua XLIII/2, p. 524 y ss.). Finalmente, los textos complementarios B y C describen las distintas formas de objetivación en las esferas de la afectividad y del intelecto. En este sentido, exponen de manera detallada la tesis que guió a Husserl en la composición de los *Estudios*: el paralelismo entre la razón teórica y la razón afectiva, entre sus estructuras intencionales, sus síntesis y sus cumplimientos (Hua XLIII/2, p. 380).

“Voluntad y acción” (*Wille und Handlung*), el tercer tomo de los *Estudios*, tiene una estructura similar al segundo: consta de trece textos principales y de una colección de textos complementarios dividida en cinco secciones. Con excepción del último de los textos principales, titulado “La teoría de la intencionalidad con vistas a la génesis de la constitución del mundo” (Hua XLIII, 3, p. 173 y ss.), que ha sido elaborado en 1931, los textos provienen del periodo que transcurre entre 1909 y 1921. Es importante señalar que parte de los textos principales (y también algunos de los textos complementarios) fueron originalmente identificados con la sigla “Pf”, que refiere al llamado “Pfänder-Konvolut” (Hua XLIII/4, p. 13). Esto se explica porque las investigaciones de Husserl sobre la voluntad, especialmente aquellas de los años de Halle y de Göttingen, se desarrollaron en confrontación con otros autores de la época, en particular, con el fenomenólogo Alexander Pfänder. La obra de Pfänder *Fenomenología de la voluntad* (1900) tuvo una gran influencia en la interpretación de Husserl sobre esta temática. Husserl compartió con Pfänder el interés por determinar el carácter específico de los actos volitivos. La voluntad

constituye una dimensión especialmente problemática de la teoría fenomenológica de los actos, en la medida en que se trata de una esfera de vivencias que se entrelaza constantemente con otras vivencias igualmente co-apercebidas. Por este motivo, la dificultad que presenta una fenomenología de la voluntad es individuar el carácter propio e irreductible de la voluntad a otros fenómenos de conciencia. Los análisis de Husserl muestran que la voluntad es un fenómeno amplio, con diversas modalidades y niveles (pasivos y activos). Ella se presenta como una fuerza que impulsa, sostiene, modifica o interrumpe otra vivencia, como, por ejemplo, el movimiento de una parte del cuerpo o la ejecución de una demostración matemática compleja. Por un lado, en cuanto tendencia general, la voluntad parece atravesar *todos* los niveles de la conciencia. Como ha señalado Husserl en una ocasión, “la voluntad puede aparecer por todos lados” (Husserl, Edmund, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung “Transzendente Logik” 1920/1921*, Hua XXXI, Dordrecht, Kluwer, 2000, p. 10). Por otro lado, en cuanto especie particular de actos, la volición constituye un nivel “múltiplemente fundado” de la conciencia (Hua XLIII/3, p. 392). La compleja estructura de las vivencias volitivas –desde el punto de vista estático– y su entrelazamiento con otros tipos de vivencias –desde el punto de vista genético–, convierte la voluntad en un fenómeno especialmente difícil, cuyo análisis pone en juego la comprensión general del sentido y la función de la intencionalidad axiológico-práctica.

La fenomenología reconoce, como punto de partida, la cercanía de los actos volitivos con los actos del desear, del aspirar y del anhelar (Hua XLIII/3, p. 67; Pfänder, Alexander, *Phänomenologie des Wollens*, München, Barth, 1900, p. 12). Al mismo tiempo,

muestra la importancia de las investigaciones de la voluntad para la ética y la filosofía práctica. En este marco, los textos IV y VII explicitan la relación de la voluntad con la acción, su cumplimiento, su eventual corrección y sus impedimentos (Hua XLIII/3, p. 47). Por su parte, los análisis de carácter genético, también presentes en el tomo, abordan la temática de las “posibilidades prácticas y su constitución” y ponen de manifiesto que el horizonte de posibilidades que tomamos en consideración para la acción tiene una génesis compleja en nuestras habilidades, nuestra historia y nuestra capacidad representativa (Texto VII, Hua XLIII/3, p. 88).

La voluntad es también expuesta por Husserl en su particular relación con la atención y con el cuerpo. En efecto, la voluntad parece tener una relación más evidente con ambos, ya que determina la “unidad de movimiento”, en el cual estoy “dirigido a la acción con la totalidad de mi atención” (Hua XLIII/3, p. 10). Husserl se refiere aquí a la participación en cada movimiento de un momento de voluntad. En el caso del actuar tendiente a la realización de un fin práctico, la voluntad toma un valor específico, en cuanto es una intención dirigida a la realización del fin propuesto en su unidad, pero, al mismo tiempo, está *repartida* en cada momento de la acción y se amolda a la atención y al deseo. Sobre este tema, sostiene: “En este caso vivo en el querer (...), estoy dirigido a lo requerido en cuanto tal, realizo una mención volitiva en sentido especial, más allá de que cada elemento, cada fase, comprenda en sí un momento de la meta (*Ziel*)” (Hua XLIII/3, p. 10). Los textos presentan también interesantes estudios de la acción en su interacción con el sistema nervioso. Se trata aquí de evitar reducir la relación entre lo psíquico (el impulso voluntario) y el cuerpo (el sistema

físico que responde al estímulo espontáneo) a la mera causalidad natural, que no explicaría, de acuerdo con Husserl, el carácter propio del *fiat* que inicia y mantiene una acción (Hua XLIII/3, pp. 52-66). El *fiat* es solo un elemento de la gran tipología de la voluntad trazada por Husserl en estos textos. Además del *fiat*, Husserl identifica una voluntad de resolución (*Entschlusswille* o *Vorsatzwille*) y una voluntad de acción (*Handlungswille*) que se distinguen, entre otras cosas, por su particular vínculo con la temporalidad y por su carácter creador. En este sentido, el lector encontrará en este tomo una profundización del análisis de las fases temporales de la volición y su vínculo especial con el futuro, desarrollado también en el curso de ética de 1914. Otras distinciones, también importantes para la teoría de la acción, son tematizadas bajo los pares conceptuales "acción simple (*schlicht*) y no-simple", "autónoma y no-autónoma", "mecánica y atenta", "voluntaria e involuntaria", y "mediata e inmediata", entre otros.

La tensión entre voluntad y tendencia, la afirmación volitiva a un impulso, su negación y la libertad de acción, son los temas de los que se ocupan las tres últimas secciones de los textos complementarios (C, D, E), que provienen de la segunda década del 1900. Husserl afirma que muchos de estos textos nacieron como consecuencia del análisis de la voluntad en conexión con los conceptos fundamentales de la ética compilados bajo los títulos "razón e irracionalidad" (Hua XLIII/3, p. 391). El filósofo emprende aquí la tarea de investigar las estructuras fundamentales de la voluntad que operan con anterioridad a la participación consciente del sujeto en la acción. La primera estructura se identifica con las "tendencias" (*Tendenzen*): los estímulos presentes en el campo de conciencia de la

subjetividad, que ejercen un "llamado" para el "volverse" activo del yo hacia aquello que lo estimula perceptivamente o afectivamente. Como expresa Husserl, "el «estímulo del objeto» me «atrae hacia él», y entonces <lo> sigo" (Hua XLIII/3, p. 377). A esto se une la estructura de "refuerzo" que manifiesta cada acto una vez que el estímulo se vuelve eficaz. Ejemplos del refuerzo que mantiene la intención del acto se encuentran en los fenómenos del anhelar hacia cierto cumplimiento, el deseo de realización de una meta, o incluso en la dimensión de los impulsos e instintos que operan como fuerzas que estimulan, originan o mantienen la voluntad activa (Hua XLIII/3, p. 456). Paralelamente, se encuentran en estos textos novedosas observaciones sobre los obstáculos (*Hemmungen*) de la voluntad. Estos análisis demuestran la profundidad de la reflexión fenomenológica sobre el influjo de las motivaciones, las representaciones de metas posibles y los impulsos negativos (*Gegenantrieb*) en el desarrollo de la vida práctica (Hua XLIII/3, p. 265).

De modo general, muchas de las investigaciones de Husserl sobre la voluntad expresan su compromiso con la elaboración de una teoría fenomenológica de la acción ética que supere el estéril dualismo entre intelectualismo y emocionalismo. En este sentido, la pregunta que guía gran parte de sus análisis es si es posible comprender el origen de nuestro actuar voluntario conciliando el mandato que la razón impone a la vida del sujeto con los motivos que la afectividad pone a la base de cada acción. Desde sus años tempranos, Husserl ha intentado dar una respuesta afirmativa a este interrogante mediante la ampliación de la noción de "razón" hacia las esferas afectiva y práctica. Responder a la pregunta, ¿cómo confluyen voluntad, emoción e intelecto en la determinación de una meta

práctica? requiere el reconocimiento de la interpenetración de la pasividad y de otras modalidades de la conciencia en la constitución, no solo de los objetos de experiencia, sino también de las motivaciones y orientaciones de nuestro actuar voluntario. Queda en evidencia, de este modo, que la pasividad de la voluntad no es un campo oculto a la descripción fenomenológica o una presunta falta de la filosofía de Husserl (Hua XLIII/1, p. LXXIV). En este marco, los *Estudios* son una herramienta importante, pues presentan la "puesta en obra" y aplicación del análisis intencional de los actos, tan finamente desarrollado para los actos intelectuales, en la esfera volitiva. Una vez advertido el paralelismo entre todas las esferas de la conciencia resulta fácil reconocer con Husserl cómo "en el pensamiento se entrelaza la voluntad con las percepciones, las representaciones, las expresiones etc." (Hua XLIII/3, p. 240), en un complejo de la razón y de la experiencia que necesita instrumentos adecuados y novedosos para su descripción. En consecuencia, la verdadera tarea que nos plantean los *Estudios* es contemplar la conciencia en su multidimensionalidad y en su unidad.

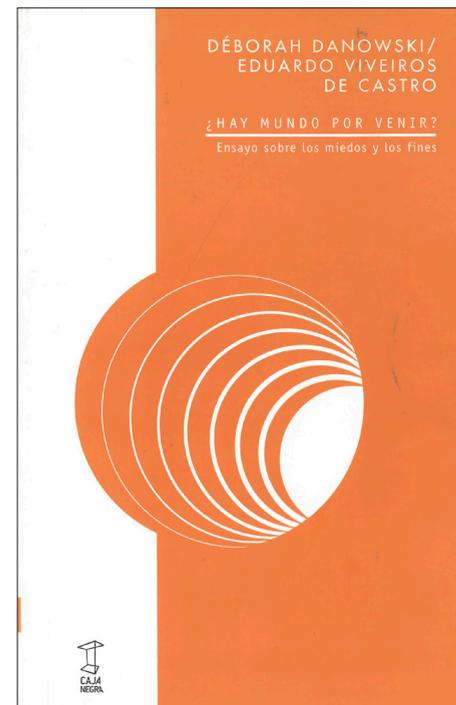
Por la complejidad de sus textos y de los temas abordados a lo largo de los tres tomos, los *Estudios* representan un desafío para el lector. Como sucede con la mayoría de los manuscritos de investigación, los textos son de difícil lectura, su exposición es a menudo fragmentaria, no siempre es sistemática y tienen muchas veces el carácter de esbozos y proyectos. A pesar de estas dificultades, los *Estudios* son una fuente de valor imponderable para la reconstrucción de un "mapa de la conciencia" que sigue representando un *desideratum* de todos los abordajes científicos de la vida de conciencia. En este sentido, su publicación puede ofrecer también la ocasión para

la filosofía contemporánea no fenomenológica de descubrir un Husserl inédito, rico en descripciones exhaustivas de muchos fenómenos investigados en la actualidad por la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y la filosofía de las emociones, con la profundidad a la que Husserl acostumbró al estudioso de su obra y que asombra a quien se acerca a ella por primera vez.

Contribución para imaginar el fin del mundo (capitalista) ¡por la supervivencia del planeta!

NATALIA LERUSSI

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



Reseña de Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja negra, 2019, 219 pp.

Recibida el 5 de marzo de 2021 –
Aceptada el 14 de marzo de 2021

En los tiempos presentes, signados por una pandemia producida por el COVID-19, la cuestión del porvenir se ha tornado un asunto de primera línea. La sentencia del filósofo polaco Günther Anders “la ausencia de futuro ya comenzó” (escrita poco más de una década después de la Segunda Guerra Mundial) se nos presenta como una preocupación palpable y cotidiana. Esto es así en múltiples registros, en los discursos políticos, epidemiológicos, científicos, artísticos, literarios, en el cine, la televisión, la radio, las clases universitarias (a través de plataformas virtuales), en nuestras conversaciones diarias, etc. El futuro (o mejor, el fantasma de su ausencia) inunda la actualidad como una plaga. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, de Ixs brasilexs Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, es un libro promisorio. La primera edición del texto fue incluida en una antología publicada en lengua francesa: *De l’univers clos au monde infini* (compilada por Émilie Hache en 2014), bajo el título “L’arrêt de monde”. En 2019 se publica como libro, por primera vez en nuestra lengua, por la editorial *Caja Negra* (dentro de la fantástica colección *Futuros próximos*) y traducido por Rodrigo Álvarez. Se trata de una reflexión que se despliega tanto en el ámbito de la antropología como en el de la filosofía –a partir de un conocimiento sólido del estado de la cuestión en el campo de las ciencias del clima y de las políticas medioambientales a nivel global– y estudia el futuro de las especies, el futuro del “Sistema Tierra” y el devenir de una guerra, que ya está en marcha, entre terrícolas y humanos. El texto es una invitación con todas las coordenadas necesarias para llegar a diferentes destinos, páginas webs, blogs, revistas científicas, foros, películas, discusiones sobre películas. Es un libro para aprender cosas nuevas, sobre puntos de acuerdo y desacuerdo entre

diferentes tradiciones de pensamiento europeas y no-europeas y entre los pensamientos emergentes. Es también una alarma que nos despierta, si es que estábamos durmiendo, de nuestro sueño antropocéntrico y una sirena que nos empuja a apagar los incendios.

El capítulo “¿Qué escabrosa bestia...” muestra las fuentes del diagnóstico de la acumulación y explosión de representaciones que se dirigen a señalar las causas y consecuencias de la actual crisis planetaria, bajo el rótulo de “fin del mundo”. Se trata de la proliferación de un discurso a contrapelo de la confianza que desde el siglo XVII se tuvo en el “progreso”, una confianza en la capacidad que el desarrollo científico y tecnológico tendría en el mejoramiento de las condiciones de vida de los “seres humanos”. Si los beneficiarios del progreso vienen siendo, en realidad, solo unos pocos (los blancos, dentro de lo cual hay que incluir, digo yo, a las elites de todos los países del mundo), los perjudicados por la crisis provocada por aquél incluye a todas las especies vivas del planeta, humanas y no-humanas, esto es, a los “terrícolas”. El imaginario del fin del mundo tiene dos velocidades, la de una catástrofe repentina, que puede ser la emergencia de un virus letal, el choque con un planeta, la erupción de un volcán o una guerra nuclear mundial; o una forma gradual, como el efecto lento del calentamiento global por causas antrópicas, que avanza destruyendo el equilibrio de los ecosistemas de la tierra, degradando todas las especies vivas hasta el límite de su extinción. Esta última posibilidad, la del calentamiento global gradual, que es una causa de destrucción planetaria, en definitiva, más realista que la primera, tiene el agravante de que sus responsables no están en condiciones de reconocerse como tales, puesto que se distribuye (aunque

de manera muy desigual) entre millones de seres humanos y, más aún, que su medición –aunque no sus efectos– solo es accesible a unos pocos. El concepto que ha sido puesto en discusión por Paul Crutzen y Eugene Stoermer para designar un tiempo geológico y, al mismo tiempo, humano que avanza hacia una catástrofe es el del “Antropoceno”. El término designa la época en la historia de la tierra, inmediatamente posterior al Holoceno, originado por la Revolución Industrial e intensificado tras la Segunda Guerra Mundial, esto es, luego de que la presencia de la especie humana sobre la tierra se haya constituido en una fuerza geológica masiva e irreversible. Es un término polémico por varias causas, pero exitoso para abrir el debate.

Hay un diagnóstico de “fin de mundo” muy serio proveniente de las ciencias del clima, la geología, la oceanografía, la bioquímica, la ecología, esto es, de disciplinas teóricas para las cuales el futuro debería ser completamente irrelevante –al menos, digamos, desde el punto de vista de uno de los filósofos modernos más criticados y citados del libro, Immanuel Kant. Recordemos que, según afirmaba el filósofo de Königsberg en la *Crítica de la razón pura*, la tarea de la razón de hallar lo incondicionado en la serie causal de los sucesos pasados (tarea que si no se atiende a los límites de la razón, cae en una ilusión trascendental) no se prolonga también a la serie descendente del conocimiento. La serie *a parte posteriori* o serie de los efectos puede considerarse “algo perfectamente indiferente para la razón” pues “no es de su [de la razón] incumbencia”. Por esto, la serie de consecuencias que está contenida en el estado presente del mundo, el *progressus* o “la serie completa de los cambios futuros en el mundo” es un “ente de pensamiento (*ens rationis*) pensado sólo arbitrariamente, no

supuesto necesariamente por la razón". Los tiempos venideros, el estado futuro del mundo, no son un problema que se le plantea a la razón en su uso teórico (como sí lo hace el problema del comienzo primero del mundo que es objeto de la primera antinomia de la razón). Notemos que tampoco es el futuro un problema práctico, al menos exclusivamente, porque la razón práctica no se pregunta por el futuro de la acción humana, sino por un "deber hacer" tan atemporalmente válido como incumplido desde todos los tiempos. Si los seres humanos actuaran según el deber –suponiendo que acordáramos *qué significa eso*– podríamos inferir el curso futuro del mundo con cierta precisión. Pero lo cierto es que los seres humanos raramente actúan como deben hacerlo. En consecuencia, al menos para Kant, el futuro no es un problema teórico ni exclusivamente práctico. Se trata de un híbrido teórico-práctico cuya pregunta podría formularse de acuerdo con la tercera pregunta crítica (aunque tenga que ser dicha en plural y en negativo): "¿Qué nos cabe esperar si no hacemos lo que debemos?". ¿Hay un mundo por venir si la economía sigue basándose en el uso intensivo de combustibles fósiles, si se continúa desforestando masivamente los bosques nativos, si se continúa cosechando cereales de tal manera que se destruyen cadenas enteras de seres vivos, etc. (la lista continúa)? Kant afirma que la encargada de responder la tercera pregunta crítica es la religión: el problema del futuro es inevitable en tanto somos seres condicionados que queremos ser felices y, a la vez, tenemos voluntad, esto es, una facultad (incondicionada) de determinar la acción futura. Como la unidad entre estos dos conceptos (felicidad y buena voluntad) no es esperable ni por la fuerza de determinación de la causalidad física (el sistema de leyes naturales que nos inclina hacia la

felicidad), ni por la fuerza de determinación de la suma de actos de voluntad incluso racionalmente orientados, sino a través de la postulación de un ser trascendente a ambos, inteligente y bondadoso que los articula, requerimos la religión. Pero ¿es todavía la cuestión del futuro un problema religioso, es decir, un problema cuya solución nos exige postular a Dios? ¿La formulación del problema del futuro continúa siendo la "esperanza racional", la justa distribución entre felicidad y bondad? Pero, antes que nada: ¿vale todavía aceptar con Kant la distinción entre conocimiento teórico y práctico, con sus consecuencias y postulados? Volvamos ahora a nuestro texto: Danowski y Viveiros de Castro dirán, más tarde, que "no": "la distinción entre «hecho» y «valor» no tiene ningún valor" (p. 170) cuando las partes implicadas solo reconocen como "hechos" aquellos que mejor expresan su posición de valor (no tengo claro si para ellos esto es una posición epistemológica, o más bien –como seguro sí lo es– sociológica). Al menos en la actualidad, hay poca gente que se atreve a aceptar como "verdad de hecho" aquello que no coincide con su sistema de valores (ahí están todos los algoritmos de Google para confirmar lo que ya creíamos, una y otra vez). Entonces, ¿qué filosofías son requeridas para pensar nuestro problema, dado que ya no podemos contar con la distinción entre razón práctica y razón teórica? Hacia el final del capítulo, Danowski y Viveiros de Castro se detienen a analizar una de las salidas actuales al idealismo kantiano –la matriz filosófica del pensamiento moderno, según afirman–, esto es, el "realismo especulativo" con el que comparten el "diagnóstico del problema", quizás, en parte, algunas de sus soluciones, pero no todas sus soluciones. Ya veremos.

El capítulo siguiente "...llegada al fin su

hora," comienza con una tesis enfática y alarmante: espacio y tiempo ya no son las condiciones del mundo tal y como se nos aparece, el mundo empírico –como defendía Kant– sino que, por el contrario, son elementos condicionados por la acción humana. En septiembre de 2009, la revista *Nature* publicó un número especial en el que diferentes autorxs identificaban nueve procesos biofísicos del Sistema Tierra, en interdependencia mutua, y establecían los límites de su desarrollo por fuera de los cuales la vida de muchas especies, incluida la nuestra, estaba en peligro: el cambio climático, la acidificación de los océanos, la depleción del ozono estratosférico, el uso de agua dulce, la pérdida de biodiversidad, la interferencia en los ciclos globales de nitrógeno y fósforo, el cambio en el uso del suelo, la polución química y la tasa de aerosoles atmosféricos. Aunque, por su interconexión, ninguno de estos procesos puede desatenderse, ya en 2009 habríamos estado fuera de la zona de seguridad de tres de ellos. De allí que Danowski y Viveiros de Castro concluyen:

Estamos, en suma, prestos a entrar –o ya entramos, y esta misma incerteza ilustra la experiencia de un caos temporal– en un régimen del Sistema Tierra que es completamente diferente a todo lo que conocemos [...] no se trata únicamente de la magnitud de los cambios en relación a algún valor de referencia [...], sino de su aceleración creciente; esto es, la intensificación de la variación, y la consecuente pérdida de cualquier valor de referencia. (p. 40)

La inestabilidad no solo afecta al tiempo, sino también al espacio: lo que sucede en un lugar se yuxtaponen y confunde con lo que sucede a nivel global y, al revés, lo que sucede a nivel global tiene una incidencia local despereja e impredecible. Además, lo que hacemos a nivel local tiene consecuencias en todo el planeta, aunque todo lo

que podemos hacer individualmente para detener la destrucción no parece tener ningún efecto observable. Estamos en "una confusión feroz del tiempo y del espacio" (p. 42), afirman siguiendo a uno de los pensadores centrales de toda esta discusión, Bruno Latour.

Nuestra especie ha pasado de ser un simple "agente biológico" a una "fuerza geológica", lo cual ha provocado la "intrusión de Gaia" (expresión propuesta por otra pensadora muy citada en el libro, Isabelle Stengers). La intrusión de Gaia (que se puede traducir rápidamente como "la bestia del clima") viene a subvertir el orden preexistente de manera radical, pues el así llamado "medioambiente" donde se entendía que se desarrollaban la actividad y la cultura humanas, deviene un sujeto histórico mortífero. En este esquema, los humanos se vuelven cada vez más impotentes, devienen el contexto donde Gaia despliega todo su poder. Gaia es, efectivamente, un efecto poderoso, mucho más poderoso que su causa, el Antropoceno. Si bien es cierto que la especie humana, como todas las especies, incluso la Tierra y el sistema solar, algún día perecerá en un futuro indeterminado, otra cuestión es la sensación y previsión de que el fin se acerca a unas pocas generaciones por delante por causa de la acción humana y en beneficio de unos pocos. Esto produce una sensación de enorme impotencia, nos parece que la máquina de destrucción no se puede detener (en una muy citada cita, Fredric Jameson describió esto como la paradójica situación en la que nos resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo). Frente a la preocupación de un fin inminente... de todo... al menos de todo lo que consideramos lo más valioso, nos desesperamos, nos volvemos nihilistas o cínicos o negacionistas, en cualquier caso, caemos

en la inacción. Al menos, esta es la situación cuando carecemos del conocimiento científico que nos permitiría entender el diagnóstico, o bien confiar en esos diagnósticos y/o imaginar soluciones no solo científicas, sino especialmente políticas, artísticas, filosóficas, para evitarlo.

La perspectiva del “fin del mundo” convoca, según nuestros autorxs, a dos dimensiones –empírica y trascendental–, que a la vez se extienden hacia el pasado y hacia el futuro. Pensar el “fin” es pensar un tiempo afuera del tiempo, sea un punto por delante o sea un punto por detrás, sea en la realidad ahí que se nos enfrenta, sea en su condición de realidad, su principio o estructura. “Mundo”, por otro lado, –en los discursos apocalípticos de la imaginación contemporánea– convoca, inmediatamente, al “quién” del mundo, al pensamiento que piensa ese mundo y para el cual el mundo se abre. El fin del mundo se aparece como el fin del pensamiento de ese mundo, fin de la correlación pensamiento-mundo y empíricamente el fin del mundo humano, de la supuesta única especie que piensa en el planeta. El fin del mundo, de la correlación entre mundo y pensamiento humano abre, así, cuatro posibilidades: 1) la de un futuro mundo sin nosotros (situación del que nos hablan algunas tradiciones dentro de la ecología), 2) la de un futuro nosotros sin mundo (se trataría de un nosotros deshumanizado, como en la novela *La carretera* de McCarthy), 3) la de un pasado del mundo sin nosotros (el *Big bang* o el Génesis antes de la creación del hombre), y, finalmente 4) la de un pasado nosotros antes del mundo (posibilidad explorada por las cosmologías amerindias, y también, en el lado más opuesto a ellas... ¿por los idealismos modernos, empíricos o trascendentales?). Cada uno de estos “mundos posibles” (con o sin mundo propiamente dicho) abre una cantidad infinita

de posibilidades, no solo porque cada uno puede tener connotaciones deseables o indeseables (por ejemplo, para algunxs puede ser algo bueno para la vida de las otras especies del planeta que desaparezca la nuestra, algo que es “la” catástrofe para otrxs), sino también porque los referentes de “nosotrxs” y de “mundo” puede ser múltiples, quizás infinitos.

Las dos secciones del capítulo siguiente, “...se arrastra hasta Belén para nacer?”, exploran las posibilidades del “mundo antes de nosotrxs” y “el mundo después de nosotrxs”. El primero nos retrotrae a la imagen del Edén, un paraíso antes de la llegada del hombre o sin la presencia de los hombres que, hacia finales del siglo XVIII, es recogida por el pensamiento romántico y mucho después, en la década de 1960, por el preservacionismo radical, un movimiento dentro del ambientalismo contemporáneo. Esta gran tradición de pensamiento tiende a pensar al humano o, al menos, a algunas formas de vida humana (como aquellas regidas por el capitalismo) como una especie no-natural y causa de todos los problemas. “El mundo después de nosotrxs” es el revés futuro de esta misma idea, imagina un futuro luego de la extinción de nuestra especie del planeta, en el que la vida no-humana logra recuperarse de los residuos tóxicos que habríamos dejado tras nosotrxs. El libro que exploran y comentan es el bestseller *El mundo sin nosotros* de Alan Weisman (al que añado un documental que vi recientemente: *David Attenborough. Una vida en nuestro planeta*, entre otros).

Pues bien, en el capítulo siguiente “El afuera sin pensamiento o la muerte del otro”, lxs lectores esperamos la exploración de los otros dos mundos posibles: el de un futuro de nosotrxs sin mundo y el de un nosotrxs antes del mundo. De hecho, comienza por este último, en su vertiente trascendental

que coincide con la comprensión moderna de la relación entre hombre y mundo: la filosofía trascendental de Kant. Según esta tradición, el hombre se presenta como el “poder constituyente del mundo, legislador autónomo y soberano de la naturaleza, único capaz de elevarse más allá del orden fenomenal de la causalidad que su propio entendimiento condiciona” (p. 66). Este “excepcionalismo humano” sería el marco fundante de la separación de naturaleza e historia, de naturaleza y sujeto humano, que posteriormente, en su versión posromántica y más acá (de)construccionista posmoderna, decantaría en una inconmensurabilidad ontológica absoluta que se expresaría en “dos figuras míticas complementarias” (p. 66): la absorción del mundo por parte de un sujeto, esto es, la transformación del mundo en objeto, pero también la transformación del sujeto en una cosa más. Las aporías de aquella separación ontológica radical, esto es, las aporías del mundo moderno, definirían todavía hoy gran parte de las encrucijadas en las que nos encontramos en el presente. Pero este es el mundo que debemos dejar pasar (si seguimos a Latour).

En este punto crucial del problema, lxs autorxs nos introducen en una de las tendencias filosóficas más despiertas entre los debates actuales, el “realismo especulativo”, que sintetizan con pocos adjetivos: “anti-kantiano” y “anti-humanista” y con una fuerte “inclinación hacia las ciencias naturales”. Esta ontología explora la posibilidad de pensar un mundo sin nosotrxs (el pasado ancestral de Quentin Meillassoux o el futuro de Ray Brassier) de una manera radical. La apuesta es pensar un mundo independiente de cualquier experiencia (actual o virtual) humana (o incluso no-humana). Consiste en pensar un mundo “muerto” (término que estaría enfatizado

por los dos autores en cuestión, francés y británico, correspondientemente). Hay una tesis moderna central –de la que Kant sería el autor y que habría tenido un éxito rotundo en las tradiciones filosóficas que lo siguieron– que llaman “correlacionismo”: la idea de que solo podemos conocer la correlación entre pensamiento y ser, nunca alguno de estos términos tomados aisladamente. Correlacionismo que el realismo especulativo buscaría echar por tierra (por cierto, la adjudicación a Kant de esta posición es debatible en algunos puntos, quizás no centrales, pues encontramos en su filosofía una amplia conceptualización de lo que no podemos conocer, pero sí pensar: véase por ejemplo el libro clásico *Kant und das Problem der Dinge an sich*, de Gerold Prauss; en todo caso, me atrevo a añadir, fueron las derivaciones del poskantismo las que llevaron a reconocer como un absurdo la mera idea de la cosa en sí y a entender el “correlacionismo” como único punto de partida de la razón). El correlacionismo –un “verdadero brote psicótico de nuestra metafísica” (p. 71)– nos habría metido en una jaula dorada y nos habría aislado del “gran afuera” que es el mundo por fuera de la experiencia. El realismo especulativo desarrolla un pensamiento del ser por fuera de la correlación entre pensamiento y ser, un pensamiento del ser por fuera de la relación del ser con el pensamiento que se opone a toda esa “gente-sin-mundo” (como serían los kantianos, los hegelianos, los wittgensteinianos, los heideggerianos, etc.) que nos conducen a caer, por sus propios principios, en ideas relativistas acerca de lo que es, y así también, conducen al fideísmo, al nihilismo, al irracionalismo. Ahora, si bien Danowski y Viveiros de Castro parecen compartir el diagnóstico negativo del realismo especulativo respecto al callejón sin salida al que conduce la gran tradición moderna, no parecen compartir sus

soluciones. Por el contrario, el hecho de que, para poder existir, la materia deba ser inerte y muerta parece “reintroducir el excepcionalismo humano” que “justamente, se trataba de eliminar” (p. 76). Así se caería en un “idealismo negativo”, tan antropocéntrico o aún más que aquel contra el cual se pretendía pensar.

“Por fin solos”, el capítulo siguiente, comienza con un análisis de los modos como aparece representada la “intrusión de Gaia” en films recientes como *Melancolía*, de Lars von Trier, y *4:44 El último día en la tierra*, de Abel Ferrara, en los cuales se muestra el fin repentino de la vida en la tierra o incluso de todo el universo, para contrastarlo con situaciones más verosímiles como las de un planeta devastado de manera gradual por los desastres producidos por causas antrópicas, esto es, un futuro humano sin mundo. Aquí son mencionadas y comentadas diferentes obras y películas, como la obra de Philip K. Dick, *Mad Max* (de 1979 y dirigida por George Miller), *The Matrix* (dirigida por las hermanas Wachowski), la novela ya mencionada *La carretera* y el film de Béla Tarr y Ágnes Hranitzky, *El caballo de Turín*. En todos estos casos, el imaginario de un mundo de humanos sin “mundo” (el mundo que conocemos hasta ahora) constituye una pérdida del sentido de la vida presente y, quizás, de toda vida humana. Esto contrasta con otros imaginarios distópicos en los que el fin del ambiente natural humano es celebrado como una ganancia del hombre que, precisamente se define por contraste con lo natural. Aquí son traídos a la discusión los defensores de la tesis de la “singularidad”, liderados por pensadores *pop* como Vernor Vinge y Ray Kurzweil. Para este pensamiento, la tecnología nos llevará a una forma de vida superior en la que el hombre se podrá liberar de sus condicionamientos biológicos y podrá

superarse su condición de especie animal. En líneas generales, lxs autorxs ubican en esta misma matriz teórica (digamos, la del “buen Antropoceno”) al pensamiento del Break Through Institute, que denuncia el “catastrofismo” y defiende un “capitalismo verde”, un ecologismo antiambientalista para el cual la salida de los efectos devastadores del capitalismo no es la salida del capitalismo, sino del uso de las formas de obtención de energía del capitalismo actual (el uso intensivo de combustibles fósiles); por lo cual proponen el desarrollo intensivo de otras formas de obtención de energía supuestamente “más ecológicas”, como la energía nuclear, la hidroelectricidad, etc. El optimismo de esta propuesta *consumo-friendly* parece desmentir la gravedad de las alarmas, relativizando el problema ambiental al recalentamiento global (aunque la reseña que Bruno Latour habría escrito a favor de uno de los libros más vendidos de los fundadores del Instituto me produce una gran curiosidad). Dentro de esta movida “optimista” aunque, esta vez, de cuño “lucifereano” –creyentes en el poder de lo negativo–, lxs autores inscriben al “aceleracionismo”, estética y políticamente cercano al *cyberpunk*, de Nick Land y Benjamin Noys. Para ellos no hay un afuera del capitalismo o de la tecnología, un territorio de naturaleza incorrupta, incluso incorruptible. Lo que hay es esto que tenemos al frente, una segunda naturaleza gobernada plenamente por la economía política. Si hubiera una salida –y el aceleracionismo cree que la hay y que es deseable– debe ser desde adentro, haciendo acelerar, a través de la tecnología, lo que ya está acelerado. La cosmología de los aceleracionistas, sostienen Danowski y Viveiros de Castro, se inscribe dentro de la filosofía de la historia marxista, uno de cuyos representantes sería Mark Fisher.

Por último, analizan el “manifiesto aceleracionista” (de perfil más solar que el de Land y Noys) que, en 2013, publicaron dos jóvenes bloggers, Alex Williams y Nick Srnicek (blog que parece ser el nicho ecológico favorito del realismo especulativo). Allí sostienen “una política prometeica de máximo dominio –a través de más tecnología y a través del Estado– sobre la sociedad y su entorno” como la “única forma de derrotar al Capital” (p. 106). Las críticas a este gran movimiento son implacables, difícilmente el capitalismo y sus delegados nos ayuden a salir de él (véanse las críticas en la p. 109 y las páginas finales del libro, a partir de la p. 203). El capítulo cierra con una meditación sobre *Fragmento de historia futura*, de Gabriel Tarde, que anuncia los problemas del capítulo siguiente.

En el capítulo “Un mundo de gente”, se analiza una última posibilidad de la relación de los humanos con el mundo, esto es, las cosmologías amerindias, siguiendo el mito Aikewara y la autobiografía, publicada en francés, del chaman David Kopenawa (*La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*). En ella se supone una anterioridad empírica de los humanos con respecto al mundo, esto es, en el principio, todo lo existente era humano (con la excepción de los jabutís). Una humanidad multívoca, no homogénea habría sido la simiente del mundo y, con el transcurrir del tiempo, habría devenido en formas no solo humanas, sino vegetales, animales, en forma de ríos, rocas y montañas, etc. Este esquema invierte las mitologías religiosas o científicas de Occidente que ponen a la especie humana al final de la historia natural, coronando su desarrollo y, por lo tanto, también, haciendo de ella “el rey”. Para Occidente, la última especie lograría dar un salto de naturaleza, creando el lenguaje, el deseo, el trabajo, la ley, la historia, el futuro. Para

las culturas amerindias, el presente es el momento en que los ciclos de transformaciones de los humanos se han estabilizado en diferentes especies; el presente es, precisamente, la estabilización –algo que no se puede dar por sentado, por el contrario, que está en constante peligro–, aquello hacia lo cual están dirigidos la expectativa y el cuidado, a diferencia, nuevamente, de la cultura occidental para la cual el sentido está puesto en la aceleración hacia formas futuras y artificiales. Por eso, para este tipo específico de antropomorfismo, todo es en última instancia humano, aunque no todo se reconoce simultáneamente y en la actualidad como humano. Es necesario que precisemos. Para las cosmologías amerindias, cada especie natural ve su propia alma, pero no puede ver el alma del resto. “Alma” es eso que llaman y reconocen como “humano”. Por eso, en el momento presente el pez, cuando ve a otros peces, ve seres humanos, pero puesto que cuando nos ve a nosotrxs, los supuestos humanos (humanos “para nosotrxs”), no ve nuestra alma, no nos ve humanos. A esto le llaman lxs autores “perspectivismo amerindio”. Así, no se piensa la sociedad humana como inserta en un medio ambiente natural no humano, sino por el contrario, como inscripta en comunicación con otras sociedades no-humanas, aunque humanas en sus vestigios y en su reconocimiento de sí (este es el sentido que la darían a la *cosmopolítica* de Stengers). Notemos que esta alternativa antropomorfa al antropocentrismo de la cultura occidental ofrece una solución diferente a la salida clásica: cuando los occidentales discuten el antropocentrismo, abrazan el naturalismo, una concepción para la cual los seres humanos somos una especie animal más, sin ningún privilegio ontológico. La solución amerindia es lo contrario a esto, pues en la medida en que, para ella, todo es humano, no tenemos, los

seres humanos en sentido estricto, ninguna especificidad que nos distinga y nos ubique en el centro. Se trata de un animismo antropocéntrico no-anthropocéntrico, a diferencia de, ironizan Danowski y Viveiros de Castro, el animismo no reconocido de los modernos occidentales que proyectan su yo en todas las cosas de una manera narcisista y obsesiva, cerrada sobre sí misma. La última sección de este capítulo es muy relevante porque explora las diferentes concepciones de los finales del mundo de las culturas amerindias. En ellas, el fin no implica la destrucción total de todo lo existente, sino una recreación de nuevos mundos en los que la humanidad multívoca que mencionamos arriba llegará de nuevo. Así, por ejemplo, para esta cosmología la llegada de los blancos a América, el arribo de la colonización mercantilizante de todo lo existente, es el comienzo del fin del mundo actual, es un final que ya ocurrió porque ya se desencadenaron sus causas. Esto es, "el hecho es que, para muchos pueblos amerindios que nunca parecen haber imaginado que el mundo fuese a durar para siempre [...] la destrucción del mundo actual es vivida cada vez más como algo inminente. En verdad es algo que ya comenzó" (p. 146). Sobre este punto regresan más tarde en las pp. 190-195, donde se medita sobre cómo la llegada de los blancos a América significó el fin del mundo para los pueblos nativos –el 95% de la población desapareció–; así América, un "mundo sin hombres", se constituye en la condición de posibilidad de "los hombres sin mundo", "los hombres en búsqueda o en la conquista del mundo": una verdadera nueva época que sentará las bases materiales y espirituales de la "modernidad".

Occidente se ha dado dos conceptos para pensar el "fin del mundo" del que es él su propia causa: como ya dijimos, el de An-

tropoceno y Gaia. Esa es la cuestión del penúltimo capítulo, "Humanos y terrícolas en la guerra de Gaia". Aquí se comentan tres propuestas: la de Chakrabarty, Anders y Latour. Para el primero, el concepto de Antropoceno parece exigirnos volver a usar el concepto de "especie humana", como una "forma de vida" distintiva y conectada con otras especies vivas, y su existencia como parte de la historia de la vida en la tierra. Según el pensador indio, la destrucción del Sistema Tierra, el calentamiento global, no pueden tener por única causa el Capital (aunque sí sea esa la principal causa); por el contrario, es nuestra especie y su forma de vida aquello que debe estar en el centro del problema, como causa y como paradójica solución del problema. Ahora, según los pensadores brasileños, que deba ser, precisamente, la especie humana el agente de salida del Antropoceno, de, digamos, la historia de la destrucción del Sistema-Tierra, les "parece muy difícil" (p. 156) conceptual y empíricamente. La posición que defiende Günther Anders para pensar el problema del fin del mundo (recordemos que él lo pensaba a través de la imagen de la guerra nuclear) en los términos de responsables y víctimas –que se encontrarían en un combate político de vida o muerte o mejor de muerte o muerte, puesto que los responsables también serán víctimas al final de sus propias explosiones– allana el camino que Danowski y Viveiros de Castro buscan. Hay otro punto importante del pensamiento de Anders que nuestro libro adopta: la necesidad de anunciar el fin del mundo con el fin de evitarlo. Latour, finalmente, viene discutiendo desde hace varias décadas –algo con lo que nuestros autores parecen acordar– la distinción moderna entre sujeto y objeto, entre política y naturaleza, una distinción que tuvo, precisamente, muchos efectos políticos, pero que en realidad nunca fue válida "ontológi-

camente", algo que quedaría demostrado mediante el colapso ambiental planetario. Así la humanidad no sería el polo agente de la destrucción del planeta (según una versión del Antropoceno) ni, tampoco, el objeto paciente de una naturaleza vengativa (una versión de Gaia). La humanidad es una parte de la naturaleza. Ahora, si la especie humana no puede ser la salvadora, pero es necesario buscar una salida a la crisis presente (pues los autorxs no quieren ni defienden el apocalipsis), sostienen –siguiendo a Latour– la necesidad de postular "que –en la actualidad– estamos en guerra" (p. 162) (en "la actualidad", pues las condiciones que condujeron a la guerra no eran necesarias ni es necesario que continúen existiendo). Es una guerra, vale la pena aclararlo, entre dos pueblos, porque no hay un plano de acuerdo posible ni un juez último que decida de qué lado está la verdad sobre los hechos, como algunas voces esperan que lo sean "las ciencias", ni tampoco hacia dónde dirigimos una vez establecida. Siguiendo nuevamente a Latour, aunque interpretándolo, los autorxs defienden que los pueblos en pugna son "los humanos", esto es, los defensores de la modernidad y de la modernización y "los terrícolas", el pueblo de Gaia, entre los cuales hay seres humanos y seres no-humanos (en las pp. 195-196 se pone en duda que se trate de dos pueblos, de dos planos de extensión y no más bien de dos "formas de vivir" en conflicto mutuo dentro de un mismo pueblo, de una diferencia intensiva radical, una imagen sobre la cual me permito remitir al poema *Oda a mi blancura* de Sharon Odds). Aunque Latour parece equívoco al definir quiénes son o deberían ser los terrícolas, ellos interpretan, ahora siguiendo a Deleuze y Guattari, que los terrícolas son "el pueblo por venir, capaz de oponer una «resistencia al presente» y así crear una «tierra nueva», el mundo por venir" (p. 174).

Reconocer la existencia de que hay un límite (algo que nos regresa a Latour), reconocer que "hay un límite a la modernidad" y no solo en el sentido que a la modernidad le gusta (límite como el viento que dificulta el vuelo a la paloma, pero que también lo posibilita), sino un límite negativo: reconocer que hay un punto de inflexión en el que el avance de la modernidad implica un retroceso hacia la *barbarie* –para decirlo en los términos de Stengers– es traducido por los autores como una preparación hacia una "intensificación no material de nuestro «modo de vida»" (p. 179). Se trataría de abandonar la figura del control prometeico en todas sus versiones, en "civilizar las prácticas modernas" (Stengers nuevamente), en desplegar una "incivilidad" molecular (para cuya idea nos remiten al manifiesto del *Dark Mountain Project*), en desarrollar "tecnologías de frenado", etc., lo cual implica una comprensión no unívoca de las "técnicas" (en plural) que no las mistifique ni demonice, sino que las recree para un *mundo de terrícolas por venir* (se citan varios ejemplos de técnicas de las que hay que aprender en las pp. 182-183 y de las que hay que dejar caer en las pp. 184-188, también allí, entre las pp. 187 y 188 se especifica quiénes son "los humanos" o "los modernos", enemigos de "los terrícolas": hablando con precisión, son las pocas empresas y gobiernos responsables por dos tercios de las emisiones de gases de efecto invernadero en la atmósfera terrestre). En algún pasaje, Latour defiende y al mismo tiempo desestima que los terrícolas puedan ser los "pueblos de la Pachamama": "ninguno de esos pueblos llamados «tradicionales», cuya sabiduría admiramos con frecuencia, está preparado para ampliar la escala de sus modos de vida hasta las dimensiones de las gigantescas metrópolis técnicas en las que hoy se amontona más de la mitad de la raza humana" (p. 176).

Este punto crucial es discutido críticamente por Danowski y Viveiros de Castro. Según ellos “los pueblos indígenas [...] pueden transformarse en un ejemplo, un «recurso» y una ventaja cruciales en un futuro poscatastrófico” (p. 176). ¿No será que las grandes escalas son parte del problema y no la cantidad requerida para una solución?

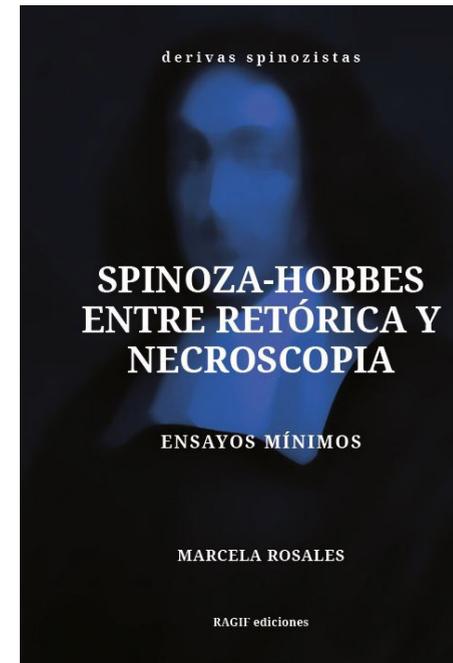
En el último capítulo, “El mundo en suspenso”, con una expresa invocación a la obra de Stengers, los autorxs definen las condiciones para toda negociación entre humanos y terrícolas: que los primeros admitan que no son responsables *de* los segundos, sino responsables *ante* ellos. Pero, entonces, ¿se trata de una guerra que permite pensar “negociaciones” en vistas a la paz? La respuesta es: no y sí. No es posible la paz entre humanos y terrícolas si por paz se entiende un estado en el que ambos pueblos se pongan de acuerdo. Sí es posible la paz, si por ella se entiende que una de las partes se da por derrotada. Pero ¿los humanos, el monstruo de la modernización y el capitalismo, que es el grupo que lleva las de ganar (tiene las armas, los gobiernos, los medios de producción y la administración de los espíritus) declarará alguna vez su capitulación? Si interpreto bien, Danowski y Viveiros de Castro no proponen hacer un nuevo llamado a la utopía de la buena voluntad –las reconciliaciones finales de las filosofías de la historia, seculares o no, son parte del problema que debemos dejar atrás–; en realidad, ellos creen que el final de la modernidad ya comenzó y es inevitable, así como necesario el triunfo de los terrícolas (en el marco de la pandemia producida por el COVID-19, podemos entender mucho mejor que en 2014, cuando fue proferida la frase “es muy probable que, en breve, reducir la escala de nuestras proezas y ambiciones no será solo una opción”, p. 214). Pero ¿y si ese final llegara demasia-

do tarde...? En el mientras tanto, creo que aquí está la apuesta, los pensadorxs brasilerxs proponen comenzar a involucrarnos en la desaceleración, empezar a imaginar diferentes finales del capitalismo, a reconocer y promover los dispositivos donde el Capital no está (¡sí, existen!), comenzar a “creer en el mundo” que vendrá. Me atrevo a añadir, para concluir, que en el mientras tanto habrá que mover los tentáculos de la resistencia articulada, la recuperación parcial y *seguir con el problema* (*harawayanos*), habrá que apasionarnos, es decir, comprometernos sensible y amorosamente con el “gran afuera” (el afuera del antropocentrismo, es decir, digámoslo de una vez... el androcentrismo racista y clasista).

El problema del lazo entre lengua y política: Kafka, Spinoza y Hobbes

CECILIA ABDO FEREZ

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



Reseña de Rosales, Marcela, *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia: ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 110 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2021 –
Aceptada el 21 de febrero de 2021

Este libro lleva un título amarrete. Quien se enfrenta con la tapa prevé encontrarse renovadas discusiones filológicas sobre las obras de Thomas Hobbes y Baruj de Spinoza, alguna línea de lectura que posicione a la autora y que permita reconocerla o una nueva revisión de la bibliografía actualizada. Lo de siempre, es decir. Lo que se encuentra, en cambio, es del todo distinto. El libro de Marcela Rosales ancla a Hobbes y Spinoza en el mar del texto y empieza a recorrer islas que, a primera vista, no parecen cercanas, ni siquiera emparentadas, y que, sin embargo, se muestran lugares hospitalarios para pensar con ellos. No pensar *desde* Spinoza y Hobbes, no traducir todo a sus jergas, sino pensar en el ancho espacio que se abre entre sus argumentaciones en torno del lenguaje y cómo ellas pueden enriquecerse de lo que escribieron otros: de la literatura de Kafka, del psicoanálisis de Lacan, de los estudios postcoloniales, entre varios. El resultado de la travesía no son devaneos conceptuales ni un desarrollo del trabajo de interpretación de las obras. El resultado es poder pensar un problema, tirando de la cuerda de ovillos impensados, que provocan que pueda aflorar algo sorprendente, hasta placentero. Porque sí, es un libro que da placer leer. Porque está bien escrito y porque no pretende dar cátedra, sino que, simple y sencillamente, invita a pensar algo de nuevo, con otros enlaces.

El libro parte de una problemática que retoma G. Agamben y que se repite como mantra en varios capítulos: que el pensamiento político moderno tensiona y a la vez enlaza dos hechos, el “hecho de hablar” (*factum loquendi*) y el “hecho de que hay sociedad” (*factum pluralitatis*). Estos dos hechos trazarían una línea de demarcación, o más bien de exclusión e inclusión, que estaría dada por la identificación del ser cívico, de la ciudadanía, con la competen-

cia como ser hablante. Para decirlo con las palabras de C.-Y. Zarka, en relación a este problema en Hobbes y Spinoza (p. 30): "la clase de seres dotados de competencia jurídica se define exactamente en función de la posibilidad de su inscripción en el espacio de interlocución". Una reducción operativa del concepto antiguo de *logos* llevaría a fusionar al animal político con el animal hablante, con la competencia para hablar, que bien puede ser hablar desde sí, autónomamente, pero también -y esta línea interesa más en el libro- incorporar la lengua del Amo. Y esto implica una serie de exclusiones del campo político de quienes son decretados incapaces de hablar. El caso de Spinoza es taxativo: se excluye de la política democrática, sobre el final del *Tratado Político*, a mudos y extranjeros que no hablan la lengua nacional, pero progresivamente este no hablar se pone en metonimia con otros sujetos: mujeres, niños, siervos, tutelados en general, idiotas.

Lo que hará el libro no es, llegado este punto, tratar de salvar a Spinoza, ni volver a la racionalidad de Hobbes, ni encontrar una argumentación que los contextualice. Lo que hará es tomar la tangente de la palabra *idiotia*, para ver qué otras formas de leerla hubo/hay en la literatura. Lo hace a partir de A. Glucksmann, como excusa. Así llega a un cuento de Kafka, que será recitado varias veces. En él, un mono decodifica que para lograr la libertad -en principio, un engaño que se reduce a creer en la libertad de movimiento, puesto que va más allá- lo que debe hacer es imitar la lengua de quienes lo miran, como sus dueños, desde afuera de la jaula. La incorporación mimética de la lengua del Amo, la astucia del mono, es una forma de "hacerse el idiota", que permite empezar a imaginar que los idiotas serían también aquellos capaces de forjar otra lengua, una meta-lengua, mientras mues-

tran cuán socializados están en la lengua imperante y logran así pasar inadvertidos o incluso ser aplaudidos y admirados. El libro explora, entonces, formas de simulación de la lengua, formas de hacerse el idiota, que hacen del mono de Kafka un paradigma de cómo pueden leerse ciertos silencios de los pueblos, ciertas conductas no politizables inmediatamente, ciertas reacciones de grupos sociales. Los idiotas, los "simples de espíritu", los que no son convidados a participar de la cosa pública, entrarían en ella como imitadores y, a la vez, creadores de otras formas, en principio no visibles para la política.

El libro parte de una crisis. Estas formas, las del enlace entre el hecho de hablar como habilitante para la cosa pública y la pluralidad social, son formas de pensar lo político que están en crisis. Son, como dirá Rosales, "paradigmas político-cognitivos en crisis" (p. 79). Operativos todavía, pero crujientes. ¿Cómo se puede pensarlos en ese vericuetto que no los idolatra y tampoco sabe muy bien adónde se está yendo? El personaje del idiota es entonces una forma de la máscara, en el sentido de F. Fanon: puede ser una astucia para acceder a una libertad entendida como autonomía, pero puede ser también el encantamiento con el Amo, el modo de querer, ya no subvertirlo, sino devenir él y tomar su lugar.

Rosales se pregunta entonces por cuáles serían esas lenguas que permiten participar en la cosa pública a los, en principio, excluidos, a los, en principio, idiotas y simples de espíritu. Y ahí aparecen los lenguajes de los derechos, los de la construcción de una universalidad cada vez más diferenciada, pero universalidad en fin. ¿Es adoptar el lenguaje de los derechos una forma de "hacerse el idiota" y usarlos como máscaras de una transformación que, de darse, barrerá con ese lenguaje, por encontrarlo

limitado? Algo de esto parece leerse entre líneas. ¿Es válido objetar la exclusión con la lengua del que excluye? ¿No es una forma de servidumbre voluntaria? ¿Es la lengua una herramienta tan disponible? Ahí radica la sospecha de Rosales, y es compartida.

Rosales expone entonces otros gestos posibles respecto del paradigma político-cognitivo. Lo hace a través de la ficción, porque encuentra en la literatura una manera más frondosa de pensarlos. La huida estúpida del personaje Conejo, de la novela de J. Updike, que escapa del deseo de una mujer y de su familia y se vuelve tan pequeño e insignificante, como para no ser atrapado. No sabe qué hacer, pero le encanta no saberlo. Es el *acting out*, el salirse de la escena del sujeto, que se diferencia del actuar por pura repetición y que se diferencia a su vez del pasaje al acto. El libro analiza también la adopción de la lengua del Amo de la Malinche y la creencia de su pueblo de que aprender la lengua del otro es saber de sus secretos, la Malinche como traidora de los secretos de su pueblo, más que mediadora entre culturas desiguales. La imposición, antes que la impostación de un diálogo, aunque el diálogo de hecho se dé. Analiza también el aprender la lengua del Amo para poder insultarlo y que entienda, de Calibán. Y todas las formas en las que él es leído desde la academia de América Latina, que también incorpora la lengua del Amo, vaya a saber para qué. La lengua del Amo, que parece la puerta de una inclusión, deviene una trampa. Está sedimentada del poder del Amo, es una con él.

Llega así a las lenguas nacionales. ¿Cuántas lenguas habla Spinoza, leído por H. Meschonnic? El formalismo del latín, el holandés de las cartas, el español de la Apología, el portugués de la diáspora, el hebreo familiar. ¿Cuántas lenguas habla Kafka? El alemán traslúcido, el yidish, el checo. ¿Es

el plurilingüismo el camino para una aceptación del otro? ¿Es posible "gobernar" este Babel o se precisa, como pensaba Hobbes, una ruptura en la diseminación indefinida de los significados y en los juicios valorativos de cada quien? ¿A quién "pertenece" Kafka y a quién Spinoza? ¿A los pueblos que comparten sus lenguas nacionales? ¿A todos ellos, por igual?

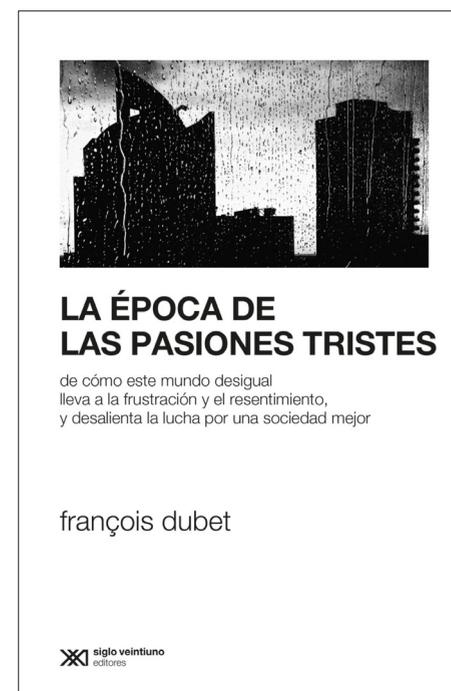
El que no habla no significa que no tenga experiencias, y mucho menos que no tenga experiencias políticas. Ahí aparece el traumatizado analizado por W. Benjamin, el que venía de la guerra y a pesar de haber vivido todo eso -o justamente *por* haber vivido todo eso- no podía hablar, ni contar, ni relatar. Está también la experiencia de los migrantes, con sus lenguas olvidadas a propósito, para poder empezar una nueva vida. Están las lenguas míticas, las pasadas y enterradas, las lenguas aborígenes, las lenguas de fronteras. ¿Cómo se pueden seguir pensando las experiencias que acrean todas estas formas de la lengua, políticamente, sin que eso implique restablecer su uso? ¿Cómo se hacen escuchar los que no son audibles, incluso en una misma comunidad lingüística?

Hacerse el idiota toma entonces la aceptación de callarse para poder escuchar a los demás. Un poco como J. Butler pensaba el duelo, como límite imposible de esta forma vigente de la política: la posibilidad de tomarse un tiempo antes del actuar compulsivo, de entristecerse, de duelar, de saber esperar, de reflexionar. Todas actitudes que son anti-políticas para un paradigma como el de "hablar"/"actuar en lo público", ya, ahora, sin dilaciones, porque esto es lo que se espera de alguien que hace o que entiende de política. El texto de Rosales quiere adentrarse en cómo pensar qué acalla ese paradigma. Y cómo cruje.

Vale la pena entrar por una de las tantas puertas abiertas que deja un libro que no pretende cerrarse, ni tener una posición autoevidente, ni explicativa, sino ser un ejercicio, un ensayo, una escritura abierta y amable.

Pasiones tristes en la actualidad. Un estudio a raíz de las nuevas desigualdades sociales

SOLANGE HEFFESSE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Dubet, François, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020, 123 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2021 –
Aceptada el 25 de marzo de 2021

A fines del vertiginoso año 2020, Siglo XXI edita en Argentina el breve libro al que nos dedicamos a reseñar, fechado por su autor en noviembre de 2018 y escrito en la ciudad de Burdeos. François Dubet (Francia, 1946-), es un sociólogo y docente que ha dedicado gran parte de su vida al estudio de la sociología de la educación, las marginalidades juveniles, las desigualdades sociales y la experiencia y percepción de las injusticias sociales. “La época de las pasiones tristes...” es de reciente traducción, pero su contexto de producción puede parecer algo lejano (sumado a que la mayoría de los datos estadísticos en los que basa sus análisis empíricos corresponde a países europeos -principalmente Francia- y también a los Estados Unidos). No obstante lo cual, y pandemia de por medio, Dubet plantea en este libro algunas tesis muy agudas para pensar la dimensión social de las pasiones tristes (su producción y despliegue, su enraizamiento en un nuevo régimen de desigualdades sociales), tesis que resultan interesantes para pensar también desde nuestras latitudes y nuestra actualidad. Considero que esto sucede porque su estilo, ensayístico y directo en cuanto a sus argumentos, da pie a la imaginación conceptual y no se queda en el mero análisis cuantitativo. También es notable en su escritura la habilidad con relación al uso de ejemplos bien concretos. Otros títulos del autor publicados por la misma editorial son “Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades” (2011), “Para qué sirve realmente un sociólogo” (2012), “¿Por qué preferimos la desigualdad? Aunque digamos lo contrario” (2015) y “Lo que nos une. Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia” (2017). Esta serie de títulos da cuenta sucintamente de cuáles son las preocupaciones centrales de sus investigaciones.

Sin lugar a dudas, las pasiones tristes son el tinte afectivo que predomina en nuestra época. Su interpretación y comprensión se torna un problema más apremiante cada vez, exacerbado por un contexto de pandemia que nadie pudo prever (en el que las economías mundiales se vieron diezmadas y la marginación social no deja de crecer), y por la opacidad con la que asoma cualquier noción de futuro que podamos animarnos a imaginar. Teniendo esto en mente, nos adentraremos en los análisis de Dubet, que hacen foco en el modo en que la experiencia individual de “nuevas” desigualdades sociales -caracterizadas por la heterogeneidad y la interseccionalidad (pp. 36-38)- conduce a un mayor desarrollo de pasiones tristes (sentimientos de injusticia, ira, desprecio, odio, paranoia, resentimiento, melancolía, indignación... producción de afectos que implica toda una ingeniería social por detrás y una multiplicidad de causalidades). Estas pasiones asumen cada vez más el carácter de lo público (vociferadas y cada vez más violentas –imposible no mentar aquí a la reciente exposición de odio de la instalación de bolsas mortuorias con nombres de dirigentes políticos, entre otras personas, en la marcha del 27 de febrero 2021 frente a la Casa Rosada). Dubet considera que es necesario y urgente plantear la pregunta de si acaso es posible encauzar colectivamente estos sentires para traducirlos en una oferta de propuestas políticas progresistas y en el aumento de la representatividad política por parte de las izquierdas democráticas, en las que cifra su esperanza el autor, puesto que, cuanto menos, éstas intentan hacer del mundo un lugar más justo, inclusivo y habitable. La conclusión de sus análisis es optimista pero no del todo ingenua (aunque pueda parecerlo): expresa el deseo y la esperanza por el surgimiento de dichas izquierdas, y por la generosidad y solidari-

dad individuales y colectivas como medios para combatir las desigualdades, tanto las grandes como las pequeñas (pp. 112-113).

En los análisis de Dubet prima el punto de vista que atiende a los modos de subjetivación en los que las pasiones tristes intervienen, es decir, a la experiencia atomizada de las mismas que los individuos tienen, intentando reconectar dichas experiencias con sus múltiples causalidades sociales. Considero que el libro presenta algunas categorías que contribuyen a los debates en torno a lo que entendemos por neoliberalismo, en cuanto a cómo este opera y funciona y, por lo tanto, a la comprensión de nuestro presente y de nuestra contemporaneidad. En ese sentido, resulta impactante el modo en que, aunque parecen sencillas y algo repetitivas, las tesis de este libro resuenan con nuestros propios debates y permiten complejizarlos. El desarrollo conceptual, por tanto, puede inscribirse en lo que actualmente se ha dado en llamar el “giro malestarista” de la crítica, en línea con los trabajos de autorxs como Mark Fischer y Suely Rolnik.

Si nos atenemos a la definición de “pasiones tristes” que encontramos en la obra de Deleuze (quien sigue el linaje de Spinoza), debemos entenderlas como el grado más bajo de nuestra potencia de actuar. O bien, la impotencia. Si bien este origen conceptual permanece implícito en el libro de Dubet, siguiendo su teoría, a la definición deleuziana habría que añadirle que de lo que se trata es de una impotencia al nivel de la acción colectiva. Las pasiones tristes –tal como son vivenciadas de manera singular en nuestras sociedades contemporáneas– son lo que impide inscribir nuestras acciones en el horizonte común de la experiencia colectiva, en relatos y conflictos colectivos que puedan otorgarles inteligibilidad en pos de la transformación social.

El libro comienza por enunciar su objetivo: “comprender el papel de las desigualdades sociales en el despliegue de [las] pasiones tristes” que son “el espíritu de la época” y que recientemente encontraron su expresión política en “los nacionalismos y populismos autoritarios” (p. 9), populismos que basan su estilo político en la confrontación del pueblo con sus enemigos, y en “una economía moral en la cual el rechazo de los otros y la indignación devuelven al ciudadano desdichado su valor y su dignidad” (p. 15). Ya Deleuze decía que todo poder se asienta en la tristeza de almas rotas que sus propios mecanismos producen. La definición que da Dubet acerca del populismo lo muestra como el fruto de esa enorme producción de pasiones tristes al nivel de la subjetivación. En segundo lugar, Dubet enuncia la hipótesis de su trabajo diciendo que “las iras, los resentimientos y las indignaciones de nuestros días encuentran su explicación no tanto en la amplitud de las desigualdades como en *la transformación del régimen de desigualdades*.” (p.9); transformación por la cual la estructura de las desigualdades de clase “se difracta” en un régimen de desigualdades *múltiples* (p. 10). Este es el núcleo argumental del libro, y será reiterado y clarificado varias veces a lo largo de su desarrollo. Esa transformación tiene por *causa fundamental* la emergencia del *neoliberalismo* –término que el autor considera algo vago, pero que se compone de los siguientes elementos: “el debilitamiento de los sistemas democráticos, la angustia de las viejas naciones y la crisis de 2008” y la flexibilización de todas las reglas que se oponen a la plena dominación del capital (p.108)– y el consecuente declive de la sociedad industrial capitalista moderna. Neoliberalismo que impone un “nuevo individualismo que quiebra las identidades colectivas y las solidaridades” (p. 10).

En ese pasaje de las sociedades modernas a las actuales, Dubet sostiene que las clases sociales han dejado de estructurar la experiencia de las desigualdades sociales. Estamos ante la ruptura de la correspondencia entre las clasificaciones económica, cultural y política de los individuos. Pero así como el régimen de las desigualdades de clase parece estar agotándose, los criterios y las brechas que configuran las nuevas desigualdades y grupos sociales se multiplican (pp. 12-13). Su lista es infinita: “Somos desiguales «en calidad de»: asalariado más o menos bien pago, estable o precarizado, poseedor o no de un título educativo, joven o viejo, mujer u hombre, residente de una ciudad dinámica o de un territorio en conflicto, de un barrio *chic* o de un suburbio popular, solo o en pareja, de origen extranjero o no, blanco o no, etc.” (p. 13). Incluso hay sociólogos que se avocan a estudiar específicamente una sola de estas desigualdades (p. 40). Y basta con añadir una nueva variable para adquirir el punto de vista de un nuevo tipo de desigualdad social.

Dubet sostiene que hoy en día estas desigualdades más pequeñas son las que mayor peso tienen en la percepción y experiencia de los individuos acerca de las mismas. Las grandes desigualdades, esas que distancian a la mayoría de nosotros con respecto al 1% o 0,1% más rico de la sociedad, se nos aparecen como “abstractas por su propia magnitud” (p. 17), mientras que las pequeñas, las que nos diferencian de nuestros pares y vecinos, y que podemos experimentar *directamente*, “irrigan nuestras relaciones sociales” (p. 17). A partir de esta distinción, en su primer capítulo Dubet desarrolla la idea de que estamos ante el fin de la sociedad de clases a partir de una breve reconstrucción histórica. Sostiene que el régimen estamental subsiste en

las sociedades actuales en el modo de discriminaciones y estereotipos, pero que en su paso hacia el régimen de clases, los individuos considerados como ontológicamente desiguales devinieron iguales (pp. 19-20). Las clases sociales nacen entonces de la paradójica conjunción entre revoluciones democráticas que plantean a los individuos como libres e iguales, y revoluciones económico-industriales que, división del trabajo capitalista mediante, los convierten en desiguales (pp. 21-22). Ese régimen de clases pudo estructurar durante un tiempo a la representación política: movimientos sociales, partidos políticos y sindicatos construidos en torno a los relatos del conflicto de clases, las luchas por la ampliación de los derechos sociales de los trabajadorxs concebidos como derechos universales, el Estado de bienestar, los distintos modelos de justicia social, y sobre todo, el combate por la igualdad (p. 23). Así, las clases sociales se constituyeron casi como instituciones que podían proponer “utopías y memorias de combates. En el régimen de clases, las pruebas individuales estaban inscriptas en apuestas colectivas, en cierto sentido, anónimas” (p. 25). De sus relatos podía derivarse un sentido de la dignidad de los individuos y su capacidad de resistencia. Sin embargo, con el decaimiento de dicho régimen, cada vez más los individuos son quienes cargan con la culpa y pena de las desigualdades que padecen. Las clases sociales siguen existiendo, pero ya no estructuran a las desigualdades sociales, ni enmarcan las identidades y representaciones de los individuos. Este cambio tiene por causa, como hemos dicho, las mutaciones en el capitalismo mundial, que en lugar de darse al modo de una globalización homogénea, según el autor se pueden comprender con la noción de un “capitalismo inconexo, (...) caracterizado por la separación y la tensión

entre las diferentes esferas de la actividad económica, los mercados financieros, la gobernabilidad de las empresas, los lugares de producción y el consumo” (p. 26). Lo que se da entonces es una yuxtaposición de varios sistemas productivos, orientados simultáneamente hacia lo local/nacional y lo global (p. 27).

El sistema de clases, entonces, estalla. Y esto acarrea una dispersión de las condiciones y trayectorias de vida. Lo que se obtiene es una multiplicación de distinciones siempre cambiantes, y por lo tanto, inestables. (pp. 28-29). “Una jerarquía fina de niveles de consumo sustituye a las viejas barreras de clase” (p. 30). La distinción a partir del consumo expresa el prestigio de posiciones sociales cada vez más atomizadas. “Las clases populares, en plural, reemplazan a la clase obrera en singular”, así como surge el imperativo de distinguirse –a través del consumo– del vecino tanto del vecino como de los miembros de otras clases (p. 31), buscando separarse de las categorías inferiores y afirmar al mismo tiempo la propia singularidad (p. 32). Todo esto conduce a lo que Dubet define como “trastornos en la representación” (p. 32): sindicatos y partidos débiles, sumado a nuevos movimientos sociales que “ocupan el espacio de las luchas y los debates públicos” (una multiplicación de “minorías”, por ejemplo: movimientos estudiantiles, de mujeres, disidencias, ecologistas, antirracistas, entre otros) que plantean temas de importancia política y suscitan adhesiones, pero difícilmente podrían verse como convergentes con los movimientos de clase tradicionales (p. 33). En todo caso, la transversalidad y puesta en común de todas estas luchas es un objetivo político interesante para plantear, y por el que se debería trabajar, puesto que ella no está nunca dada a priori.

En el segundo capítulo, Dubet se dedica a definir el “régimen de desigualdades múltiples”. Comienza por constatar que se han multiplicado tanto los grupos afectados por la desigualdad como los criterios por los cuales ésta puede medirse, aumentando la complejidad y especificidad de las lecturas que se pueden hacer acerca de ellas. Como hemos anticipado, lo que caracteriza a este nuevo régimen es la heterogeneidad de las situaciones y la interseccionalidad de las posiciones en las diversas escalas de desigualdad. “Según los países, se puede ser mujer, ejecutiva, negra y lesbiana; se puede ser extranjero y pobre, pero reconocido como artista; se puede ser un jefe relativamente rico, pero carente de prestigio y seguridad; se puede ser un campesino privado de acceso a los servicios públicos, pero que disfruta de un ambiente apacible y ecológicamente seguro” (p. 37). Como puede observarse, la complejidad de las afiliaciones y la variedad de situaciones aumenta. Si nos atenemos a tal grado de detalle, “cada grupo social a priori homogéneo está en realidad surcado por múltiples desigualdades” (p. 37). Esto permite que al combate general contra las grandes desigualdades de clase se puedan superponer una serie de políticas y dispositivos específicos y focalizados en cada segmento de la población (p. 38), es decir, operaciones que trabajarían en contra de las desigualdades singulares; por ejemplo, las discriminaciones. Esto último, por otro lado, amenaza con acentuar la competencia por la asignación de derechos entre los grupos correspondientes a las distintas desigualdades sociales, con el riesgo de fracturar el horizonte de igualdad de dicha sociedad, acrecentando así el nivel de malestar social.

El cambio en el régimen de desigualdades tiene a su vez un efecto en el modo en que

estas son estudiadas por la teoría sociológica. Dubet afirma que no existe una teoría general que pueda abarcarlas a todas. El estudio de estas nuevas desigualdades, por un lado, permite afinar la mirada, enriqueciendo los puntos de vista gracias al estudio de desigualdades específicas. Pero también, por otro lado, en algún sentido empobrece los marcos de descripción social, puesto que se recurre a categorías más vagas y fluctuantes (por ejemplo, clases “altas”, “medias” y “bajas”, o bien, “clases populares” vs. “clases privilegiadas”, p.39). El desarrollo de la estadística acompaña al movimiento teórico que apunta a una mayor precisión de cada desigualdad estudiada, tendiente a hacer de cada una de ellas “un problema público que exija una política focalizada” (p. 41). Dubet analiza el ejemplo de la masificación de la escuela, donde verifica que la sumatoria de pequeñas desigualdades produce grandes desigualdades finales, si bien estas reflejan una multiplicidad de trayectorias vitales diferentes (pp. 41-42). La comparación entre éstas, y la acentuación en la singularidad de cada una, es lo que acrecienta los sentimientos de injusticia (p. 43).

Otra distinción importante dentro del “régimen de desigualdades múltiples” se da entre la micro y la macromovilidad social. Dubet sostiene que en estas sociedades se conjuga una micromovilidad fluida al nivel de los pequeños desplazamientos en la estructura social, con una macromovilidad rígida o bloqueada al nivel de los grandes cambios de posición entre generaciones. Lo cual genera, por un lado, sentimientos de incertidumbre, inestabilidad y temor al desclasamiento; y, por el otro, la sensación de que las desigualdades sociales sencillamente se reproducen, cual si fueran un destino inexorable (pp. 45-46). A esta doble direccionalidad del problema se superponen los procesos

paradójicos que se observan si tenemos en cuenta al mismo tiempo a las distintas esferas sociales. Dubet da el ejemplo de los títulos universitarios en el mercado laboral: cada vez son más exigidos y se accede más a ellos; sin embargo, esa movilidad ascendente en el sistema escolar no determina necesariamente una mejor posición salarial o de empleo (p. 46). Dubet concluye entonces que esta multiplicación de variables en el régimen de las desigualdades múltiples permite comprender mejor la experiencia de las desigualdades, que “se desplazan de las clases a los individuos” (p. 47) y se vuelven más crueles al ser vividas como una prueba personal. Sostiene que esto no es una crisis pasajera, ni una evolución “posmoderna o poscapitalista” del sistema sino que se trata de un desarrollo lógico de tendencias propias de la sociedad capitalista (por ejemplo la acentuación de la prioridad de la igualdad de los individuos y la valorización de estos a raíz del mérito). Es, por lo tanto, “un rasgo estructural de nuestras sociedades” contemporáneas (p.47).

En el tercer capítulo, Dubet examina más de cerca a las experiencias y las críticas de las desigualdades sociales, que, como dijimos, se han individualizado. “Los individuos se definen como iguales o desiguales «en calidad de»” es decir, en función de distintos criterios de comparación que rigen a las relaciones más cercanas, y que se asocian mejor con la norma de “igualdad de oportunidades meritocrática” (p. 49). Las “discriminaciones” se vuelven ahora la figura de la injusticia, y la igualdad de oportunidades se presenta como paradójica –situada entre la responsabilidad individual por la propia suerte y el reclamo por un reconocimiento singular que sería negado. A su vez, este régimen se asocia a una *poliarquía* de distintos principios de justicia que resultan contradictorios entre sí (p. 50).

Dubet comienza por señalar una distancia entre la manera de interpretar las desigualdades sociales como “demasiado grandes” y su “objetividad” medida en términos de ingresos económicos. Esta no-correspondencia implica que hay otros factores que intervienen a la hora de juzgarlas de ese modo y en relación con las distintas maneras de dar definiciones de sí. Por ejemplo, la “fe en el mérito” (p. 52) de una sociedad hace que ciertas desigualdades sean mejor toleradas que en otras. Otro ejemplo son las variaciones de acuerdo a la cultura política de cada país o sociedad, y a la noción de justicia social que cada una de ellas elabora. “A escala de los individuos tanto como de las sociedades, la percepción de las desigualdades está más determinada por marcos morales y representaciones que por condiciones objetivas definidas en términos de desigualdades de clase” (p. 53), por eso es necesario detenerse en cómo estas experiencias se construyen y funcionan. Los individuos suelen realizar un promedio a partir del cual evalúan sus “condiciones de vida”. Y, en este sentido, nos topamos siempre con la importancia de cuáles son los criterios de comparación elegidos (pp. 54-56) a la hora de comprender esa singular “alquimia personal” de diferencias definitorias, cada vez más alejadas de los marcos tradicionales de inteligibilidad (p. 50). Las comparaciones con respecto a quienes tenemos al lado se multiplican hacia el interior de grupos aparentemente homogéneos, magnificando subjetivamente la frustración individual. Esto dificulta la posibilidad de traducción o convergencia de dichas diferencias en experiencias y acciones colectivas que los puedan beneficiar, y en la defensa de aquellos intereses que les resulten comunes (p. 60). Dubet cita por ejemplo a los barrios populares, los agrupamientos según el consumo o los universos profesionales

como el de los médicos (pp. 58-59). Otro ejemplo –expuesto en la conclusión– es el del movimiento de los chalecos amarillos: las dificultades que encontraron para enunciar y jerarquizar reivindicaciones y sentires que –aunque derivados de la indignación común– son difíciles de agrupar (p. 109).

A continuación, se examina el sentimiento de discriminación, cuyo fundamento es el principio de igualdad de oportunidades. “La discriminación se define por la distancia entre el trato que se reserva a un individuo y el que este podría pretender en nombre de su igualdad” es decir, en cuanto se perciben con *derecho a ser iguales* (p. 61) Se dirige entonces a “las *características singulares de los individuos*” (pp. 62-63): somos discriminados por aquello que somos, y esto es vivido como la injusta asignación de identidades estigmatizadas, estereotipadas y degradantes. La meritocracia vendría a ser, en el marco de este modelo de justicia comprendida como igualdad de oportunidades, el mecanismo que permitiría producir “desigualdades justas”, por proceder de competencias supuestamente equitativas en la asignación de valor a los individuos (p. 64).

Para Dubet, el *desprecio* es entonces la primera emoción que marca la individualización de las igualdades: es “la medida general del sentimiento de injusticia” y “funciona como una cadena en la cual cada uno puede, por turnos, ser despreciado y despreciar” (p. 65). Conduce a la soledad, se mezcla con la vergüenza y quien lo padece se vuelve cada vez más en contra de sus despreciadores (p. 66). Su contrario, el “respeto democrático” de todos en tanto iguales (mas allá de las desigualdades que se tengan) se vuelve un valor central. Y a este desprecio se asocia también toda una “victimología” en la que cada uno puede considerarse víctima de una discriminación

a partir de sus desigualdades devenidas en “heridas personales” (p. 67). Pero asumir la posición de víctima conlleva el riesgo de tener que renunciar a la responsabilidad individual por la propia posición, la propia dignidad y el propio mérito a la vista de los otros; de tener que probar que se ha sido vulnerado, o de parecer paranoico (pp. 67-68). Reencontramos siempre la misma paradoja o duplicidad respecto a dónde dejar caer el peso de las diferencias.

La experiencia de las desigualdades es para Dubet una experiencia moral para la cual no se encuentran marcos ni criterios de valor homogéneos que superen su creciente fragmentación. El sentimiento de desprecio que analizábamos se denuncia como una “falta de *reconocimiento*”, y esto se debe a que las desigualdades experimentadas como discriminantes ponen en entredicho al propio valor (pp. 69-70). Por otra parte, el problema del reconocimiento remite al conflicto entre principios de justicia distintos. Dubet sugiere que el reconocimiento nos remite a problemas de identidad y, por otro lado, la justicia social remite al problema de la redistribución de ingresos, si bien en las experiencias concretas estos dos tipos de problemas se mezclan (p. 70). “Detrás de la polisemia de reivindicaciones se plantea una exigencia de justicia” que a su vez se sustenta en distintos “principios de justicia”, los cuales suelen aparecer como contradictorios. Dubet señala tres principios –que extrae de las respuestas a varias encuestas realizadas en torno a la percepción de la injusticia de las desigualdades– y que, según sus combinaciones, determinan distintas maneras de ver el mundo. Estos son: la igualdad (o “humanidad común” de los individuos), el mérito (“que supuestamente produce desigualdades justificables” según los esfuerzos de cada quien) y la autonomía para

actuar libremente (pp. 71-72). En cuanto a estos principios, no solo encontramos un problema en su definición precisa, sino que también sus requerimientos pueden resultar antagónicos. Por ejemplo, en el neoliberalismo, “el mérito destruye la igualdad” (p. 72), y al mismo tiempo esa igualdad puede verse afectada por lo que fueran considerados “excesos de autonomía” o individualismo (p. 73). Para Dubet, esta situación conduce a una “guerra de los dioses” o polarización entre principios que en lo concreto conllevan exigencias distintas. Esa suerte de guerra tiene dos consecuencias. Primero, el distanciamiento de los “individuos discriminados” encuestados con relación a la vida política y los movimientos y partidos que “hablan en su nombre” (pp. 73-74) y no “ante” ellos, como podría decir Deleuze. Segundo, la conclusión de que, ante este cuadro de situación de multiplicación de las diferencias, cada cual recompone su propia relación con las desigualdades que padece, concluyendo que hay que ser justos por uno mismo, en un mundo cada vez más injusto. “Todo sucede como si las experiencias personales estuvieran desconectadas de la visión global de la sociedad” (p. 74), lo que hace que sea tan difícil derivar de las críticas a la sociedad acciones colectivas organizadas. Esta suerte de abandono o vacío político conduce al aumento de “irras y raptos de indignación comunes” (p. 75).

En su cuarto y último capítulo, Dubet se dedica a desmenuzar estos últimos sentimientos sociales. Cabe señalar que uno de los presupuestos en su trabajo es que la lucha por la igualdad social, por más difícil que parezca, no debe desdarse ni abandonarse. Por el contrario, tanto aquí como en la conclusión del libro, ésta aparece como uno de los objetivos buscados: exhortar a que la igualdad de algún modo se fortalezca, combatiendo a las desigual-

dades grandes o pequeñas. Dubet parte en este capítulo de la decepción de constatar el hecho de que las pasiones tristes que, según él, deberían sustentar un aumento de la crítica de las injusticias y un mayor apoyo a los partidos y movimientos que bregan por esa igualdad social, no conducen a ello. Venimos viendo por qué esto no se da: la fragmentación del horizonte común de la experiencia, y la conversión de las desigualdades sociales en heridas personales, por comenzar. La ira se convierte en indignación y resentimiento, pero no en programas ni políticas públicas que puedan atender a los problemas que la causan.

Dubet comienza por vincular esta situación con la emergencia de las nuevas maneras de expresión y comunicación a través de Internet y las redes sociales. Si bien dice que no hay que rechazar estas herramientas de plano (puesto que algunos movimientos importantes han surgido de la red, como por ejemplo el *Me Too*), el uso de la palabra que éstas habilitan contribuye a hacer de cada quien “un militante de su propia causa (...) porque ya no es necesario asociarse a otros y organizarse para acceder al espacio público” (p. 78). Las pasiones tristes y la reactividad invaden sin filtro estos dispositivos comunicacionales, porque “cada uno está solo frente a su pantalla y escapa a las coacciones de la interacción” con los otros (p. 79). Esas denuncias, la mayor parte de las veces, solo funcionan como válvula de escape para la frustración: un medio para desahogarse que no conduce a nada más. Algo similar sucedería en los *talk shows* sobre política con los panelistas televisivos: largos pseudo-debates en los que se ofrecen “verdades” a medida de cada espectador, a tono con sus aversiones, obsesiones e indignaciones (pp. 79-80). Así, la nueva economía de la palabra que tanto la televisión como las redes sociales reflejan,

se manifiesta como una prolongación de la individualización de las experiencias de las desigualdades (p. 80).

La ausencia de un *relato* colectivo que pueda dar sentido a estas frustraciones y sentimientos de injusticia hace aumentar el resentimiento social. El relato enuncia un conflicto, y este mecanismo “enfía las pasiones” y “socializa la resolución de las tensiones entre los contrarios” (pp. 81-82). En el conflicto hay adversarios claros, y esto evita que se conduzca a una expresión de violencia abiertamente directa como lo es la guerra civil o los linchamientos. Sin él, las oposiciones se diluyen, y el enemigo parece ser “la vida social misma”. Se encuentra en todas partes. La denuncia al capitalismo se vuelve abstracta, porque la causa de los males gana en amplitud pero no en eficacia: la culpa es de “la globalización, las finanzas, el neoliberalismo, las tecnologías” (p. 82). Y, así, “cuando las tensiones y las desigualdades se tornan extremas, se oscila entre la paranoia, que ve la dominación en todas partes, y la violencia que la revela mediante la acción” (p. 82). Para Dubet, ese “estilo paranoico” –magnificado a su vez por Internet– se caracteriza por encontrar la causa de todos los males del mundo en una causalidad única pero oculta, que se manifestaría a través de una multiplicidad de signos (p. 82). Indica que no se trata de una patología personal, sino de una que tiene un papel en las campañas electorales de algunos países, y en los modos de ejercicio del poder que se apoyan por ejemplo en la sensación de ser objeto de un complot en su contra de diversos segmentos de la población (p. 84).

A continuación Dubet analiza los mecanismos del resentimiento social, comenzando por señalar el triste fenómeno de la asociación entre la crítica de las desigualdades sociales con el odio a los pobres y al más

débil (p. 85). La contracara de ponerse como víctima sin poder asumirlo –por renunciar, como decíamos, al ideal meritocrático– es la denuncia de las falsas víctimas. “El enemigo es el asistido” (p. 86): el que cobra planes sociales, el inmigrante, el que abusa de las políticas del Estado de bienestar, pues estos sectores son los que hacen peligrar el contrato social. El resentimiento, en este caso, no se apoya en el régimen de desigualdades sino en un temor no sustentado a padecer el desclasamiento, siendo reemplazado por cualquiera de estos grupos denunciados (p. 87). Asimismo, el resentimiento se asocia con prejuicios tales como el que considera que la mayoría de los desempleados conseguirían empleo si se esforzaran por hacerlo, o el que cree en la injusticia implicada por las medidas de asistencia social (p. 88). Es el discurso del “hombre olvidado”: “trabajador blanco, honesto, tolerante, que paga sus impuestos” para mantener a “los vagos” de la sociedad (p. 90).

Con el resentimiento, el conflicto político se desdibuja, dando lugar a que la cuestión social sea planteada en términos morales: así se conforma una *economía moral del desprecio y del respeto*, “que defiende cierto tipo de sociedad y de solidaridad” (p. 90), donde la creciente complejidad de los sistemas de asignación de las políticas sociales hace que cualquiera se pueda sentir estafado, mientras que considera que hay otros que “reciben demasiado” (p. 91). El valor central en disputa es el respeto entre iguales “nacionales”. Esa economía moral, sobre todo en países como EEUU y Francia, “se refugia en la igualdad en el seno de la nación” (p. 92). Cabe cuestionar la potencia que hoy en día tienen estos relatos, puesto que pueden encontrarse en el corazón de fuerzas políticas conservadoras “nacionalistas” y de derecha, por más que la

“nación” como estructurante de la realidad concreta haya decaído en el marco del capitalismo reciente. Si, en estos países, el nacionalismo estructuraba la resiliencia y la crítica frente a las desigualdades, hoy se puede notar cómo se borrona la realidad de la nación (p. 92). Por otra parte, lo que se acentúa es un individualismo en el cual “las pasiones y los intereses personales parecen desplegarse en esferas independientes unas de las otras”, sean las esferas culturales o las de los distintos mercados (p. 93). Las consecuencias de tal refuerzo del individualismo son la creciente debilidad de instituciones de socialización tradicionales (como la escuela) y la “yuxtaposición de pasiones, ideales e intereses contradictorios” (p. 93); por ejemplo: “me manifiesto contra la selección universitaria, pero hago todo lo posible para que mis hijos ingresen a las clases preparatorias para las *grandes écoles* (...) Denuncio el aumento de los alquileres, pero utilizo Airbnb” (pp. 93-94).

Siguiendo a Durkheim, Dubet planteará que una de las maneras por las que se terminan por resolver estas contradicciones es a través de un creciente *deseo de autoridad*: reclamo más libertad para mí mismo y más disciplina para los demás, es decir, que se refuerce el orden público por medio de Estados más autoritarios (p. 94). Esta “extraña alquimia moral (...) defiende una representación de la sociedad fundada en el contrato social, la nación y el individuo tal como estos se constituyeron en las sociedades industriales nacionales y el régimen de clases” (pp. 94-95), solo que éstos últimos, como hemos visto, ya no son los mismos. Se impone entonces la melancolía –de izquierda y de derecha, pero incapaces de hacer frente al mundo tal cual es (p. 105)– y las construcciones nostálgicas, ya que no logran asumir ni comprender las transformaciones recientes de la sociedad.

Frente a esto, Dubet insiste en la necesidad de acrecentar una oferta política que permita tramitar de un modo diferente estas pasiones, para plantear el horizonte de un mundo más justo. El punto de partida, necesariamente, debe ser la pregunta por cuáles son las formas colectivas de la ira y el resentimiento. La respuesta está en la *indignación*, a la que considera una emoción positiva (p. 95). Es necesario detenerse en ella: no condenarla directamente sino indagar en los modos por los que ésta puede motivar la acción sobre aquellos problemas que la suscitaron, pues es un potente resorte para las movilizaciones. El problema es cómo trascender lo que Weber llamaba una “ética de la convicción” para alcanzar el plano de la “ética de la responsabilidad”, es decir, el de la acción política, puesto que solo ésta última –aun con sus riesgos y sus zonas grises– puede abocarse a la transformación de la vida social (p. 96). Pero, otra vez, notamos que es posible indignarse en el primer sentido –es decir, como marca y refugio de nuestras convicciones, de lo “buenxs” y solidarixs que somos– y que también es posible indignarse “por todo”. Dubet considera que esa explosión de la indignación tiene por causa a la *debilidad de la oferta política*: “La democracia de los públicos nos aleja de los «partidos programáticos» (...) obligados a construir programas coherentes y realistas. «Nuestros sueños no pueden entrar en vuestras urnas» decían los indignados españoles” (p. 97). Y en este reino de la impotencia de actuar prima la permanente radicalidad, tanto revolucionaria como contrarrevolucionaria. No encuentra revoluciones ni partidos, amparándose, como decíamos, en el plano de la convicción de ser mejores. Así, la indignación “corre el riesgo de soldar la alianza del neoliberalismo y la democracia radical sobre las ruinas de los partidos políticos y los sindicatos” (p. 97). Siguiendo

con el ejemplo español, Dubet afirma que una *rutinización* de la indignación como la que intenta llevar a cabo Podemos es la única manera de transformarla en una fuerza social por vía de la política (p. 98).

La indignación “postula que el pueblo es siempre mejor que sus representantes” (p. 97). Este sentimiento es recogido por un registro muy amplio de gobiernos populistas, tanto de izquierda como de derecha. Dubet analiza esta noción brevemente comenzando por decir que se trata de un estilo, es decir, de un modo de hacer política que “se acomoda a todas las políticas y no promete nada” (p. 102). También aclara que utiliza esta noción porque “se impuso”, a falta de una mejor (p. 98). Se trata de un término cuya polisemia es innegable y que acarrea muchísimos problemas teóricos sobre los cuales el autor no se explaya demasiado; y que, por lo tanto, exceden la exposición que estamos haciendo aquí. En nuestra lectura, Dubet por momentos parecería utilizar esta categoría con cierta carga peyorativa –cabe aclarar que lo que se menciona con mayor especificidad es el “populismo líquido” europeo (p. 102)–, aunque, por otro lado, insiste en que este tipo de gobiernos es el único que logra constituir al pueblo como sujeto político y canalizar o movilizar las pasiones tristes que lo aquejan para convertirlas en fuerzas de transformación social.

Lo primero que hace el populismo, según Dubet, es definir cuál es el pueblo. Habría tres opciones: el pueblo de los trabajadores (o de los pequeños, enfrentados a las multinacionales, en el que se desdibujan las desigualdades), el de la nación (invadida por los inmigrantes y los refugiados –dice la derecha– o bien amenazada por la globalización y EEUU –según las izquierdas–) y “el pueblo soberano de una democracia radical”, cuyos enemigos son las elites, la oligarquía y los medios de comunicación,

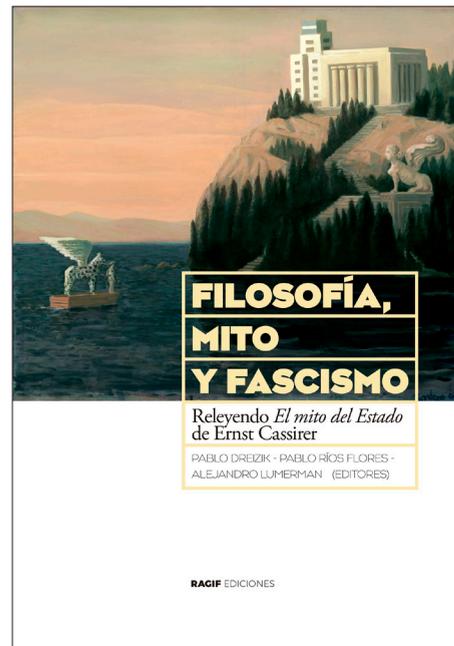
entre otros (p. 99). Ese pueblo supuestamente homogéneo es expresión de la economía moral de quienes se sienten despreciados y desplazados. Su unidad se encarna en la figura de un líder (“viril” y “colérico”) que comprende sus sufrimientos, frustraciones e indignaciones, ya que tiene la capacidad de enunciar los *conflictos* y denunciar a los adversarios, personalizándolos (p. 100). Siguiendo a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe, Dubet dice que “la combinación del llamamiento al pueblo y la indignación procede de una profunda racionalidad política” (p. 100) cifrada en la lucha contra la dominación. El populismo logra entonces constituir al pueblo pero, de algún modo, borra las pequeñas diferencias que lo atraviesan, no haciéndose cargo entonces de los múltiples problemas que se diferencian hacia su interior (p. 102).

Para finalizar, me gustaría retomar las preguntas que plantea Dubet en su conclusión: “¿Cómo superar el momento de la ira y la indignación? ¿Cómo dar una solución política al régimen de desigualdades múltiples? ¿Cómo ofrecer perspectivas de justicia social y fortalecer la vida democrática?” (p. 109). El escenario es, sin dudas, sombrío. Pero debemos ser capaces de resistirnos al vértigo de las pasiones tristes (p. 110); de comprenderlas, sin hacer de ellas un justificativo que torne razonable cualquier acción u opinión –por ejemplo, los hombres blancos, que al ser humillados y despreciados tendrían buenas razones para ser misóginos, racistas u homofóbicos (p. 105). Debemos ser capaces de imaginar e inventar una sociedad “vivable” y “capaz de actuar sobre sí misma” (p. 109), atendiendo estratégicamente tanto a nuestras diferencias como a lo que tenemos en común. Tal es el desafío que considero que este libro logra plantear para seguir pensando y para transformar nuestro presente.

El moderno mito del Estado: Releyendo a Ernst Cassirer

LEONEL SERRATORE

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Dreizik, Pablo, Lujerman, Alejandro y Ríos Flores, Pablo (eds.), *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 506 pp.

Recibida el 16 de diciembre de 2020 –
Aceptada el 6 de febrero de 2021

Filosofía, mito y fascismo reúne una serie de artículos que abordan crítica e históricamente la última de las producciones teóricas del genial filósofo neokantiano Ernst Cassirer: *El mito del Estado*. La obra póstuma, publicada originariamente en 1946, buscaba condensar aquellos elementos distintivos que permitieran una fundamentación de la emergencia del moderno mito del Estado a la vez que fungieran como herramientas para una adecuada comprensión del adversario mítico. Muchas de las conclusiones contenidas en el último apartado de *El mito del Estado* ya habían sido desarrolladas por Cassirer en una conferencia dictada en la Universidad de Princeton un 18 de enero de 1945 (traducida por primera vez al español en la presente edición) cuyo titular *The Technique of Our Modern Political Myths* ya anuncia esa novedosa síntesis entre la dimensión mítica y la técnica que se dio en el régimen totalitario nacionalsocialista.

Muy probablemente, la imagen más recurrente que atraviesa casi de manera transversal cada uno de los capítulos del libro es la invocada en esta misma conferencia, la imagen del volcán: “En política nunca se vive sobre suelo firme y estable. En tiempos de calma y paz, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, es sencillo mantener un orden racional de las cosas. Pero estamos siempre parados sobre terreno volcánico y debemos estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En los momentos críticos de la vida social y política del hombre, el mito recupera su antigua fuerza. Pues nunca dejó de asechar desde las tinieblas, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta una vez que los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre, por una razón u otra, pierden su fuerza y no pueden ya contrarrestar el poder demoníaco del mito” (p. 28).

La imposibilidad de erradicar completamente el mito, la tarea filosófica, el lugar del filósofo en la contienda abierta contra “el poder demoníaco del mito”, su ascenso actual en las derechas radicales, la supuesta deuda de Cassirer con la herencia ética de Cohen o con la falta de visión política en pleno auge del fascismo, representan algunos de los tópicos que frecuentan y se debaten en las líneas de este completo volumen.

En su *Introducción*, Pablo Dreizik clasifica temáticamente las contribuciones de los distintos autores. Mientras Victoria Kahn, Tomás Valladolid Bueno, Timo Klattenhoff y Viola Nordsieck se dedican a reflexionar sobre los tiempos presentes, Phillip von Wussow y Pellegrino Favuzzi someten a discusión los límites y las carencias de la obra cassirereana para intervenir en las controversias historiográficas acerca de los orígenes del totalitarismo (p. 16). Irene Kajon elabora los vínculos entre el pensamiento mítico y el proceso de secularización. Jeffrey Andrew Barash reconstruye históricamente las polémicas que Cassirer sostuvo con Heidegger en el período previo y posterior al debate de Davos. Asher Biemann se interesa por la lógica de la “tragedia de la cultura” en la obra de Cassirer (p. 17). Todos ellos comparten preocupaciones que, en mayor o menor medida, derivan en la figura de Hermann Cohen y en su eticidad del profetismo judío. En tanto, Jeffrey Bernstein y José Luis Villacañas se ocupan de problematizar el alcance de las metas autoimpuestas por el análisis crítico de los mitos políticos modernos. Por último, el propio Pablo Dreizik, Dina Gusejnova, y Pablo Ríos Flores optan por enfatizar aspectos particulares del pensamiento cassirereano para posteriormente proyectarse hacia aspectos más generales (p. 18).

Filosofía, mito y fascismo inicia con la inédita traducción, a cargo de Alejandro Lujerman, de la conferencia *The Technique of Our Modern Political Myths* dictada por Ernst Cassirer en la Universidad de Princeton el 18 de enero de 1945. La conferencia contiene una extensa introducción que describe los esfuerzos del antropólogo francés Lévy-Bruhl en su caracterización de los mitos primitivos, destacando aquellos puntos que se contradicen con las investigaciones de Malinowski y las oposiciones que separan las concepciones del mito del proyecto ilustrado y la del Romanticismo alemán. El motivo de tamaño marco general se adscribe en la exigencia de remarcar la especificidad de los mitos políticos modernos. A diferencia de los mitos circunscriptos a las sociedades primitivas, los mitos políticos modernos son muchos más complicados y sofisticados (p. 33). No obstante, convienen en, al menos, dos aspectos básicos: son expresiones de deseos colectivos y solo pueden desencadenarse una vez que hayan alcanzado una fuerza sin precedentes. En otras palabras, combinan la insólita condición de ser consecuencia de la desesperación y de la confianza simultáneamente. Cassirer, retomando los estudios de E. Douté, define el origen del poder demoníaco del mito como un producto de la manifestación de los deseos colectivos en cuyo interior se desata un anhelo inmenso de liderazgo. Dado que la mera existencia del deseo resulta insuficiente, este requiere ser personificado: “El mundo mágico no ha perdido su poder. Pero debe ser usado en la forma correcta, en el momento correcto, y por el hombre correcto. Todos nuestros esfuerzos serían en vano si no fuese posible concentrarlos en un punto –en el mismo sentido en el que en la sociedad primitiva el poder colectivo de la tribu es condensado y encarnado en la persona del hechicero, que comanda los

poderes de la naturaleza, y quien, como curandero, conoce los remedios para todos los males" (p. 33).

Sin embargo, ¿cómo explicar que este principio se imponga y quiebre toda resistencia en una nación civilizada? En vistas a estas dificultades, fue necesario desarrollar una nueva técnica de liderazgo totalmente ajena a los tiempos pasados. Los historiadores han distinguido dos edades diferentes en la historia de la humanidad: *el homo magus* y *el homo faber*. En primer lugar, el ser humano fue *homo magus* u *homo divinans* "intentando imponer su voluntad sobre la naturaleza a través de fórmulas mágicas" (p. 34). Pero constantemente sus aspiraciones resultaban infructuosas, empujándolo a romper con el círculo mágico y a transformarse en *homo faber*. La edad de la técnica superó a la de la magia. Al admitir tal distinción, nos enfrentamos a la paradójica naturaleza de los mitos políticos modernos ya que en ellos se da una extraña mezcla entre estos dos elementos contradictorios: el pensamiento mágico y el pensamiento técnico. El político moderno debió concentrar en su persona ambos elementos, siendo *homo magus* y *homo faber* al mismo tiempo: "El mito siempre fue descrito como el resultado de una actividad social inconsciente. Pero aquí eran hombres que actuaban de forma muy deliberada y 'de acuerdo a un plan'. Ellos conocían su camino a la perfección y avanzaron con mucho cuidado. A partir de entonces, al mito ya no le fue permitido crecer libre e indiferente. Los nuevos mitos políticos no fueron de ningún modo frutos silvestres de una imaginación exuberante. Eran artificios hechos por hábiles e ingeniosos artesanos. Entonces, podemos decir que lo que tenemos aquí ante nuestros ojos es un nuevo tipo de mito completamente racionalizado" (p. 35).

Luego de definir la especificidad de los mitos políticos modernos, Cassirer resume tres pasos que hicieron posible su surgimiento. (1) El primer paso consistió en un cambio en la función del lenguaje. La doble funcionalidad del lenguaje (la función emocional que expresa sentimientos y la función descriptiva que refiere a objetos o relaciones entre objetos) se trastornó gravemente enfatizando en los componentes emocionales y reduciendo la función lógica-descriptiva a la palabra mágica. El ejemplo que escoge Cassirer para ilustrar este primer paso es la diferencia entre los términos *siegfriede* y *siegerfriede*. "Las dos palabras parecen significar exactamente lo mismo. *Sieg* significa victoria, *Friede* significa paz; *Siegfriede* o *Siegerfriede* se refieren, entonces, a la paz que sigue a una victoria. No obstante, se nos dice que la connotación de ambos términos no es de ningún modo la misma. *Siegfriede* es el exacto opuesto de *Siegerfriede*, ya que, como nos dice el glosario, *Siegfriede* significa la paz tras una victoria alemana, mientras que *Siegerfriede* es una paz que sería declarada por los conquistadores aliados" (p. 37). (2) El segundo paso remite a los nuevos ritos. La sociedad alemana fue radicalmente transformada durante el período que abarca la Primera y Segunda Guerra Mundial. No existía acción política que no estuviera signada por su propio ritual. Debido a que en el régimen totalitario ya no había una distinción clara entre vida privada y vida pública, inclusive la vida privada fue asediada por nuevos rituales. El propósito detrás de estos nuevos rituales fue deliberado y sistemático. Al no tratarse de actos individuales, son mayormente realizados por los miembros de una comunidad. "Es su principal efecto que los hombres y mujeres que realizan estos ritos pierdan todo sentido de su individualidad; que se fundan, que actúen, piensen y sientan como un todo"

(p. 39). (3) Y culminando, el tercer paso explicita las funciones que debieron asumir los líderes políticos, esto es, las funciones anteriormente comprendidas en la figura de los hechiceros. "Los políticos modernos sabían muy bien que las grandes masas pueden ser movidas mucho más fácilmente por la fuerza de la imaginación que por puras fuerzas físicas. De tal modo ellos tocaron este instrumento con la mayor destreza y virtuosismo. El político moderno se volvió un *vates publicus*. La profecía era una parte esencial de la nueva técnica política. No es necesario entrar aquí en una descripción detallada de estas profecías políticas; las conocemos demasiado bien. El milenio fue predicho una y otra vez. Esta vez, no obstante, ya no se trataba del milenio de la humanidad, sino del milenio de una nación especial y de una raza especial" (p. 42). El ejemplo citado en este caso es el de la influencia que suscitó Spengler y su obra *La decadencia de Occidente* en la cultura alemana.

Cassirer cierra la conferencia aceptando que no es posible para la filosofía destruir completamente el mito, aunque sí es menester que ofrezca las mejores herramientas para comprender a su adversario y evitar su impetuosa avanzada: "El mito no puede ser vencido por argumentos lógicos y racionales; es, en cierto sentido, impenetrable e invulnerable a estos argumentos. Pero si la filosofía no puede vencer al mito con un ataque frontal directo, sí puede hacernos otro servicio. Puede hacernos entender al adversario. Este es un punto de vital importancia. Para luchar contra un enemigo, uno tiene que conocerlo. Y conocerlo significa no solo conocer sus debilidades sino también sus fortalezas. Para todos nosotros se ha vuelto evidente que hemos subestimado mucho las fuerzas de los mitos modernos. No deberíamos repetir

este error. Deberíamos ver al adversario cara a cara; deberíamos tratar de entender su verdadera naturaleza y estudiar sus métodos. Por supuesto que no se trata de una tarea atractiva" (p. 50).

La decisión de inaugurar *Filosofía, mito y fascismo* con esta traducción no es aleatoria, puesto que la totalidad de los artículos distribuidos en las sucesivas páginas procurarán ampliar y discutir los elementos dispuestos por Cassirer en su disertación. Algunos de ellos se concentrarán en determinadas imágenes o pasajes, otros debatirán abiertamente sus limitaciones ético-políticas y también estarán aquellos que profundizarán los vínculos entre su contenido, el pasado y el presente.

El segundo capítulo, *Teología y política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos*, del autor Jeffrey Andrew Barash recopila las controversias que enfrentaron a Martin Heidegger y Ernst Cassirer antes y después del famoso debate de Davos. Barash evalúa la filosofía heideggeriana desde las críticas que Cassirer presentó en su conferencia *Heidegger-Vorlesung*, en la cual rastrea como fuentes de su pensamiento existencial ciertos presupuestos de índole teológica. Entre ellos, cabe destacar la profunda impresión que le causó su acercamiento a los escritos luteranos, su correspondencia con el teólogo protestante Rudolf Karl Bultmann y las disputas modernas sobre el voluntarismo político. Si bien Cassirer jamás volvió a mencionar estos temas ni en el debate de Davos ni en sus textos posteriores, Barash está convencido que "un examen de las diferentes actitudes de Cassirer y Heidegger respecto a la teología nos permitirá contemplar sus posiciones filosóficas [y políticas] bajo una nueva luz" (p. 55).

En la contribución de Jeffrey A. Bernstein, *Reflexiones sobre la capacidad política del filósofo en la obra de Ernst Cassirer*, hayamos una primera instancia argumentativa representada por la revisión de E. Voegelin a *El mito del Estado*, en la que extrae una crítica tripartita: (1) Cassirer pareciera olvidar su percepción previa acerca del poder formativo del mito; (2) al extrapolar la distinción entre razón y mito a otra distinción, entre luz y oscuridad, interpreta el proyecto de la Ilustración mediante líneas míticas; y (3) no se percata de que la sustitución de los mitos primitivos por otros mitos; sobre todo el mito de la razón, favoreció el ascenso de los mitos políticos del siglo XX. (p. 78). Y una segunda instancia en la que Bernstein pretende repensar estas críticas basándose en una lectura innovadora que postula que la obra tardía de Cassirer “ofrece descripciones de la filosofía en su aplicación política, como la sustitución del mito por el pensamiento simbólico, a través de representaciones de Baruch Spinoza y el judaísmo (en su capacidad profética e interpretado como un predecesor conceptual de Immanuel Kant)” (p. 82). Esta función de sustitución simbólica fue arduamente trabajada por Cassirer durante los “años de Warburg”. Como intenta evidenciar Bernstein: “Al mostrar cómo Spinoza y el judaísmo profético son parte de una pieza cuando se trata de defender esta sustitución, Cassirer utiliza ambos para aclarar cómo debería ser una respuesta filosófica al mito político. Finalmente, el papel del filósofo en el ámbito político puede deducirse de su esclarecimiento de la figura de Sócrates, el filósofo *par excellence*. En la medida en que las conversaciones filosóficas de Sócrates van más allá de los ámbitos de la teoría y la práctica, es en él en quien podemos buscar ayuda para pensar sobre la relación entre filosofía y política” (p. 82).

El mito de la permanencia, Ernst Cassirer y Hermann Cohen sobre el Estado de Asher Biemann se enfoca en la manera en que la lógica de la tragedia de la cultura se hace patente en el pensamiento de Cassirer a través de una interminable confrontación entre las fuerzas de la permanencia (*Bestand*) y las fuerzas del movimiento (*Bewegung*), entre la conservación (*Erhaltung*) y la renovación (*Erneuerung*) (p. 110). Con toda certeza, el gran artifice de la noción de la “tragedia de la cultura”, a quien Cassirer alude con suma aprobación, no es otro que el olvidado sociólogo alemán Georg Simmel. Para Simmel la cultura se mantiene siempre oscilando entre la finita vida subjetiva y sus contenidos culturales que son fijos pero perdurables en el tiempo. De igual forma, Biemann apunta al Hermann Cohen de *Logik der reinen Erkenntnis*, que pudo haber oficiado de fuente para ambos, Cassirer y Simmel, pues “consideraba a la *Erhaltung* y la *Verwandlung* (transformación) los dos polos dialécticos básicos de la cultura y del pensamiento humano” (p. 110) y rescata la teorización hegeliana del Estado en la obra cassirereana.

En *El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El mito del Estado de Ernst Cassirer*, Pablo Dreizik pasa revista de la reseña de Leo Strauss *Review of Ernst Cassirer's The Myth of the State* y sus impugnaciones a los argumentos centrales de la última obra de Cassirer. Puntualmente, Strauss resalta las debilidades de Cassirer para dilucidar las tradiciones intelectuales involucradas en el surgimiento de los regímenes totalitarios. Pese a ello, la acusación decisiva que dirige a *El mito del Estado* es la de *aestheticism*. “Más específicamente, para Strauss el punto ciego de los análisis de Cassirer correspondería al uso de la categoría de ‘forma simbólica’ –formulada y desarrolla-

da por Cassirer a lo largo de los tres volúmenes de su *Filosofía de las formas simbólicas*– la cual habría debilitado la fuerza crítica de los argumentos principales de *El mito del Estado*” (p. 143). En virtud de esta problemática, Pablo Dreizik se propone encarar una evaluación del cargo de esteticismo por medio de los vínculos que ambos autores mantienen con la tradición de la *Bildung*, concluyendo que “contrariamente a las intenciones polémicas de Strauss, el sesgo estético del concepto de ‘forma simbólica’ en la obra filosófica de Cassirer involucra desde el comienzo una dimensión normativa” (p. 144).

El sexto capítulo, *Filosofía de la cultura y mito político*, redactado por Pellegrino Favuzzi, releva material publicado póstumamente que expone a un Cassirer distanciado de las teorías que asignan al Romanticismo los orígenes culturales del nacionalsocialismo. Favuzzi enumera tres direcciones básicas que posibilitan una comprensión de la mitologización de la cultura política contemporánea y que se corresponden esquemáticamente con las tres partes de *El mito del Estado*. En primer lugar, Cassirer despliega una teoría del mito alejada de explicaciones de carácter religioso propias de su época; en segundo lugar, examina la “historia del concepto de Estado en la filosofía política europea y en la ciencia” (p. 170); y, en tercer y último lugar, se cuestiona cómo fue posible el triunfo de la fuerza mítica en la plena era de los grandes desarrollos técnicos y científicos. Aquí Favuzzi ubica el eje de sus indagaciones en la búsqueda de una respuesta al interrogante del “por qué surgió este conflicto [entre los poderes de la política mítica y la racional], qué fases importantes lo caracterizan, hasta qué punto la victoria del mito político en el siglo XX se preparó durante tanto tiempo” (p. 171).

El ensayo *El problema del culto al héroe en la crítica de Ernst Cassirer al pensamiento político moderno* de Dina Gusejnova revisa con gran minuciosidad la ambivalencia de determinadas formas de pensamiento mítico entre los intelectuales del período de la República de Weimar prestando notoria atención a las nuevas formas del culto al héroe esbozadas por los académicos del Círculo de Stefan George, principalmente a los aportes de Friedrich Gundolf, cuyas expresiones teóricas cumplieron un papel crucial en la promoción de ideologías políticas “virulentas” como las del nacionalsocialismo. Para cumplir con su propósito, la autora incurrirá en un contraste entre las primeras obras filosóficas y antropológicas de Cassirer y *El mito del Estado*, indagando “hasta qué punto la idea de mito aparecía como el origen de progresivas formas de creencia y orientación política en su producción temprana” (p. 197). Según Gusejnova, la matriz liberal del pensamiento de Cassirer le supuso graves complicaciones al momento de establecer los términos de su crítica en su confrontación con los trabajos modernos sobre el culto al héroe (p. 197). Por lo tanto, la tesis sugerida por este artículo implica que parecería más beneficioso contextualizar las contradicciones del planteo de Cassirer en vez de resolverlas. En este sentido, la imagen acentuada de un Cassirer crítico de la función del héroe queda matizada, cediendo espacio a una cierta recuperación en su obra de la idea del héroe restringida al ámbito del arte. “Esta lectura le permite a Gusejnova avanzar en una nueva articulación sobre los términos del mito y lo político en la obra de Cassirer” (p. 18).

En el octavo capítulo, *Arte, judaísmo y la crítica del fascismo en la obra de Ernst Cassirer*, Victoria Kahn inicia su disertación haciendo referencia al ascenso al poder

de Donald Trump y al creciente número de movimientos de derecha en Europa, acontecimientos que propician una necesaria revisita al análisis del fascismo que Ernst Cassirer desarrolla en el último capítulo de *El mito del Estado*. Según Kahn, el trabajo de Cassirer publicado póstumamente sugiere la manera correcta de pensar los movimientos políticos autoritarios desde la óptica del mito, no del mito primitivo, sino del "mito manufacturado del capitalismo tardío que apela a los instintos irracionales, es decir, a la manipulación de los símbolos" (p. 241). Paralelamente, Cassirer habría escatimado la viabilidad de una crítica racional al fascismo desde las tradiciones éticas judías. Estas facetas de su pensamiento son exploradas por Kahn mediante una vinculación con el giro simbólico. Igualmente encontraremos en su artículo un desarrollo de las críticas cassirereanas al neokantismo en lo que respecta al "descuido del lenguaje y de otros sistemas simbólicos en la configuración de la experiencia humana" (p. 241) y, asimismo, del arte como elemento indispensable para el ejercicio del pensamiento crítico.

Irene Kajon describe en *La filosofía, el judaísmo y el mito político moderno en la obra de Ernst Cassirer* una primera instancia emancipadora contenida en la obra de Cassirer que se corresponde con la función del concepto kantiano de libertad. Pero inmediatamente se pregunta: "¿Ese concepto de la libertad moral, en cuanto centro de la filosofía, estaba verdaderamente determinado por Cassirer de manera suficientemente profunda para que a través de éste el pensamiento filosófico pudiera oponerse victoriosamente al mito?" (p. 284). Kajon observa que estas dificultades en el planteo cassirereano de la libertad como principio garante de la unidad cultural son expresadas abiertamente en los pasajes

de *El mito del Estado* que enfrentan el concepto ético característico del pensamiento griego y el concepto ético característico del profetismo judío (p. 285). De ahí que termine aseverando: "La profundización de tales problemas que nacen de esta conciencia de la diferencia entre el pensamiento griego y el judaísmo, la filosofía y la religión, que el propio Cassirer expresaba en *El mito del Estado*, habría tal vez conducido al pensamiento cassirereano a una orientación nueva con respecto al problema de la unidad de la cultura" (p. 286).

El décimo capítulo, titulado *El lenguaje político y la indagación del pensamiento mítico*, realiza un abordaje novedoso de los mitos políticos del presente por medio de la noción de "concrecencia" (*Konkreszenz*). Timo Klattenhoff y Viola Nordsieck consideran que la instrumentalización política de la retórica de la guerra, si bien no se trataría de una estrategia reservada exclusivamente a la extrema derecha, resulta la más reproducida por estos movimientos en la actualidad. Por lo tanto, los autores dedican sus estudios a descifrar la modalidad bajo la que opera esta retórica en la agrupación partidaria *Alternative für Deutschland* (AfD, "Alternativa para Alemania"), "un partido de la República Federal de Alemania que, a pesar de su corta edad, no sólo logró entrar al Parlamento Nacional, sino que también generó un notable eco mediático planteándose a sí mismo como la *vox populi* a partir de constantes provocaciones y de la escenificación de la ruptura de tabúes" (p. 292). Lo que procuran ambos autores es decodificar no solo las formas y figuras que transitan por estas retóricas, sino también sus efectos. En sus propios términos: "no sólo necesitamos una comprensión del lenguaje como un medio de descripción de distintos escenarios de crisis, sino que además se debe con-

cebir al lenguaje como creador de mundo, como constituyente de los objetos; sólo de esa forma se puede hacer justicia a su rol en una agenda política. Una aproximación a esto nos ofrece la filosofía de la cultura y la epistemología de Ernst Cassirer" (p. 293).

En *Mito, arte y política: el imaginario del volcán y la Selbstbildung en Ernst Cassirer*, Pablo Ríos Flores decide profundizar en la figura del volcán. Las diferentes variaciones mediante las cuales la figura del volcán se manifiesta, abarcan imaginarios que van desde lo restaurativo, lo regenerativo hasta lo revolucionario. Ríos Flores evidencia que, en el caso de la obra de Cassirer, la metáfora del volcán organiza su sentido en función de la oposición entre la figura ético-política volcánica y la figura aérea de los ideales civilizatorios (p. 16). El volcán se exhibe como una representación de lo sublime, lo inconmensurable, lo desmesurado, es decir, aquello carente de límites: "lo sublime representa la experiencia de algo inquietante y ambiguo, que atrae y aleja, seduce y repele" (p. 328). Abre un desafío, propone al sí mismo la labor de imaginar un camino plausible para superar su propia condición. De esta forma, la figura del volcán sublime se encuadra en un análisis del retorno del mito en la política moderna. Este análisis "invita a pensar el modo de resistencia autoconfigurativa propuesta por Cassirer frente al resurgimiento del mito, trazando así su propio imaginario material" (p. 330)

Tomás Valladolid Bueno realiza su aporte al presente volumen con el artículo *Antropología política de Ernst Cassirer: la humanidad símbolo de sí misma*. Concentrándose en el último apartado de *El mito del Estado*, Valladolid Bueno emprende una lectura particular donde ya no es posible desvincular la filosofía de las formas simbólicas y la dimensión ética y política presente en

la antropología filosófica cassirereana. "En concreto: la distinción metodológica entre 'sustancia' y 'función' –a la que Ernst Cassirer concedió una importancia mayúscula no solo en el dominio epistemológico, sino por extensión en su filosofía del hombre y del derecho– hace plausible valorar su filosofía crítica de la cultura, que fondea en el concepto de símbolo, como dotada de una semántica –de orden ético y político– con importantes connotaciones democráticas" (p. 373). A partir de esta distinción, es posible entender que Cassirer, cuando se refiere a la permanencia, no está hablando de cualidades substanciales sino de funciones específicas permanentes. Tales funciones específicas permanentes son avistadas por la filosofía crítica desde un punto de vista universal: "Es justo esta disposición o tendencia al universalismo (más allá de lo dado) lo que aleja a su filosofía de un pensamiento mágico o mítico (el reino del *factum*)" (p. 387).

El capítulo trece, a cargo de José Luis Villacañas, se titula *Cassirer y el Mito del Estado* e incluye un comentario íntegro a *El mito del Estado*. Villacañas reflexiona sobre la contemporaneidad de la obra de Cassirer a través de sus vínculos con el pensamiento de Sigmund Freud y con la Ilustración alemana. En efecto, la Ilustración había fracasado en sus tentativas de neutralizar el poder mítico, revelándose vencida. Esta tesis distaba mucho de la difundida por Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*, según la cual el mito en realidad parecía habitar en el seno mismo de la Ilustración. Precisamente, el proceso de elaboración de *El mito del Estado* es el resultado de estas tensiones entre Ilustración y mito. "Explicar tanto la necesidad del mito como sus problemas, comprender la universalidad de su función, formaba parte del programa ilustrado, y se ofrecía como el último medio

para contener el enorme poder del mito sobre la vida humana" (p. 413). De este modo, tomar conciencia de las condiciones de posibilidad del mito suponía para Cassirer un medio para neutralizar su potencial, puesto que "un mito consciente genera libertad y autoconciencia en aquel que lo habita o encarna" (p. 413). La tarea de la filosofía consiste, entonces, en obstaculizar el avance irrefrenable del poder mítico. Frente a los partidarios de la deconstrucción de la modernidad, la obra de Cassirer asume el papel de una gran repetición de la modernidad. Por otra parte, más allá de estas meditaciones que giran alrededor de las influencias de la Ilustración, Villacañas nos ofrece también un vasto y detallado tratamiento de otras fuentes del pensamiento cassirereano, fundamentalmente, de Lévy Bruhl y Aby Warburg y acaba concluyendo que la salida final de Cassirer frente al retorno del pensamiento mítico resulta un tanto endeble (p. 17).

Finalmente, en *Ernst Cassirer y los orígenes intelectuales del nacionalsocialismo: sobre la compleja relación entre filosofía y política*, Philipp von Wussow señala que los estudios de Cassirer "pudieron tomar distancia tanto de las explicaciones 'culturales' que colocaban el énfasis en las tradiciones del luteranismo, el romanticismo y el nihilismo nietzscheano, como también de las explicaciones causales económico-políticas" (p. 16). Desde su perspectiva, existe una distinción bastante perceptible entre la concepción mítica de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1925) y la de *El mito del Estado* (1946). La *filosofía de las formas simbólicas* prosigue el motivo de detectar el surgimiento de la conciencia cultural. En esta vía, el mito formaba parte de una etapa temprana en el proceso de formación cultural siendo ulteriormente superado por otras etapas. En cambio, el nuevo marco inaugu-

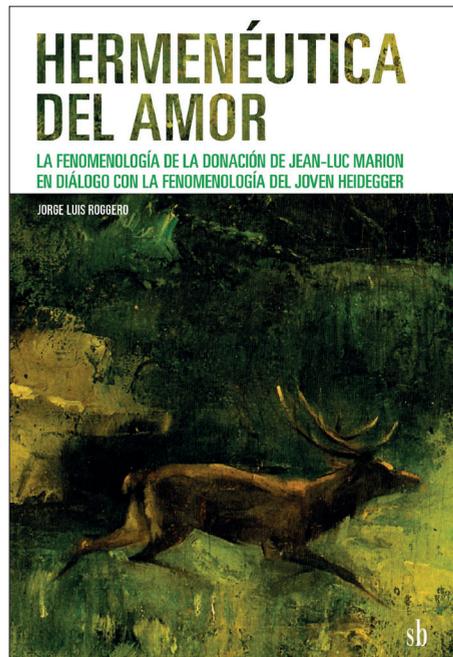
rado por *El mito del Estado*, presentaba al mito como una fuerza subterránea susceptible de estallar e irrumpir vertiginosamente en cualquier momento (p. 437). Von Wussow sitúa temporalmente la politización de la filosofía de la cultura cassirereana hacia fines de la década de 1920. Tras el ascenso de Hitler y ante la evidente recaída de la civilización occidental en la barbarie, Cassirer se habría visto forzado a reinterpretar políticamente toda su filosofía de la cultura: "El último capítulo de *El mito del Estado* muestra cómo los cambios dramáticos llevaron a Cassirer a ver toda la historia de las ideas desde un punto de vista político" (p. 438). Para von Wussow, la postura cassirereana, al argumentar en nombre de la objetividad histórica y contra las tendencias genealogistas, "fue inequívocamente una voz de cordura en los debates acalorados entre puntos de vista diametralmente opuestos" (p. 448). Sin embargo, incurre en una confusión desmedida a la hora de tratar las relaciones entre filosofía y política. En definitiva, Cassirer "sostiene que hay un enlace directo, solo para advertir que no hay un enlace directo. Advierte contra la tendencia a 'sacar conclusiones apresuradas', luego saca conclusiones apresuradas. Se mueve entre dos posiciones diferentes, pero no sabe cómo conectarlas" (p. 449).

En conclusión, *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer* comporta un pasaje ineludible para adentrarse en las discusiones de una obra tan polémica como vigente. Las voces que se van desplegando, muchas veces contrapuestas, otras resonantes, construyen una imagen de Cassirer atravesada por los problemas políticos de su tiempo y por la imperiosa necesidad de repensar su propio pensamiento filosófico. Ante la moderna síntesis entre la dimensión mítica y la manipulación técnica característica de

los regímenes totalitarios, Cassirer opone la urgente tarea filosófica anticipada en el programa de la Ilustración, a saber, la autoformación como medio para tomar conciencia de las condiciones de posibilidad del mito y, consecuentemente, lograr frenar u obstaculizar su marcha inexorable. Así, el pensamiento liberal de Cassirer busca ponderar incansablemente la libertad individual frente al poder homogeneizador del moderno mito del Estado.

Interpretaciones saturadas

JONATAN GABRIEL ROSSODIVITO
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA – ARGENTINA)



Reseña de Roggero, Jorge, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2019, 595 pp.

Recibida el 18 de enero de 2021 –
Aceptada el 3 de marzo de 2021

En *Hermenéutica del amor*, Jorge Luis Roggero aborda de manera pormenorizada la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion. Son más de quinientas las páginas que engrosan la obra, una extensión que se corresponde con el grado de especificidad que despliega el autor. El libro consta de dos partes: la primera abocada a la propuesta fenomenológica, con capítulos que tematizan los conceptos clave de fenómeno, donación, reducción y adonado; y la segunda, donde Roggero se detiene en las implicaciones hermenéuticas y teológicas de la obra marioniana. La hipótesis que el autor plantea es que “la fenomenología de la donación encuentra un revelador antecedente en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger” (p. 62). Tanto la comprensión marioniana de la fenomenología como sus principales categorías filosóficas son deudoras de la fenomenología hermenéutica del filósofo de Messkirch. La relación que se establece entre ambos es explicada de forma clara y elocuente, además de ser respaldada con una gran cantidad de fuentes bibliográficas. También cabe resaltar dos aspectos enfatizados por el autor: la existencia de una dimensión hermenéutica y el importante aporte de ideas teológicas, las cuales revitalizan la fenomenología de la donación al punto de entregar la noción central de la filosofía marioniana, el amor. El fenómeno amoroso permitiría realizar una hermenéutica capaz de develar la fenomenicidad de forma radical y originaria.

Sin lugar a duda, el lector avezado encontrará un material que contribuirá a la profundización del análisis y la reflexión filosófica. La inclusión transversal de comentaristas y críticos, junto con la problematización de los tópicos que se tratan, enriquece el contenido, el cual va más allá de una mera descripción. Es que Roggero

utiliza como hilo conductor las distintas críticas que se le han suscitado a Marion, a las que ha sabido responder airesamente. Pero la escritura del libro dista de ser enrevesada, lo que también permite al recién iniciado hacerse con sus primeras armas. Hay que considerar que gran parte del material producido por Marion, así como el de muchos de los comentaristas citados no está traducido al castellano, lo que torna dificultoso el acceso a estos contenidos para el lector hispanohablante. Por este motivo, el libro representa un aporte de gran relevancia, fundamental en la divulgación del capital filosófico marioniano, y una parada obligada para quien quiera tener un conocimiento integral del trabajo producido por el filósofo francés hasta la fecha.

La fenomenología de la donación

En la introducción, Roggero comienza presentando una serie de objeciones a la propuesta marioniana, que luego retoma a lo largo del libro, principalmente en el segundo capítulo. Se despliega una cuantiosa batería de críticos de la obra del filósofo y de la llamada *nouvelle phénoménologie* en general, que ponen en tela de juicio el carácter fenomenológico de estos trabajos filosóficos. Roggero usa la estrategia consistente en plantear primero las objeciones, para luego exponer las respuestas de Marion a las mismas. Entre los críticos más radicales se destaca Dominique Janicaud, quien realiza la conocida denuncia de “giro teológico”, descalificando a Marion como fenomenólogo. También están quienes entienden que la filosofía marioniana sí se enmarca en la corriente iniciada por Husserl, aunque con cierto desplazamiento de impronta heideggeriana. En efecto, Husserl no es ignorado por Marion, de quien toma la operación metodológica de la reducción

y la separación entre la actitud natural y la actitud fenomenológica. Pero lo que el filósofo francés le critica al padre de la fenomenología es que la concibe como ciencia rigurosa, objetivante y desmaterializante. La pregunta de la fenomenología debe dirigirse hacia la fenomenicidad (Heidegger), tarea que Roggero resume en cuatro etapas: postular el principio de la fenomenología, “a tanta reducción, tanta donación”; exponer la imbricación entre reducción y donación, donde la reducción elimina todo lo que no se da sin reservas en el aparecer y la donación se universaliza al no admitir excepción; aclarar que la donación no lleva a una causa de tipo metafísica, liberando lo dado de toda condición trascendental; y finalmente, al entregar la iniciativa a los fenómenos, postular el principio “a tanta reducción, tanta donación” como “principio último”, pues después de él no hay otro.

En el primer capítulo, Roggero plantea que el concepto de fenómeno de Marion tiene sus orígenes en el de Heidegger, quien “define el fenómeno como ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’ (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)” (p. 89). El fenómeno no es una mera presencia para una conciencia (Husserl) sino que surge a partir de su propia iniciativa. Pero el autor no se limita a afirmar la continuidad entre ambos fenomenólogos y pasa a detallar la particular concepción marioniana, con su paradigmático estudio de los fenómenos saturados. El filósofo francés propone una tópica con los diferentes tipos de fenómenos posibles: en primer lugar, los fenómenos pobres de intuición, que requieren sólo una intuición formal (matemática) o categorial (lógica); a estos le siguen los fenómenos de derecho común, es decir, los objetos, los cuales reciben cierto cumplimento intuitivo, pero limitando lo dado a lo exigido por el concepto; y, por último, los fenómenos sa-

turados o “paradojas”, en los que Marion va a poner su mayor interés. Aquí “la intuición desborda la expectativa de la intención, son fenómenos que aparecen cuando se despejan las dos condiciones que Husserl impone a la mostración de los fenómenos (un horizonte predeterminado y un Yo constituyente)” (p. 113).

Es importante aclarar que la concepción de fenómeno marioniano implica, no sólo la inspiración heideggeriana, sino importantes aportes de otros filósofos. Roggero lo tiene presente cuando afirma que la idea de saturación surge de la inversión de las categorías kantianas. Hay un exceso de las categorías por la intuición: no-mentado (según la cantidad), insoportable (según la cualidad), absoluto (según la relación) e inmirable (según la modalidad). Es imposible una certeza positiva del fenómeno saturado, al cual sólo le cabe una certeza negativa. La influencia de otros filósofos también está presente en la descripción de los cuatro tipos de fenómenos saturados. El primero en mencionarse es el acontecimiento (según cantidad), que se corresponde con el fenómeno del acontecimiento histórico propuesto por Paul Ricœur. El segundo es el ídolo (según cualidad), primer visible que colma la intencionalidad y actúa como un espejo invisible, que escribe y constata la medida máxima de lo que soporta la mirada (se corresponde con el fenómeno del cuadro estudiado por Jacques Derrida). En tercer lugar, se encuentra la carne (según relación) que refiere a la auto-afección, previa a toda dualidad introducida por la intencionalidad. Este tipo de fenómeno se caracteriza por una pasividad receptora que no se da en el mundo, pero sin la cual nada aparecería en el mundo (se corresponde con el fenómeno de la carne formulado por Michel Henry). Por último, aparece el ícono (según modalidad), que

se corresponde con el fenómeno del rostro del otro planteado por Emmanuel Lévinas. En este caso el Yo deviene testigo renunciando a su función trascendental de constitución. Si bien el ícono asume los rasgos decisivos de los demás fenómenos saturados, Roggero afirma que falta considerar el fenómeno saturado de grado máximo: la revelación. Este fenómeno “constituye la última expresión de la fenomenicidad: concentra en él los cuatro tipos de fenómeno saturado” (p. 139).

Para Marion la fenomenicidad es a la medida de la donación (*Gegebenheit*). En el segundo capítulo Roggero aborda esta noción y examina los distintos principios fenomenológicos, siendo el último el introducido por el filósofo francés: “a tanta reducción, tanta donación”. Este principio es el más relevante porque implica tanto la donación con su carácter enigmático como la reducción, que abre y da sin caer en la trascendencia, cumpliendo así el criterio de la inmanencia. Como la noción de donación ha sido el principal foco de objeción por parte de los críticos, en este capítulo el autor expone el concepto desde las críticas y la posterior respuesta de Marion. Para el filósofo francés la donación “nos da un acceso pleno al ámbito de las posibilidades de la fenomenicidad” (p. 156). Es difícil definirla porque para ello hay que presuponerla, aunque como “es un acto, corresponde realizarlo más que definirlo” (p. 156). Según Marion, la donación ya se vislumbra en la correlación entre el aparecer (los modos de donación) y lo que aparece (lo dado) de Husserl como también en Heidegger, para quien “la noción de fenómeno como determinado por su capacidad de automostración, señala con claridad un ‘se/soi’ del fenómeno” (p. 159). Estas aseveraciones han despertado algunas críticas (por parte

de Janicaud, Jean Grondin, Marie-Andrée Ricard, entre otros), sobre todo a la traducción de *Gegebenheit* que hace Marion y al peso que le atribuye al concepto en Husserl. Roggero hace suya la respuesta del filósofo francés, para quien hay una ambigüedad en la *Gegebenheit*: indica el modo de manifestación, el “como” (*Wie*) y también lo que se encuentra dado (*das, daß*). De ahí que lo dado es dado porque adviene a partir de sí mismo, sin poder ser previsto, constituido o determinado por el sujeto.

La reducción fenomenológica es trabajada en el capítulo tercero, donde Roggero, en consonancia con la hipótesis que viene sustentando, devela en Marion un desplazamiento de la reducción a la interpretación heideggeriana. Asimismo, el filósofo francés toma la noción de aburrimiento profundo del mismo Heidegger, pero otorgándole mayor relevancia. Aquí está, a mi entender, el punto de quiebre entre Marion y el pensador alemán, que Roggero deja entrever para dar lugar a la radicalidad del planteo marioniano. El aburrimiento deviene en un contra-existencial que devela la llamada, haciendo que la reducción ontológica heideggeriana caiga también ante la *epoché*, suspendiendo la reivindicación del ser respecto del *Dasein*. “El yo abandona la posibilidad misma de ser un yo. Deviene en una forma impersonal, pues ya no se inscribe en el ente” (p. 257). Lo originario para el fenomenólogo de la donación sucede en la “tercera reducción: de la reducción a la forma pura de la llamada” (p. 259). Es importante aclarar que si bien el aburrimiento hace aparecer la llamada en tanto tal, hay que dar cuenta también del desplazamiento al temple anímico activo/pasivo, receptivo, que permite la reducción erótica, el amor, y que se tratará en el capítulo siguiente y al finalizar la segunda parte del libro.

El capítulo cuarto está dedicado al adonado. Aquí Roggero evidencia con mayor fuerza el profundo conocimiento que posee del Heidegger anterior a *Sein und Zeit*, pues da cuenta del rastro heideggeriano que hay en la obra marioniana, a pesar de la gran distancia que hay entre el *Dasein* y el adonado. La diferencia entre ambas figuras de la subjetividad es manifiesta, ya que Marion denuncia que Heidegger no termina de superar el sujeto: el *Dasein* cae en una especie de solipsismo y en la objetividad de un sustrato (autarquía del sí mismo). Aun así, el filósofo francés entiende que en este retorno a lo originario se vislumbra una recuperación de la iniciativa de la propia fenomenicidad por parte del “sí” del fenómeno en persona que obliga a redefinir el Yo. El autor comienza con la hipótesis particular del capítulo que se enmarca en la propuesta general de libro: “si bien las figuras marionianas de la subjetividad (el interpelado, el asignatario, el adonado) constituyen una prolongación de las reflexiones lévinasianas, la inversión de la intencionalidad llevada a cabo por Lévinas tiene un antecedente en la revisión de la intencionalidad propuesta por el joven Heidegger” (p. 278). Heidegger se pregunta por la “intencionalidad originaria” del vivir mismo, la cual se da según una tripartición de sentido: de contenido (el qué), referencia (el cómo se da el fenómeno) y realización (el cómo en el que se realiza el sentido de referencia). En el semestre de invierno de 1919/1920, Heidegger plantea que para abordar el ámbito fenomenológico originario es necesario hacerlo metodológicamente, por lo que “introduce por primera vez sus dos herramientas metodológicas fundamentales: la ‘destrucción’ (*Destruktion*) y la ‘indicación formal’ (*formale Anzeige*)” (p. 280). Tanto la indicación formal como el sentido de realización son el andamiaje conceptual que permite concebir al amado y al amante en el fenómeno amoroso.

A continuación, Roggero ofrece algunas objeciones que Marion hace a la noción moderna de sujeto, a la que contrapone los rasgos de la inmanencia de la donación que caracteriza a los fenómenos como dados (la anamorfosis, el hecho consumado, el incidente y el acontecimiento). La relación teórica de sujeto-objeto es desplazada y reemplazada por la de llamada-respuesta, donde la primera aparece mediante la segunda, aunque la excede, pues la respuesta se da en retraso. Esta aclaración es importante porque cuando el impacto del fenómeno logra ser entendido como llamada estamos ante un adonado, aquel capaz de responder a la llamada. Cuando sucede lo contrario, cuando los fenómenos saturados no son intuitos porque no se quiere o no se puede recibirlos, se da el caso del abandono con sus cuatro variantes: desvanecimiento (ídolo), palabrería (acontecimiento), denegación (carne) y menosprecio (ícono). Lo dado sigue estando allí perfectamente dado y somos responsables por lo que abandonamos. Este es el sentido del remplazo de la tópica de los fenómenos por la dicotomía objeto-acontecimiento. "La responsabilidad del adonado radica en no olvidar que todo objeto puede devenir por variación hermenéutica, un acontecimiento" (p. 314). Todo fenómeno es originariamente acontecimiento al darse por y desde sí mismo. Hay un aporte muy interesante de Christine Gschwandtner que Roggero incluye con mucho atino, según el cual la palabrería es necesaria respecto al acontecimiento para no caer en la denegación, implicando así una paradoja que legitimaría la objetivación.

El final del capítulo trata el amor, concepto con el cual Roggero da un cierre a la primera parte del libro. Esta sección es la más importante porque en el amor se concretiza toda la filosofía marioniana. El norte del

pensamiento de Marion es el amor, como lo da a entender en no pocas oportunidades. En el fenómeno amoroso se cruzan el amante, quien aporta su intuición, y el amado, que impone su significado y aparece bajo el modo de la contra-intencionalidad. El otro, el amado, sólo puede responder un "Heme aquí" que vale como promesa y juramento. Se produce así el entrecruzamiento de respuestas, donde se dan dos intuiciones y un significado, un fenómeno de doble entrada. Es en el abordaje del amor donde Roggero lleva a cabo uno de los aciertos más relevantes de su análisis, al pensar el sentido del "Heme aquí" como indicación formal heideggeriana. Ambas tienen el mismo carácter indeterminado, que persiste hasta que acontece su realización mediante una apropiación. "El 'heme aquí' indeterminado, formal y vacío, adquiere un sentido en la realización en el caso concreto por parte del amado/amante individualizado e insustituible" (p. 326). "En el fenómeno cruzado del amor, el otro me da lo que no tiene, es decir, mi carne, y yo le doy lo que no tengo, es decir, su carne" (p. 326). Sólo me convierto en mí mismo convirtiéndome en mi carne, erotizándome por la carne del otro, y, por tanto, no poseyéndome, sino dejándome desposeer.

Hermenéutica y teología en Jean-Luc Marion

En la segunda parte del libro, más precisamente en el quinto capítulo, Roggero comienza deteniéndose en la faceta hermenéutica de Marion. El autor recurre a Claude Romano y a ciertos indicios que arroja el análisis de la teología y la estética marioniana, ya que hay poca referencia explícita a la hermenéutica en las obras del filósofo francés: hubo que esperar hasta *Reprise du donné* para tener un capítulo de-

dicado a esta cuestión. Marion comparte la postura de Romano respecto a la relación entre fenomenología y hermenéutica. Para ambos, la hermenéutica es una fenomenología y la fenomenología requiere de la hermenéutica para su cumplimiento. A esto hay que agregarle la infaltable referencia a Heidegger. La hipótesis de esta parte del libro es que la obra heideggeriana temprana actúa como modelo para comprender las dimensiones hermenéutica y teológica (o religiosa) de la fenomenología de la donación. Pueden encontrarse rasgos de la temprana hermenéutica de la facticidad heideggeriana en Marion: la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) como punto de partida devenida "temples anímicos fundamentales (el amor, la pena o el aburrimiento)" (p. 361), y la interpretación, operando como *Destruktion* y entendida como *Auslegung*. Esta dimensión hermenéutica originaria se da en el modo de la llamada y se muestra en la respuesta, advirtiéndose "la idea gadameriana de fusión de horizontes" (p. 372).

Roggero manifiesta la existencia de dos vías de acceso a la hermenéutica en Marion, la teológica y la estética, a las que dedica buena parte del capítulo. Influenciado por la teología de Dionisio, el pensador francés afirma que el acceso a la Divinidad está mediado por una de-nominación (mención indirecta) de carácter no teórico sino pragmático, que actúa como la indicación formal heideggeriana; una vez más aparece el elemento metodológico del pensador alemán que Roggero ha sabido reconocer en Marion. La vía estética de acceso a la hermenéutica se divisa en el caso paradigmático de Courbet, en quien "la pintura es la encargada de 'hacer aparecer', de 'hacer ver', de mostrar lo que se da" (p. 398). El pintor acepta la llamada y pone en práctica una hermenéutica entregándose a lo

invisto. La búsqueda que realiza Roggero de rastros hermenéuticos en la teología y la estética marioniana arroja un contenido de gran valor para contrarrestar muchas de las objeciones hechas al fenomenólogo.

Al final de la segunda parte del libro, en el capítulo sexto, Roggero dedica una sección a la cuestión teológica. Marion se apropia de ideas de la teología, tales como el amor y el don. Este último se constituye en el paradigma de todo fenómeno y permite el acceso a la lógica del amor, superando la metafísica. Roggero introduce en este marco el debate entre Marion y Derrida sobre si el don es posible o no. En el análisis derridiano, "las tres condiciones de posibilidad del don, es decir, la existencia de un donador, la de un donatario y de algo donado" (p. 471), son a su vez las condiciones de imposibilidad del mismo. Para Marion, la no aparición no implica renunciar a la fenomenicidad del don, basta con hacer *epoché* de alguna de las tres condiciones para que aparezca. En cuanto al amor, el autor retoma lo dicho en el capítulo cuarto y amplía el análisis de lo que es, sin lugar a dudas, el elemento más determinante del pensamiento del filósofo francés. Para abordar esta noción tan importante, Roggero analiza *Le phénomène érotique*, donde aparece la fenomenología de la comprensión erótica marioniana. La reducción fenomenológica se torna erótica, desarrollada en la sucesión de las preguntas: ¿me aman de allende?, y luego, ¿puedo amar yo primero? Finalmente se constata que siempre hemos sido amados. El amor se gana exponiéndose a la pérdida absoluta. Y sólo en esa entrega puedo acceder al otro, entrega que se manifiesta primero por el "juramento", y luego en el entrecruzamiento de las carnes o la palabra. Marion dice que, en la búsqueda fenomenológica del tercero que pueda garantizar la eternidad del jura-

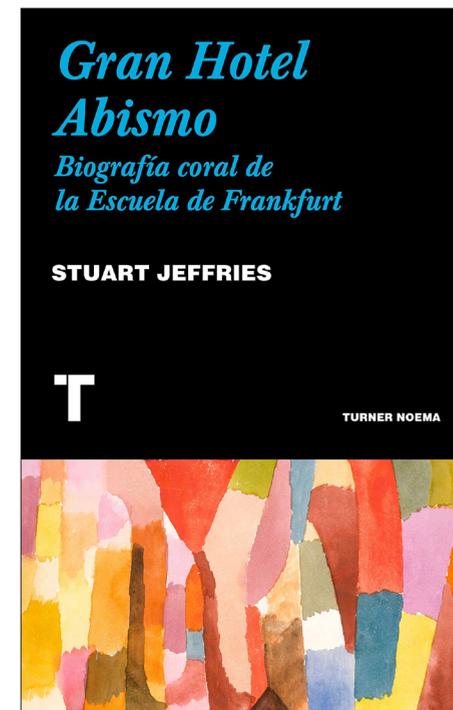
mento, el primer amante es Dios. De esta manera se abre "la posibilidad de pensar a Dios en Dios" (p. 488), pensar a Dios a partir del amor, que lleva a afirmar a Dios como primer amante. Considerando las dimensiones del amor que expone Roggero se debe destacar que esta es una experiencia fundamental, por lo que no sólo hay una reducción erótica, sino también una hermenéutica erótica. "La fenomenología de la donación, que apoya sus operaciones metodológicas (reducción y hermenéutica) en temples anímicos, encuentra en el amor la tonalidad fundamental que puede llevar a cabo de modo más acabado la entrega a la manifestación del fenómeno y dar un acceso a la donación en su carácter saturado y acontecimental" (p. 495). La lógica del amor nos enseña que debemos entregarnos a los fenómenos para que estos acontezcan desde sí mismos.

De esta manera queda plasmada la propuesta que Roggero lleva adelante en *Hermenéutica del amor*. En el mismo título de la obra encontramos representadas las dos fuentes de inspiración que Roggero reconoce en Marion. El primer término nos remite a Heidegger. Su hermenéutica de la facticidad es la condición de posibilidad del pensamiento marioniano, proveyendo elementos conceptuales tales como la indicación formal y el sentido de realización. Estos conceptos son fundamentales para concebir la contra-intencionalidad marioniana, la estructura llamada-respuesta y el entrecruzamiento amoroso. El lugar que ocupan los temples anímicos en la reducción que propone Marion es también una herencia heideggeriana. El segundo concepto, el amor, nos remite a la teología, campo del que provienen también sus referencias a Dios como el primer amante, la Revelación como última expresión de la fenomenicidad y el don como paradigma

de todo fenómeno. No obstante, Roggero no se detiene en apreciaciones referenciales y comparativas. *Hermenéutica del amor* va más allá y nos invita a adentrarnos en una filosofía que abre un abanico de posibilidades inagotables, donde lo invisible y lo inaparente se hacen patentes en los fenómenos saturados. De entre ellos, el amor aparece como el más paradigmático, y desde su iniciativa, se da y llama a la espera de una respuesta, de una *Auslegung* que repita y se adecue a su donación.

Hotel Abismo: Cuando la melancolía es reaccionaria

GANDHI MONTER CORONA
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - MÉXICO)



Reseña de Jeffries, Stuart, *Gran Hotel Abismo: Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner, 2018, 596 pp.

Recibida el 19 de agosto de 2020 –
Aceptada el 30 de septiembre de 2020

La obra de Karl Marx tiene una peculiaridad con respecto a toda la historia de la filosofía previa a ella: es una teoría hecha para la transformación del mundo y ha intervenido en sus cambios, aunque no siempre de forma afortunada. Es en esta perspectiva de transformación de la realidad, donde teoría y práctica se van tejiendo y complementando mutuamente. El carácter transformador del marxismo resulta uno de los puntos claves para entender los convulsos años del siglo pasado, así como su influencia en diversos movimientos políticos, sociales e intelectuales.

Sin embargo, no todo el pensamiento de impronta marxiana tuvo el ímpetu de transformar el mundo cotidiano. Otros encontraron en el capitalismo un final trágico que solo se podía combatir, melancólicamente, desde las ideas. Tal es el caso de la Escuela de Frankfurt. Caracterizada por actualizar la crítica al capitalismo y los diversos totalitarismos de manera original, los intelectuales de Frankfurt también trasgredieron (conservadoramente) la noción de praxis propuesta por Marx. Ellos representan una crítica furibunda que no se compromete y que desconfía permanentemente de cualquier organización social.

Las de Frankfurt son toda una pléyade de ideas polifacéticas, heterogéneas, complejas, controversiales; y aunque algunas veces muy mal leídas, imposible sería no reconocerles el acertado y quirúrgico análisis de la modernidad y la razón instrumental capitalista. El estudio de su historia y sus contradicciones es la tarea que se plantea Stuart Jeffries en su libro titulado *Gran Hotel abismo: Biografía coral de la escuela de Frankfurt* (2018), sirviéndose de una perspectiva polifónica donde lo "coral" resulta atinado como metáfora, pero también como estrategia narrativa.

La obra, dividida en siete partes, recorre la evolución de la Teoría Crítica. En el primer apartado (dedicado a los años que van de 1900 a 1920) el objetivo es escudriñar sus orígenes y el conflicto edípico de los hijos intelectuales acomodados que se rebelan contra sus padres burgueses. Esto se muestra como una constante en muchos de los intelectuales de Frankfurt. La segunda parte (dedicada a la década de 1920) explora las condiciones que permitieron la creación de un instituto de investigaciones marxistas que se dedicaría a explicar la derrota de la revolución alemana a la par de la emergencia del nazismo. La tercera parte se aboca a la década de 1930, con especial énfasis en los viajes y el pensamiento de Walter Benjamin. La cuarta parte nos expone los caóticos años de la Segunda Guerra Mundial, los exilios y los procesos de exterminio que se volverían los posteriores horizontes de investigación de la Escuela Frankfurt. El capítulo cierra relatándonos el dramático suicidio de Benjamin. La sexta parte recae sobre un estudio de Marcuse y la vida en la novedosa Norteamérica de los años 1950. La séptima parte aborda los convulsos años de la década de 1960, la actitud reaccionaria de Adorno y la deriva militante que tendría la Teoría Crítica en Angela Davis. Finalmente, concluye con una exposición general de la actualidad de la Escuela y de su último exponente vivo: Jürgen Habermas.

Destacaré algunos momentos claves dentro del libro para así sembrar, de algún modo, la semilla de la curiosidad en el lector para que se anime a revisar en profundidad *Gran Hotel Abismo*, no sin antes hacer un breve recorrido contextual sobre el autor y del lujoso hotel con vista exclusiva a la decadencia del capitalismo.

Stuart Jeffries, escritor británico colaborador de "The Guardian", es el responsable

de la obra. La condición (condicionante) de quien no tiene en la filosofía su formación nuclear resulta en primer lugar un reto, dada la conocida complejidad de los pensadores a tratar: filósofos formados a la vieja usanza europea, en la lectura pormenorizada y comentada de autores de la talla de Kant, Hegel, Platón, Marx, Nietzsche, además de en la lectura de sus contemporáneos (tan importantes como lo fueron Simmel, o hasta Weber) amén del desarrollo de sus propias teorías. Al mismo tiempo, sin embargo, el hecho de que el autor no sea un filósofo profesional es una particularidad que nos muestra que los debates de Frankfurt no son accesibles únicamente para especialistas ni les atañe solo a ellos. La estrategia retórica de Jeffries se posiciona como un modo de desarticular el denso academicismo de sus discursos. En este sentido, su talento como escritor termina siendo un factor decisivo en el desarrollo del libro.

¿Cómo, entonces, diseña su empresa literaria, Jeffries? En primer lugar, rompiendo con los géneros típicos de la filosofía. Esto le permite un estilo narrativo más fluido que compagina bien con la complejidad de los autores tratados. Jeffries también se sirve de la provocación (como lo es, de algún modo, el pensamiento que se considera deudor de la llamada "escuela de la sospecha") y tras arrojarnos a la cara la 11ª Tesis sobre Feuerbach, asesta otro golpe citando a, tal vez, el filósofo marxista más agudo que ha habido, György Lukács.

Lukács es crucial no sólo en la historia del marxismo sino también en la historia de la filosofía del siglo XX; una figura siempre acompañada por la polémica (su origen: hijo del banquero Jozéf Löwinger von Lukács quien compró la nobleza a través de sus servicios financieros al Imperio Austro – Húngaro), pero sobre todo por

su "apuesta política", que es desde donde bombardea Lukács (y con él, Jeffries, que toma por título de su libro la provocación de Lukács) a una generación que se detestó con su herejía de juventud, *Historia y consciencia de clase*, pero que también, en cuanto pudo, se alejó de su maestro en la práctica.

Para Lukács la consecuencia política era como un salto al vacío, una voluntad casi nietzscheana, pero también un acto de fe. Estas cuestiones implicaban riesgos que los intelectuales de Frankfurt no estaban dispuestos a afrontar y para las que más de una vez tuvieron solo burlas e ironías. Según Lukács, su crítica intelectualizada, aunque profunda y mordaz, aún era parte del gran entramado ideológico burgués: "Los últimos huéspedes del Gran Hotel Abismo extraían un placer perverso del sufrimiento; en un caso, contemplando reclinados en el balcón cómo allá abajo el capitalismo monopolista destruía el espíritu humano. Para Lukács, la Escuela de Frankfurt había abandonado la necesaria conexión entre teoría y praxis que consiste en la concreción de la primera en actos [...]. De otro modo, argüía Lukács, la teoría no llegaba a ser otra cosa que un ejercicio elitista de interpretación, como toda la filosofía antes de Marx" (p. 12). A diferencia de sus colegas, Lukács transmuta su melancolía individual en convicción política. Su desencantamiento del mundo da pie a su compromiso por cambiarlo.

Así, apoyado en Lukács, Jeffries inicia su "biografía coral" cuya virtud principal es la *polifonía* argumental que construye principalmente a través de épocas y, yuxtapuesto a ellas, los problemas filosófico – políticos. Esto le permite extender el abanico y no solo tratar a los pensadores *mainstream* de la escuela (como son Adorno o Habermas) sino que nos presenta a otros como Gross-

man o Richard Sorge, y complejiza la figura de autores enigmáticos como es el caso paradigmático de Walter Benjamin.

Grossman, por ejemplo, pasó por militante, guerrillero urbano, académico y economista. Su obra, una lectura leninista del proceso económico y su crisis, incorporaba el factor *cualitativo*: la revolución venidera necesitaba de la conciencia proletaria activa. También contribuyó al debate de la estructura lógica dialéctica del método de Marx. Grossman aporta en economía lo que Korsch y Lukács en filosofía: la teoría de Marx ha de repensarse críticamente para la transformación del mundo y no aceptarse doctrinal ni monóticamente (p. 107). Richard Sorge, doctor en Economía por la Universidad de Hamburgo, pasó de ser Cruz de Hierro en la Primera Guerra Mundial a espía soviético y bibliotecario en Frankfurt. Colaboró en la organización del material bibliográfico del naciente Instituto y al poco tiempo marchó de vuelta a la Unión Soviética. Ya en la Segunda Guerra Mundial, previno oportunamente al régimen de Stalin sobre el pacto germano-japonés (pp. 110-111).

El Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt nace, según Jeffries, ceñido en la contradicción. Así se expresa en la charla entre Hanns Eisler y Brecht sobre un posible cuento hipotético: "Un viejo rico [...] muere, consternado por la pobreza mundial. En su testamento, lega una gran suma para la fundación de un instituto que investigue la causa de la pobreza. La cual naturalmente es él mismo" (p. 98). Las tareas inmediatas resultan, pues, explicar el fracaso de la revolución en Alemania, mientras el fascismo va *in crescendo*, pero sin la mínima voluntad de compromiso político. Esto es consecuencia del trauma social que significó la derrota espartaquista, pero también se debe a las mismas condiciones

materiales de los miembros del Instituto: jóvenes burgueses quienes "heredaron el buen gusto, pero el desprecio por el dinero" (p. 27). Una élite intelectual cuyo desprecio a la cuna capitalista que los arrulló los vuelve teóricos de su derrumbe.

Un momento crucial fue cuando Walter Benjamin entró en escena y giró por completo el curso de la Teoría Crítica. Benjamín exploró temas que los próximos frankfurtianos desarrollarían con mayor extensión. Además, encarnó como pocos la impronta de la transgresión de los saberes disciplinarios modernos. En Benjamin, ese gesto toma realidades creativas que rompen con los academicismos y las ortodoxias de cualquier tipo (desde religiosas hasta políticas) y que se involucran directamente en la transformación revolucionaria (baste tan solo recordar que fue rechazado por los soviéticos como por la misma academia aristócrata alemana y que su mesianismo marxista extrañaba a propios y extraños con sus extravagantes puentes contruidos entre la *Torá* y *El Capital*). Jeffries recuperará su notable melancolía y su progresivo acercamiento al marxismo al explorar las cualidades de su crítica de la cultura, pensada desde las coordenadas de la crítica de la economía política de Marx (p. 127). Sin pertenecer propiamente a la Escuela, Benjamin se involucra en el debate marxista por su lectura de Lukács y como éste, reniega de su condición acomodada para vincularse (a su modo) con la transformación revolucionaria. Motivado en gran medida por su propia melancolía y la nostalgia de un mundo que se cae a pedazos por el nazismo, Benjamin reconstruye políticamente la historia, haciendo de esa contribución teórica un recurso fundamental para la lucha revolucionaria. Se lucha por el pasado y la recuperación de la memoria soterrada. Se lucha para que el enemigo cese de vencer.

Un segundo momento importante estudiado por Jeffries es la llegada a Estados Unidos de América. Aunque algunos (como Fromm) abrazaron con entusiasmo el rostro más vanguardista del capitalismo, otros, como Adorno y Horkheimer, darían luz a un texto icónico: *Dialéctica de la Ilustración*, donde relucen temas como la razón ilustrada o la industria cultural, y se nota el pesimismo que será el sello de la Escuela en Estados Unidos. La sociedad americana no se diferenciaba, para ellos, de las comunistas y las fascistas. El capitalismo se había cosificado en las conciencias, nadie escapaba de su industria: no había posibilidad alguna de revolución, ni resistencia, todo caía en las fauces de la imparable industria cultural. Además, la estrategia empleada para realizar estos análisis fue la de encriptar como pudieron las referencias a Marx y la revolución, con el fin de evitar el recorte de los financiamientos universitarios que recibían.

Como si hubiera firmado un pacto al estilo de Mefistófeles, la Escuela de Frankfurt pagó muy alto el precio de investigar la complejidad de la vorágine capitalista: se volvió marxismo de salón. Bolchevismo de café. Conjuraron la melancolía y la melancolía se volvió tragedia. La tragedia intelectual del s. XX: estar demasiado afectado por un modo de producción como para luchar por cambiarlo.

El libro también recoge la colaboración de Adorno con la *intelligentsia* norteamericana en lo que se convertirían en los primeros diseños de control gubernamental para la erradicación de un posible brote de antisemitismo en Estados Unidos. El llamado "cuestionario F californiano" buscaba detectar los posibles brotes de rasgos autoritarios y prevenir organizaciones fascistas, para lo cual, se servía del marco analítico freudiano del que muchos miembros del

Instituto de Investigaciones Sociales resultaban afines. En ese mismo tenor de colaboración con el gobierno norteamericano encontramos a Marcuse, quien nunca se arrepintió de su colaboración con la potencia capitalista en pos del fin superior: vencer al nazismo.

Sin embargo, Adorno pagó la factura de su tibieza política (rayando en el conservadurismo) y su marxismo academicista fue rechazado durante el movimiento estudiantil de los años de 1960's. El ocaso de Adorno se diferencia de la consagración de Marcuse dentro de las militancias, en parte, por la esperanza de éste con relación a la lucha de los universitarios, pero también por su proyecto filosófico, que pretendía generar alguna esperanza en el gris escenario planteado por Horkheimer y Adorno.

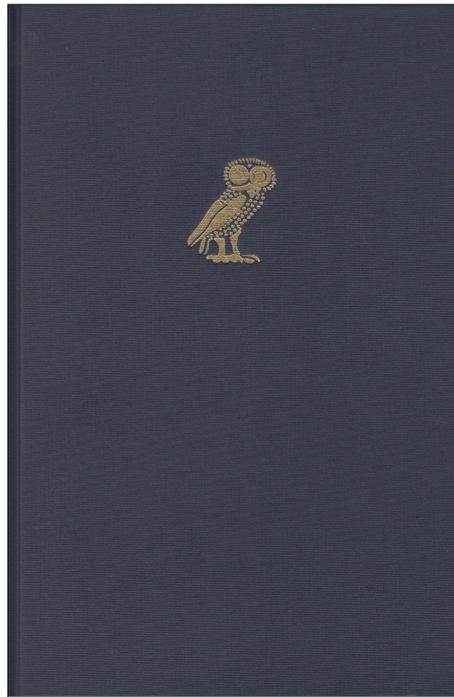
Producto de esa vía comprometida de Frankfurt es Angela Davis (p. 362), quien es, tal vez, una figura curiosa dentro de la historia de la Escuela: no es propiamente hablando una teórica reconocida por el academicismo anquilosado de sus maestros, pero es tal vez la única que responde al reclamo hecho por Lukács, apropiándose la Teoría Crítica y usándola como herramienta de transformación instanciada en una materialidad concreta. Referente del feminismo marxista y militante del Partido Comunista de Estados Unidos, Davis analiza desde la perspectiva del racismo el sistema penitenciario americano y el modo en que es utilizado como instrumento del capitalismo y del racismo, lo que ella llamará "el complejo industrial carcelario". El sistema carcelario encuentra una alianza con las corporaciones privadas para beneficiarse de las "poblaciones" excedentes: personas racializadas despojadas de cualquier amparo jurídico, reducidas a la vulnerabilidad y la explotación sin cuartel. Davis, entonces, sintetiza su experiencia vivencial con su

formación académica para constituirse como una alumna disidente a lo habitual para la Teoría Crítica.

Concluimos diciendo que el presente libro de Jeffries nos invita a la reflexión situada y la reapropiación de una Escuela que no sería del todo exagerado llamar nuestros *clásicos contemporáneos*. De la rebelión a los padres y la lucha revolucionaria a la sorna de Adorno y las reflexiones de Davis, la Escuela de Frankfurt es, sobre todo, una herramienta para comprender y transformar un mundo donde el modo de producción capitalista captura y somete toda experiencia vital que se le interpone, para alinearla a la lógica de la ganancia.

Lo racional y la realidad efectiva en la filosofía hegeliana

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ
(COMISIÓN NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO - ARGENTINA)



Reseña de Illetterati, Luca y Menegoni, Francesca (eds.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2018, pp. 281.

Recibida el 11 de noviembre de 2020 –
Aceptada el 8 de febrero de 2021

En junio de 2015, el *Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata* de la *Università degli Studi di Padova* organizó una conferencia internacional sobre la relevancia del concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El evento resultaba sugerente: luego de décadas de primacía del posmodernismo, con las olas expansivas del nuevo realismo y el realismo especulativo indicando el resurgimiento del interés realista en la filosofía europea, pensadoras y pensadores discutirían la efectividad de lo real en un sistema filosófico frecuentemente señalado como paradigma de los excesos del idealismo. Tres años después, la conferencia tuvo por resultado una compilación de doce artículos, que, en su conjunto, ofrece aportes interesantes para los estudios hegelianos y también un desafío. En esta reseña esbozaremos los argumentos centrales de cada uno de los artículos, presentándolos en una articulación temática que pretende manifestar su fructífera conjunción.

En "*Der einzige Inhalt der Philosophie. Ontologie und Epistemologie in Hegels Begriff der Wirklichkeit*" (pp. 11-42), el artículo que inicia la compilación, Luca Illetterati reconstruye sistemáticamente el concepto hegeliano de realidad efectiva como unidad de la ontología y la epistemología. Para el autor, la ontología es la consideración del ser en tanto ser, mientras que la epistemología consiste en el conocimiento de lo que existe. Esta distinción sustentó la dualidad moderna entre el sujeto y la realidad, en la cual, o bien el entendimiento era una *tabula rasa* dependiente de la realidad externa, o bien el sujeto era el patrón determinante de lo que existe. Pero la realidad efectiva no se identifica con lo que es en tanto que es y tampoco con una categoría transcendental del sujeto, por lo cual no puede ser objeto

de la ontología ni de la epistemología. Esta limitación al purismo de ambas perspectivas motiva en el sistema hegeliano el propósito de unificar, en el concepto de realidad efectiva, la ontología y la epistemología como asunción (*Aufhebung*) del dualismo moderno. Este proyecto se expresa en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel afirma que lo verdadero debe ser aprehendido y expresado como sustancia y, en igual medida, como sujeto. Illetterati argumenta que la realidad efectiva representa en la constitución del sistema la aprehensión y la expresión de lo verdadero en tanto unidad del movimiento del pensar y su determinación real (p. 18). En la *Ciencia de la lógica* la aprehensión consiste en la deducción del pensar puro como sujeto de su propio movimiento, siendo la realidad efectiva un momento esencial que contiene en sí la génesis de la libertad del concepto. El aspecto formal de lo verdadero se expresa efectivamente como proceso que sustenta la determinación de la naturaleza y de las instituciones del espíritu objetivo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Como respaldo de su tesis, Illetterati destaca que, en su obra más sistemática, Hegel designa a la realidad efectiva, la unidad del mundo exterior y del mundo interior de la conciencia, como el único contenido de la filosofía (p. 39).

A pesar de esta expresa centralidad, el concepto de realidad efectiva no ha recibido la atención que amerita en los estudios especializados en el filósofo de Stuttgart, pese a ser objeto de importantes malentendidos en el pensamiento contemporáneo. El equívoco principal ha sido la consideración sinonímica de la realidad efectiva y de la realidad (*Realität*), términos semánticamente cercanos en el idioma alemán, pero distinguidos por Hegel. El motivo y el impulso de esa confusión se sustentan en el

Prólogo de los *Principios de la filosofía del derecho* de 1821, específicamente, en las palabras más trilladas del *corpus* hegeliano: "Lo que es racional, es efectivamente real, / lo que es efectivamente real, es racional (*Was vernünftig ist, das ist wirklich, / und was wirklich ist, das ist vernünftig*)". Las derivaciones políticas de esta proposición generaron una polémica que obligó a Hegel a hacer una aclaración casi obvia en la segunda edición de la *Enciclopedia* de 1827 (§ 6, nota): ella no mienta la *realidad*, sino la *realidad efectiva*, la cual debe ser comprendida según los términos en que fue probada en la *Doctrina de la esencia*, segunda doctrina de la *Ciencia de la lógica* y momento conclusivo de la *Lógica objetiva*. Pero la aclaración, con su desambiguación y su advertencia, no fue suficientemente considerada y su omisión tuvo una función exegética central en una de las interpretaciones de la filosofía hegeliana más influyentes durante la segunda mitad del siglo XIX, *Hegel und seine Zeit* (1857) de Rudolf Haym.

En su interpretación, Haym consideró el afamado *dictum* como el principio de la filosofía hegeliana y comprendió la realidad efectiva como la mera realidad, según muestra Jean-François Kervégan en el artículo titulado "*«Was wirklich ist, kann wirken»*. *Anmerkungen über die logische Stellung der Wirklichkeit bei Hegel*" (pp. 227-247). Para Haym, comenta Kervégan, la equivalencia entre lo real y lo racional conllevaba, o bien una contradicción, o bien una tautología, porque si lo real es lo no racional, ella mentaría que lo racional es lo no racional, pero si lo real es una parte o un resultado de lo racional, ella afirmarí una verdad evidente. Ninguna de estas posibilidades era inocua: si el principio hegeliano se trataba de una contradicción, la filosofía derivada de él sustentaba la revolución; si,

en cambio, se trataba de una tautología, respaldaba la conservación del *status quo*. En su exégesis, Haym argumentó la segunda posibilidad y concluyó que Hegel fue el filósofo de la Restauración, el pensador que justificó la reacción conservadora a las consecuencias de la Revolución francesa, sentando las bases del presupuesto del quietismo hegeliano, el cual supone la identidad estática entre lo racional y lo real. Este presupuesto fue determinante para la recepción del sistema hegeliano en el siglo XX y en el pensamiento contemporáneo, en especial, para la interpretación de su filosofía política y de su filosofía de la historia (p. 229).

Retomando la indicación de Hegel en la segunda edición de la *Enciclopedia*, Kervégan analiza la *Doctrina de la esencia* buscando rebatir el presupuesto del quietismo. El proyecto general de la *Lógica* estriba para él en la unidad dinámica del ser y del pensar por medio de la realidad efectiva. El ser en su pureza contiene los dualismos de la tradición metafísica, que encuentran su asunción y su verdad en la determinación esencial de la realidad efectiva. A su vez, ella tiene su verdad sólo en su asunción en el concepto, con lo cual también en éste el ser halla su verdad. Esta ilación deductiva manifiesta la congruencia procesual entre la racionalidad y la realidad efectiva, y, por tanto, concluye Kervégan, la equivalencia entre lo real efectivo y lo racional es un proceso, no una identidad estática que valide el quietismo.

Angelica Nuzzo también analiza la *Doctrina de la esencia*, pero para afrontar el problema de la efectividad del pensamiento puro que sustenta la lógica hegeliana prescindiendo de toda determinación extrínseca. En su artículo "*Wirklichkeit and Wirken: Hegel's Logic of Action*" (pp. 207-225) la autora considera que lo efectivo del pensar

tiene por condición el relevo de un lenguaje mental sobre el pensamiento por una lógica dialéctico-especulativa sobre la realización de sus formas objetivas y absolutas. Esta transmutación es posible a partir de la conjunción en la lógica hegeliana de conceptos aristotélicos, spinozistas y leibnizianos vinculados a la acción. En primer lugar, Nuzzo comenta la recepción de las nociones aristotélicas de *energeia* y *dunamis* (p. 209). El Estagirita había distinguido y separado dos modos de la *Ousia*, *energeia* o realización y *dunamis* o potencialidad, otorgando prioridad ontológica a la primera por sobre la segunda. Basándose en ambos conceptos Hegel concibe el pensamiento, con lo cual se libera del lenguaje mentalista; pero, a diferencia de Aristóteles, él no mienta el cambio como la transformación de una esencia subyacente, sino como una acción independiente de cualquier sustrato, y pone la potencialidad en el interior de la realización. La no separación de la *energeia* y la *dunamis* es factible en tanto lo real es idéntico a lo potencial, como considera Hegel en continuidad con Spinoza. La potencia activa que se autorrealiza hace necesariamente real a lo posible, con lo cual, la *dunamis* aristotélica carente de actualidad se transforma en una noción más fuerte de realización y transmuta de posibilidad en realizada a productividad. Pero la pureza del pensar es aún formal, no efectiva. Ella adquiere este sentido como acción que transforma a la sustancia en agente, según concede Hegel influenciado por el concepto leibniziano de poder. Él le permite pensar una acción continua y absoluta que elimina toda pasividad de la sustancialidad y entiende toda la realidad como acción, de forma tal que sólo lo que actúa es real y la acción es todo lo que existe en la medida en que existe. Por tanto, concluye Nuzzo, mediante la recepción y unidad deductiva de nociones aristotélicas, spinozistas y

leibnizianas, la lógica hegeliana puede abandonar el lenguaje mentalista sobre el pensamiento puro para dar cuenta de su efectividad como acción.

En el artículo "*Modus oder Monade. Wie wirklich ist das Individuum bei Hegel?*" (pp. 155-178) Birgit Sandkaulen encara la cuestión de la efectividad del individuo en la *Doctrina de la esencia* y su manifestación en la filosofía real. Ella afirma como premisa inicial que el individuo es concebido como una sustancia por el filósofo de Stuttgart. Siguiendo a Spinoza, él acepta que la sustancia es la unidad absoluta de lo diverso, pero destacado que ésta es una identidad abstracta carente de reflexión en sí misma, dentro de la cual cualquier distinción es puesta extrínsecamente y la negación es sólo determinación (negación simple). Siguiendo a Leibniz, Hegel también considera la sustancia como mónada, en la cual la determinación deja ser sólo negativa y pasa a ser positiva; el absoluto se determina como negación de la negación y se caracteriza por la interacción causal. Pero ambas consideraciones no son equivalentes para la autora, porque mientras la unidad absoluta es propia de una perspectiva ontológica, la mónada pertenece a una epistémica, sin que Hegel presente una mediación que justifique el tránsito de una a otra (p. 164). A pesar de ello, la efectividad de lo individual es deudora de ambas perspectivas. La realidad efectiva incorpora las nociones modales de necesidad y de contingencia, siendo lo contingente el reverso de la necesidad y lo existente un accidente de la sustancia; el individuo es entonces efectivo y está en relación con otros individuos, pero bajo la modalidad de lo contingente, sin subsistencia. Tanto la versión unitaria de la sustancia como la monádica tienen expresión en la filosofía real. La mónada es parte de la asunción del

espíritu subjetivo en la antropología, donde el alma es concebida como relación consigo mediada por la vinculación con otras monadas (p. 170). La sustancia spinozista fundamenta la realización de la libertad en la eticidad, en la cual el individuo es un accidente de las fuerzas éticas (p. 174). Sandkaulen concluye que el lugar del individuo en la filosofía hegeliana es precario, porque está fundado en una pluralidad sustancial activa, pero también disuelto en la abstracción y la contingencia, sin mediación ni síntesis entre ambas versiones de la sustancia.

La individuación abstracta, para Lucio Cortella, es objeto de una recusación en la fundamentación espiritual de la realidad efectiva, según afirma en el artículo "*Das Geistige allein ist das Wirkliche*". *Über den Hegelschen Begriff der Wirklichkeit*" (pp. 263-280). El autor justifica su tesis comentando esquemáticamente tres momentos centrales del sistema hegeliano: la intersubjetividad como fundamento de la conciencia, el concepto como manifestación de sí y el espíritu como verdad de la naturaleza. La individualidad es el lugar en el cual se realiza la automediación de la conciencia, pero ésta se revela como espíritu, un *todos* abstracto que comparte con los individuos particulares la capacidad de hacer referencias tautológicas. La realidad efectiva de la conciencia resulta, entonces, no de la unidad de los individuos particulares, sino de un mundo de prácticas y relaciones. Por otra parte, el concepto puro, como momento conclusivo de la *Lógica*, debe realizarse como un "determinante particular y absoluto" (p. 267) que confronta y excluye la mera individualidad. La naturaleza, en tanto manifestación efectiva del concepto, deviene a través de un momento interno y puro de la vida del espíritu, por lo cual éste es anterior a ella

y también su verdad. En tanto la realidad efectiva se restringe a la esfera del espíritu y la naturaleza se subsume a él, Cortella concluye que la efectividad de lo real tiene en la esfera del espíritu su legitimación y su plena manifestación.

Sally Sedgwick también destaca el aspecto espiritual de la naturaleza hegeliana en su artículo *"Reconciling ourselves to the Contingency that is a Moment of Actuality: Hegel on Freedom's Transformative Nature"* (pp. 249-261), pero para explorar la tensión entre la necesidad y la libertad. La autora comenta la contraposición entre la visión antigua y la moderna sobre la necesidad en la naturaleza: mientras para los modernos consiste en la negación de una posibilidad alternativa, la necesidad implicaba para los antiguos la aceptación de la realización de lo ineludible. Si bien Hegel valora la visión antigua, no deja de destacar que ella aceptaba una necesidad ciega, sin revelación, mientras que la visión moderna afirma que puede ser conocida (p. 253). Sedgwick observa que, aunque Hegel valora ambas visiones, contrapone a ellas la necesidad como consciencia de la libertad, la cual supone su unidad con la contingencia.

El carácter espiritual de la realidad efectiva, unido a su determinación lógica formal, parecen cuestionar lo propiamente realista de este concepto. Esta cuestión se expresa en el supuesto de que el idealismo hegeliano anula la facticidad y con ello excluye toda forma de realismo. Dietmar Heidemann recusa esa inferencia en *"Gibt es bei Hegel das Problem des Realismus?"* (pp. 79-99) afirmando que, si bien Hegel considera la filosofía esencialmente idealista, el realismo no representa para él una posición obsoleta, sino que debe ser asumido en el sistema a partir de la manifestación de sus implicancias escépticas. En primer lugar, en la dialéctica inherente a los deícticos

que conforman la figura de la conciencia denominada certeza sensible, la cual pretende mentar la inmediatez de lo real con el "aquí" y el "ahora", pero los cuales sólo encuentran sentido en la mediación del universal y en la figura que lo asume, la percepción. En segundo lugar, en las determinaciones que sustentan el momento lógico del fenómeno (*Erscheinung*) mediante lo externo y lo interno, que, incapaces de sustentarse por sí mismos, sucumben en su opuesto –en tanto sin lo externo no hay interno y sin lo interno no hay externo–, mostrando la vinculación esencial como la verdad de ambas determinaciones. Tanto en el análisis fenomenológico como en el lógico se manifiestan las consecuencias escépticas de la exclusión de la mediación por parte del realismo, pero en su explicación dialéctica ellas son asumidas en la deducción del sistema como percepción y como vinculación esencial, y no excluidas de él, concluye Heidemann.

Uno de los temas actualmente privilegiados en los estudios hegelianos anglosajones es la vinculación del pensamiento del filósofo de Stuttgart con problemáticas y categorías de la tradición analítica. Robert Pippin, uno de los mentores de esa tendencia, explora en el artículo *"The many modalities of Wirklichkeit in Hegel's Wissenschaft der Logik"* (pp. 43-58) las cuatro maneras en que Hegel emplea el término realidad efectiva (*actuality*), con el objetivo de especificar el sentido de metafísica que propulsa la lógica hegeliana. La primera manera, que el autor denomina *"logical actualy"*, remite al contenido especulativo como conocimiento *a priori*, que consiste en la exposición de los conceptos en su propia efectividad y en su pureza, sin remisión. La segunda manera en que Hegel emplea el término remite a la relación entre el conocimiento *a priori* y la verdad histórica en el enlace sistemático

entre la lógica y la filosofía real. La tercera manera es la que Hegel denomina propiamente realidad efectiva en la decantación de la *Doctrina de esencia* y consiste en la unidad de la esencia con el fenómeno. Por último, Hegel también emplea ese término para mentar la objetividad del concepto como verdad al final de la *Lógica*. Para Pippin, la primera manera es la determinante en el proyecto lógico. El autor argumenta que éste consiste en la determinación del lenguaje judicativo, en el cual el contenido de una afirmación verdadera es lo que es. Los momentos de la *Lógica* mientan formas de realidad o de inteligibilidad (p. 48) de toda proposición posible, determinando lo que podría ser cierto y lo que posiblemente es, sin resolver la cuestión de lo que es verdad o lo que existe. Esto se corresponde, concluye Pippin, con el primer modo en que Hegel emplea el término de realidad efectiva especificando su proyecto lógico, el cual, en consecuencia, debe ser comprendido en términos predicativos.

En *"Thought and Being in Hegel's Logic. Reflections on Hegel, Kant, and Pippin"* (pp. 101-118) Stephen Houlgate cruza y confronta la interpretación predicativa de la *Lógica* remitiendo a su génesis histórica. El autor afirma que la filosofía hegeliana es heredera de la lógica trascendental kantiana, la cual buscaba la unidad de la lógica, como ciencia del pensar, con la metafísica, como ciencia del ser. Hegel recibe y comprende esa unidad como lo especulativo y lo propio del pensar. La lógica concibe las formas del ser sin presuponer las oposiciones del entendimiento, mostrando la dialéctica que les es inherente, y derivándolas del pensar puro. Este proyecto enmarcado en su remisión genética otorga sentido a la identidad entre el ser puro y el puro pensar que inicia la *Ciencia de la lógica* e impulsa el desarrollo de las determinaciones posteriores,

con lo cual, concluye Houlgate, la lógica hegeliana no puede ser entendida como una exploración del lenguaje, sino que ella es más bien una ontología sobre la unidad del ser y del pensamiento.

Gunnar Hindrichs también explora la unidad entre el pensar y el ser como una vinculación entre la lógica hegeliana y la ontología, pero no la considera su continuación, sino su aporética asunción, según expone en el artículo *"Speculativ gebundene Ontologie"* (pp. 119-253). Partiendo de la distinción de Dozu R. Zocher (1939) entre una ontología libre (*frei*) y una ontología ligada (*gebunde*), en la cual la primera remite a una filosofía primera incondicionada que tiene por objeto el ser en tanto ser, mientras que la segunda da cuenta de cuestiones ontológicas subordinadas a un marco conceptual no ontológico, Hindrichs considera que la lógica hegeliana es un caso ejemplar de ontología ligada. Ella no busca el conocimiento del ser en tanto ser, sino la unidad de éste con el pensar, lo cual implica la asunción de la ontología que la precede. El resultado de esta asunción es la idea absoluta como método que asume en sí el ser, la nada y el devenir, a la vez que mienta la correspondencia entre el ser y el pensar. La unidad de la idea no requiere nada exterior a sí para su fundamentación, con lo cual la lógica se transforma en la filosofía primera sustituyendo a la ontología. Pero si bien las determinaciones de la ontología precedente encuentran su verdad y su unidad en la idea absoluta, ella presenta una aporía irresoluble, concluye Hindrichs: su incondicionalidad supone el proceso fallido de las determinaciones ontológicas y, por tanto, la idea tiene como condición la ontología, con lo cual la lógica es lo incondicionado a la vez que tiene una condición.

Centrándose en el concepto de realidad efectiva, Permin Stekeler-Weithofer critica

la noción semántica de "mundo posible", en tanto implica problemas para una consideración realista del mundo. Un análisis realista, afirma el autor en *"The concept of reality. On Hegel's disambiguation of energieia"* (pp. 59-78), no puede consistir en una teoría especular basada en una creencia metafísica que, mediante una evasión semántica, formalista y metafórica, prescinda de las condiciones, las fuerzas y las causas del mundo real (*Wirklichkeit*) (p. 61), porque los mundos posibles no son verdaderos ni ontológicamente válidos y, por tanto, no determinan las leyes del mundo real ni su posibilidad. Para Stekeler-Weithofer la determinación lógica de la realidad efectiva por parte de Hegel pretende especificar y elucidar el concepto de mera realidad, porque mientras éste refiere al fenómeno determinado en el espacio y en el tiempo, la realidad efectiva remite al sistema de causas que implican la constitución verdadera del mundo y de los objetos que lo componen. Valiéndose de términos como esencia, realidad objetiva y ser, el mundo real mientras un *"meta-meta-level"* (p. 65) que consiste en las posibilidades, las condiciones y las necesidades correspondientes a las apariencias empíricas producidas o causadas por él, donde las ideas de producción y de causa, de fundamento y de existencia, no son más que formas del conocimiento (p. 71). El dominio efectivo de las cosas –que incluye todos los objetos físicos, toda la materia química y todos los seres biológicos– no sólo se da de manera empírica, sino que está constituido y formado por criterios conceptuales de distinciones e identidades, a los que se agregan inferencias genéricas, poderes y fuerzas que permiten predecir procesos o acciones en los cuales las cosas y las causas desempeñan funciones. En otras palabras, cualquier concepto relacionado con el mundo es un concepto inferencial y porta conocimiento.

La determinación lógica de la realidad efectiva hegeliana, concluye Stekeler-Weithofer, brindaría una alternativa al idealismo de los mundos posibles en favor del mundo real y su constitución fenoménica, porque él es modal y nada tiene lugar fuera de los conceptos que buscan comprenderlo.

Explorando también posibles contribuciones de la filosofía hegeliana a la tradición analítica, Christoph Halbig se propone determinar en el artículo *"Nihilismus, Konstruktivismus, Realismus? Überlegungen zum Theorietyp von Hegels Metaethik"* (pp. 179-205) de qué manera y en qué sentido puede atribuirse al filósofo de Stuttgart un metalenguaje cuyo referente sea la ética y la fundamentación de su validez. El autor establece tres criterios para una reconstrucción de la metaética hegeliana: (i) la consideración de la realización efectiva del concepto de libertad, (ii) la congruencia con la crítica hegeliana a la moralidad y con los criterios de idoneidad que de ella se siguen y (iii) la coherencia con los contenidos normativos y éticos de la filosofía del espíritu objetivo. Estos criterios le permiten al autor distinguir la metaética hegeliana en relación con el nihilismo, el constructivismo y el realismo. La primera posición, conocida también como antirrealismo, se desprende de una interpretación de la filosofía práctica hegeliana en la que se enrolan Karl Popper (1945), Ernst Tugendhat (1979), Herbert Schnädelbach (2006), entre otros, que le atribuyen la aceptación sin crítica de la facticidad normativa, lo cual implicaría la inexistencia de normas allende las dadas y la consecuente nulidad de su posibilidad veritativa. Halbig realiza tres críticas a esta interpretación. En primer lugar, la identidad entre lo racional y la realidad efectiva es comprendida en ella como la identidad entre lo racional y la facticidad, donde lo racional es una apología de lo que tiene

existencia concreta. Pero esto implica un incorrecto entendimiento de lo real efectivo en Hegel, que el autor comprende como la realización conceptual en la cual una entidad es efectiva sólo en tanto realiza con éxito su concepto. En segundo lugar, Hegel valora la moralidad de la voluntad unilateral en detrimento de las normas morales, privilegiando una ética de la voluntad por sobre una ética del ser; esta reivindicación supone asegurar los reclamos normativos y su crítica a lo dado en las condiciones de apropiación individual e institucional de las normas. En tercer lugar, alega Halbig, la consideración hegeliana de la voluntad subjetiva habilita el distanciamiento de las normas para su puesta en consideración.

Pero la metaética hegeliana tampoco podría comprenderse como realista, según consideran J. McDowell (2002, 2007), R. Stern (2007), S. Ostritsch (2014), entre otros. Halbig recusa esta exégesis considerando que Hegel no basa su teoría ética sólo en una resistencia exterior a la experiencia, sino que, por el contrario, esas experiencias también son juzgadas por él desde un punto de vista normativo, con lo cual su filosofía práctica carece de evolución, una de las nociones fundamentales del realismo moral. En contraposición a la interpretación nihilista y en reacción a la realista, específicamente en su debate con McDowell, Pippin (2007) ha sostenido una comprensión de la filosofía práctica hegeliana que considera las normas como construcciones colectivas determinadas en un proceso histórico. Halbig objeta a esta posición que, si bien para Hegel la normatividad es el resultado de un proceso de autoconstitución no permeable a criterios externos de evaluación, ella es la autorrealización de la libertad como concepto de la voluntad. Por tanto, la metaética hegeliana no podría considerarse constructivista, ni realista, ni nihilista.

Estas distinciones le permiten a Halbig reconsiderar los tres criterios que enunció para una reconstrucción de la metaética hegeliana y esbozar su contenido en una conclusión provisoria. En primer lugar, el autor afirma que el estatuto de la libertad como concepto de la voluntad no consiste en un valor intrínseco, en el sentido de una especificación realista para el proceso constructivo, ni en una pura racionalidad práctica; la libertad como forma del concepto de voluntad es, en cambio, un hecho metafísico que realiza la idea-estructura a nivel del espíritu objetivo. En segundo lugar, esta realización tiene lugar en un proceso constructivo que no puede asignarse ni al sujeto ni al objeto, sino que incluye a ambos. En tercer lugar, este movimiento de realización contiene elementos del derecho de la objetividad que remiten a las instituciones, el sentido común y el derecho de la voluntad subjetiva. Tanto la metáfora de la realidad, que sustenta la posición la metaética realista, como la construcción, que sustenta el constructivismo, alcanzan sus límites en el modelo hegeliano, concluye Halbig, en tanto algo meramente real no puede hacer demandas normativas.

En su conjunto, la compilación de Illetterati y Menegoni visibiliza la centralidad del concepto de realidad efectiva en la filosofía hegeliana. Gran parte de los artículos dan cuenta de lo particular de su fundamentación lógica, marcando que es desde ella que deben ser juzgadas sus derivaciones sistemáticas. La compilación también presenta diversos aspectos de la realidad efectiva hegeliana, vitalizando su potencia conceptual para reflexionar sobre tópicos contemporáneos como la acción, el individuo, la ética, la política, la naturaleza, la ontología y la propia filosofía como pretensión de conocimiento objetivo, luego de años de subjetivismo exacerbado. En este sentido,

resulta interesante que la realidad efectiva manifiesta tensiones como la dualidad entre el individuo y lo colectivo, la posibilidad y la necesidad o la naturaleza y el espíritu, las cuales la filosofía hegeliana no pretende superar ni aniquilar, sino asumir.

En estas contribuciones, la compilación también prefigura un desafío. Porque pese a ser objeto de importantes malentendidos en el pensamiento contemporáneo, como exponen especialmente los artículos de Halbig y Kervégan, la realidad efectiva no ha recibido la atención que amerita por parte los estudios especializados. Una exploración somera de esas investigaciones durante los últimos cincuenta años muestra que su tratamiento se ha restringido a un momento de la *Ciencia de la lógica* y, en otros casos, a una instancia deductiva de la *Doctrina de la esencia*, que, por otra parte, ha sido más comentada que analizada. La compilación manifiesta que la especificidad de la realidad efectiva hegeliana es una cuestión abierta en la investigación especializada y ahí anida el reto que ella marca.

Para especificar ese desafío, valgan algunas consideraciones. En primer lugar, dos especificaciones históricas. La realidad efectiva no es una noción unívoca en los escritos de Hegel: ella adquiere su determinación especulativa en 1813, antes de ese año no porta un sentido técnico en las obras publicadas (como ponen de manifiesto sus múltiples apariciones en la *Fenomenología del espíritu* de 1807, especialmente luego del capítulo V), mientras que después de 1813 adquiere una centralidad manifiesta, siendo utilizada con mucha frecuencia en las deducciones y desarrollos dialécticos en las obras posteriores a 1816. Por consiguiente, se trata de una noción que se desarrolla históricamente, y que no resulta equivalente en cualquier momento evolutivo de la filosofía hegeliana. En segundo

lugar, dos apreciaciones lógicas. Según el propio Hegel especifica en la primera edición de la *Doctrina del ser* de 1812, la determinación especulativa de la realidad efectiva consiste en la interacción de tres momentos de la *Lógica*: la realidad como inmediatez en el ser, la realidad efectiva propiamente dicha en la tercera sección de la *Doctrina de la esencia* y la idea absoluta en el momento de mayor manifestación de la *Doctrina del concepto*. Por tanto, si se analiza la realidad efectiva sólo en el marco de la segunda doctrina de la *Lógica*, se considera unilateralmente uno de sus momentos, en abstracción de su inmediatez y de su manifestación. Por otro lado, la realidad efectiva propiamente dicha es modal, producto de la dialéctica entre la contingencia, la posibilidad y la necesidad, es decir, ella consiste en la vinculación esencial de esas determinaciones modales y no sólo en la necesidad. Por último, una consideración sistemática. Las expresiones reales de la realidad efectiva en la naturaleza y el espíritu pretenden manifestar el fundamento formal que sistemáticamente les da sustento, con lo cual deben dar cuenta de la interacción de la realidad, la efectividad y la idea absoluta, a la vez que su interacción modal dialéctica, según indica el propio Hegel en la *Enciclopedia* (§ 6).

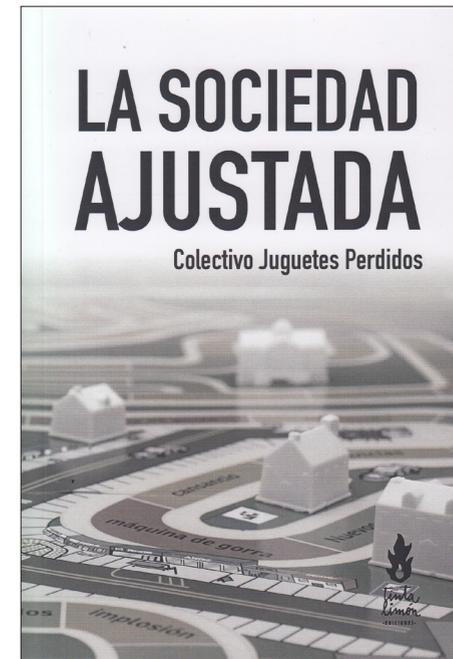
Acariciando lo áspero

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)

JULIÁN FERREYRA

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



Reseña de Barttolotta, Leandro, Gago, Ignacio y Sarraís Alier, Gonzalo (Colectivo Juguetes Perdidos), *La sociedad ajustada*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 128 pp.

Recibida el 20 de febrero de 2021 –
Aceptada el 5 de marzo de 2021

Hemos perdido nuestros juguetes: la tierra firme, un Estado benefactor, las utopías, el progreso. Es hora de la fragilidad, de lo precario. Algunos insisten en negar la catástrofe de nuestra época (creyendo que el capitalismo y el “libre mercado” dan a cada uno lo que merece). Otros se hacen cargo de lo desesperante de la situación, y buscan soluciones en el deber ser, en el retorno de viejas máscaras o en un nihilismo más o menos cínico. El colectivo Juguetes Perdidos ofrece una perspectiva alternativa y poderosa: mirar a los ojos a la tierra devastada, y emprender a partir de allí la tarea del pensar. Nunca caen en la desesperanza. Tienen un optimismo sórdido, que sigue uno de los lemas de una de las referencias simbólicas centrales de su labor, el Indio Solari: esperar lo mejor, preparados para lo peor. La otra referencia central es Gilles Deleuze. Apenas lo citan, y son sin embargo sus más grandes herederos, reformando y retorciendo sus conceptos, o forjando nuevos en su estela allí donde hace falta para pensar lo que se ven forzados a pensar (así, la fuga se transforma en “raje”, la máquina de guerra en “máquina de gorra”, la anarquía coronada en “gorra coronada”, los agenciamientos en “rejunes”, mientras otros conceptos, como intensidad, continuum o contraefectuación se llenan de nuevos significados y líneas de fuerza; también convocan sin cesar “personajes conceptuales”: los pibes silvestres, las pibas, el vecino gorrudo, el pitufo gruñón, el laburante agitado, etc.).

Trabajan en los “nuevos barrios”, como llaman a los territorios precarios que investigan. Allí realizan talleres, y van juntando miradas, palabras, formas de vida. No buscan nada que confirme sus teorías, sino construir conceptos con lo que van cartoneando. Se trata de *escuchar* lo que bajo el estruendo del sentido común parece silencio. En medio de los

estereotipos de la televisión y los noticieros, en medio de la visión consolidada de lo que la gente reproduce mecánicamente, está lo que el pueblo y los pibes desean, reclaman, necesitan: "hay que pensar, cartografiar, investigar, militar, agitar y soportar esos silencios que se imponen hasta que se empiecen a escuchar los sonidos, los gritos y susurros, los monólogos y los murmullos" (p. 64). Salir y ver qué pasa en los barrios, eludiendo tanto como se pueda la tentación de interpretar esos territorios a partir de los códigos habituales (militantes, mediáticos, culturales, etc.). Una "desorientación voluntaria" que se propone, en principio, como un "anti-método" (*¿Quién lleva la gorra?*, Tinta Limón, 2016, p. 12). Meterse en lo caótico, en las turbulencias de lo social, y cincelar a partir de allí algunas claves para leer la contemporaneidad desfondada.

Desde su primer libro (*Por atrevidos*, Tinta limón, 2011), fueron armando una rica caja de herramientas: agite, engorramiento, vida mula, silvestrismo, raje, máquina de gorra, aguante todo, gredientismo son algunos de los conceptos con los que logran pensar y forzarnos a pensar las vidas que nos vemos arrastrados a vivir en el capitalismo tardío, y no sólo en los nuevos barrios. ¿Quién no mulea su vida, quién no se engorra, quién no tiene su arranque silvestre aquí y allá? ¿Quién no construye su existencia sobre un lodo de precariedad que devora más de lo que nutre? Por supuesto que hay grados de precariedad y picantez, y en los barrios esos gestos están en carne viva. Y sin embargo, la gorra y el muleo sobrevuelan el campo social, disponibles para cualquiera.

Su último libro, *La sociedad ajustada*, es el que más desnuda los engranajes de la maquinaria ("todo se desarma y deja ver el mecanismo", p. 87). Donde antes primaban los conceptos y la prosa piola, ahora toman la escena las historias y las voces de los pibes

y pibas de los barrios. En las postrimerías del macrismo, nos ofrecen las vidas heridas por esos brutales años (p. 7). Publicar estos textos ahora, luego del triunfo del Frente de Todxs, supone una mirada muy atenta al contexto: "Sabemos que no lo estamos arrojando sin más a las fauces de *La Gorra Coronada*" (p. 10). Hay una apuesta por otra escucha, bien lejos de *la pendejada de que todo es igual*. Si el tejido social de la época es precario, el macrismo dedicó sus cuatro años a una sistemática destrucción de las pocas chozas que habíamos podido construir con la década ganada. El macrismo "fue arruina-formas de vida y arruina-vidas biológicas: una demolición que seguramente dejará secuelas y tatuajes psíquicos y corporales difíciles de visibilizar a priori" (p. 7). La demolición no es denunciada con proclamas ni con indignación, sino que se teje con toda su crudeza a lo largo de las aguafuertes de las policías locales, los comedores, las salitas de emergencia, los talleres de rap, el Centro Universitario de Devoto ("el anti-Facebook y la des-banalización del pensamiento", p. 87). Diferentes trincheras para sostener las vidas arruinadas, a veces poniéndose la gorra, a veces ayudando, a veces prolongando la propia vida mula. Este aspecto de aguafuerte de *La sociedad ajustada* no anula la producción conceptual. Por una parte, el libro supone (implícita y explícitamente) la caja de herramientas desarrollada en los libros anteriores, especialmente en *¿Quién lleva la gorra?*, donde aparecen los vitales *engorramiento*, *vida mula* y *pibes silvestres*, pero también en *La gorra coronada* (Tinta limón, 2017) donde sumaron el que da título al libro para caracterizar los oscuros años macristas. Por otra parte, el libro aquí reseñado trae también conceptos novedosos y fértiles, como "la máquina de gorra" y "Aguante todo".

Una aguda y sostenida reflexión sobre la escritura (y el sentido de su publicación) acompaña la creación de conceptos. En primer lugar, estuvo el impulso por politizar malestares y proponer hipótesis de lectura de la contemporaneidad (los escritos del Colectivo están siempre situados espacio-temporalmente, con un ojo en el territorio y otro en la época). En ese sentido la publicación aparece como medio para generar encuentros, conexiones con un afuera complejo y mutante, "la publicación como excusa..." (*Por atrevidos*, p. 7). A veces es preferible no publicar cuando el momento no es propicio, cuando faltan oídos para oír el susurro de lo silvestre (el Colectivo tiene sus redes sociales, pero no sale a opinar ante cada evento mediático, muchas veces se guardan). Para que los libros funcionen de ese modo, como máquinas para engancharse con las fuerzas silvestres que andan por ahí, proponen una *escritura del agite* que resuene con la *parla picante* de los pibes y pibas que surfean la precariedad a todo ritmo. Esta escritura del agite es como un artefacto que conduce y modula esas virtualidades silvestres para forjar una novedosa máquina de pensamiento, una escritura caliente que en primer lugar vale por las intensidades que trafica "(no se puede hablar de agite sin agitarla, palabra mágica entonces; una palabra para drogar un texto y ponerle a caminar manija)" (*La gorra coronada*, p. 50).

Agitar, dicen en su primer libro, es exagerar lo vivido, transformarlo en anécdota y acontecimiento. Exagerar no es falsear, sino investir lo vivido con un "plus de vitalidad" (*Por atrevidos*, p. 8). Así lo vivido no queda en una interioridad cerrada ("yo la viví, a mí no me la van a contar") sino que puede conectar con otros, puede contagiarse (leemos una escritura del agite y somos agitados, casi obligados a escribir). Los

pibes tampoco cuentan meramente lo que les pasa. Exageran, *sobrefabulan* a partir de las intensidades que atravesaron sus cuerpos. Son verdaderos creadores que vivieron algo tan intenso que sólo se puede relatar en *modo agite*. "La sobrefabulación es la toma y el uso de la palabra que hacen los heridos" (*¿Quién lleva la gorra?*, p. 123). Es un relato que siempre convoca otros relatos, no para remitir a vivencias pasadas sino para traficar intensidades en el presente (la palabra no vale tanto por el recuerdo que actualiza como por la intensidad que porta). Por eso la sobrefabulación nunca se hace en soledad. Se sobrefabula para la banda aquí presente, el gesto fabulador funda siempre un *nosotrxs*. Al recargar así lo vivido, los pibes *contraefectúan* lo que la sociedad mula dice de ellos. Así pueden sobrefabular su condición de víctimas, o su supuesta peligrosidad, o su deseo de convertirse en laburantes ejemplares, según convenga en cada situación y frente a cada interlocutor. Un cálculo pillo que permite moverse en la precariedad (*¿Quién lleva la gorra?*, p. 126). La sobrefabulación recarga el territorio con otra cosa, otro mundo de posibles (quizá una esperanza).

Amantes de las polaridades axiológicas, como toda criatura humana, nos tentamos de entrada en la fácil: tomar uno de los conceptos vedettes, el ponerse la gorra, el engorramiento, en clave demonizadora. Hay miseria, sin duda, en el engorramiento. Sin embargo, Juguetes Perdidos no juzga. Después de todo "engorrarse es *hacerse cargo* de la precariedad" (*La sociedad ajustada*, p. 97). La precariedad está, y nos tenemos que hacer cargo, como podemos, de maneras intermitentes, no siempre las

mejores ni las que nos ponen orgullosos de nosotros mismos. Hay miseria, sin duda, en el engorramiento, ya que se trata de leer esa precariedad en términos de inseguridad y buscar su resolución en el control y la vigilancia del otro. "Se acopla, según la situación, a poderes como el estatal-policial o gendarme, el transa, el del mercado, el de los valores familiar-cristianos, etc., la misma imagen de llevar la gorra dice por sí sola que esa gorra está a disposición de todos" (*La gorra coronada*, p. 17). Pero la cuestión es entender por dónde pasa, de dónde viene, distinguir el engorramiento cruel de engorramientos suaves, tiernos, amorosos incluso. "Cifrando todas sus intensidades y afectos en términos de peligro, amenaza, riesgo: cualquier secuencia de desborde es leída como «inseguridad». Pero hay también modos más suaves y tiernos de engorrarse; un engorramiento que se hace desde supuestos casi amorosos y de cuidado (aquí entran docentes, talleristas, trabajadores sociales, madres y padres" (*La sociedad ajustada*, p. 97).

Ni juzgar ni romantizar. Nada está romantizado en las páginas de Juguetes Perdidos. Ni la vida piola y silvestre, ni la potencia de las masas. A veces, por ejemplo, romantizamos los estallidos populares desde nuestros privilegios. Un ejemplo paradigmático son los fanáticos de la Argentina de diciembre de 2001. En charla con el "anti-Facebook" del CUD, hacen circular su libro *La gorra coronada*, con una tapa que evoca esos días furiosos. Los reclusos tienen recuerdos oscuros de esos días. Y dicen: "Hay que pensar bien qué onda ahora... porque siempre la pagan los de abajo en la crisis. Y ahora hay muchos más fierros que en 2001, se va a pudrir todo mal" (p. 93). Ante el realismo pillo de los presos no queda mucho lugar para hablar del estallido como oportunidad para la creación.

Se trata, una y otra vez, de una de las palabras que más se repiten: la precariedad, y los modos de enfrentarla. También la rutina y el cansancio son una forma de vivirla. En eso consiste la "vida mula", otro de los conceptos clave que armaron en *¿Quién lleva la gorra?* "Vida-mula que es un incansable encadenamiento de trabajo (más o menos precario según el caso), consumo, vida boba, vacío a las espaldas, frágiles estabildades y cierres subjetivos (como descansar en un rol de ciudadano, de vecino, de nene-bueno o malo, de trabajador, y quedarse ahí)... vida-mula como encadenamiento, entonces, que busca cerrar un cielo indeterminado que cansa y conjurar un suelo precario hecho de ánimos atemorizados y nerviosos, desgastantes gestiones varias (viaje, laburos, vivienda, relaciones) para muy poco..." (*¿Quién lleva la gorra?*, pp. 83-84). Es áspero, es triste, es una mala vida, pero no por eso una perspectiva moral: "La Vida Mula es la Realidad; sin Vida Mula no hay sociedad" (*La gorra coronada*, pp. 51-52).

Esa vida mula devino revanchista y resentida con el engorramiento recargado de los primeros años macristas. Sobre el final de ese ciclo también deviene cansada: "Uno de los rasgos centrales de la *vida mula ajustada* (y re-sentida) es el *cansancio*" (*La sociedad ajustada*, p. 112). La intensificación del ajuste económico es directamente proporcional a la de las micro-gestiones cotidianas para mantenerse a flote. La vida mula que proliferó durante el kirchnerismo *al lado* de las alegrías silvestres perdió previsibilidad y está cada vez más cerca del fondo insondable. Sostenerse para no caer es cada vez más agotador. "Las mayorías cansadas [...] ven sus *vidas desorganizadas*" (p. 113), dicen, en diálogo explícito con Cristina Fernández de Kirchner. Sólo un par de páginas antes ofrecen una lectura de *Sinceramente* a partir del concepto

de *odio*: Cristina es presentada como una aguda lectora de los *viejos odios* que se continúan en el presente, el ineludible antiperonismo; pero esa lectura debe ser completada con una indagación sobre los *nuevos odios*, los odios gorrudos y mulos, resentidos y cansados: "a los odios históricos sólo queda enfrentarlos, pero a los nuevos odios hay que investigarlos y comprenderlos" (p. 111).

El concepto de *máquina de gorra* es quizá el más potente y novedoso de *La sociedad ajustada*. Se trata de un concepto de explícita remisión a Deleuze y Guattari y su concepto de *máquina de guerra*, y una nueva marca de la resistencia a romantizar lo que deleita a cierta intelectualidad cómoda. La máquina de guerra de Deleuze y Guattari suele aparecer como la vía revolucionaria, el camino de resistencia ante los sucios aparatos de captura, principalmente el Estado. Sin embargo, con la máquina de gorra Juguetes Perdidos recupera dos aspectos nada glamorosos de la máquina de guerra: su afinidad con el capitalismo (creciente según su desarrollo) y su capacidad de permear la micropolítica, nuestras sensibilidades y nuestros afectos ("hay *máquina de gorra* proliferando y dañando, alimentada por hábitos y afectos muy profundos", p. 102). En efecto, la máquina de gorra enlaza un modo de vida y un modo de gobernabilidad (p. 100). La gobernabilidad es la que caracterizó al macrismo como "gorra coronada", su destrucción de vidas y rajes. Esa que "sacamos del palacio" (p. 100). Y sin embargo, la máquina de gorra sigue funcionando, en la medida en que ha impregnado los modos de vida: "una vida mula que se enloqueció porque trabaja más" mientras

"se ven alejarse los *afectos alegres* que acompañaban ese mular" (p. 100). Cuando el engorramiento deja de tener como contracara el consumo popular (tal era, según los Juguetes Perdidos, una de las ecuaciones de la gobernabilidad kirchnerista: engorramiento + consumo popular) sólo le queda recibir un salario anímico turbio: la libertad para engorrarse (gorra coronada por el macrismo en el gobierno y por la máquina mediática que lo acompañó). Así, la máquina de gorra se monta sobre (y se alimenta de) un fondo sombrío. El *terror anímico* es su presupuesto y su combustible. Un fondo demasiado cercano a la superficie. "El terror anímico tiene mucho de temor a la inconsistencia, a des-existir, a que una fuerza inesperada –pero previsible– te lleve puesto. El terror anímico es una constante de la precariedad que deviene, entonces, *totalitaria*" (*¿Quién lleva la gorra?*, p. 51).

La máquina de gorra tiene una topología y una temporalidad específicas: una "interioridad sin afuera" y una "actualidad sin futuro" (p. 101). El engorramiento desfondado por el ajuste produce subjetividades que se pretenden absolutamente cerradas ("a mí nadie me regala nada", "vayan a laburar") porque en la precariedad económica y anímica cualquier ventisca puede tirar todo al demonio. Todo lo que venga de un afuera no codificable en clave mula se lee en términos de peligro (¿qué hacen ahí esos pibes silvestres que ni estudian ni trabajan?). Del mismo modo, la desorganización es tan grande que ya no es posible pensar en un mañana, el tiempo está desquiciado. Con el horizonte pegado a la nariz, la máquina de gorra sólo habilita gestiones para sobrevivir en lo inmediato (una vida mula siempre manija y nunca alegre).

¿Qué hay entre la gorra y el estallido en el que “la pagan los de abajo”? ¿Qué queda cuando sentimos que la vida mula no es vida ni es nada? Los Juguetes Perdidos cifran la esperanza en “percibir la potencia política de *otros modos* en que a nivel popular se lidió –y se lidia– con la jodida precariedad: en esa información sensible habitan de manera virtual *otros* realismos sociales, *otras* sensibilidades populares, *otras* maneras de ser vecinos y vecinas, *otras* maneras de pensar el trabajo y la vida cotidiana: y allí también flotan sueltas las *fuerzas silvestres*” (p. 98). Buscan otra forma de militancia, con otras lógicas, que trabaje “*sobre y en* esas implosiones [cuando “todo se rompe y estalla hacia adentro cada vez más espeso e insondable”]; imprevisibles, amorales, violentas, no-históricas... percibir las y conectar con ellas requiere de un trabajo de verdadera artesanía política” (p. 106). En esa percepción aparece la posibilidad de resistir a la máquina de gorra en frentes tan múltiples como en los que ésta nos agrade.

Hay que percibir las implosiones, tanto para captar los fragmentos de vida silvestre, potencia y creación, como su lado sombrío, los “nuevos odios” que no cesan de brotar y alimentan la máquina de gorra (pp. 110-111). En suma: una visión sofisticada de nuevas formas de vida posibles, y de las fuerzas que pugnan por reprimirlas. Extraño kirchnerismo el de Juguetes Perdidos, que no valora tanto lo que *quiso hacer* como lo que *dejó hacer*. Dejó brotar en los barrios “pibes silvestres”: “esos que son la vegetación silvestre –y salvaje– de la década ganada; los que crecieron solos –y se hicieron a sí mismos– de manera espontánea en los baldíos del consumo y los nuevos derechos, quienes se socializaron por fuera de cualquier ortopedia social y se volvieron medio un misterio, una

incógnita...” (*¿Quién lleva la gorra?*, p. 37). El contacto con estos pibes fuerza un “pensamiento cinético” (*ibíd.*, p. 103), que piensa acompañando su movimiento (los pibes no paran, no se quedan en ningún molde, saltan de uno a otro, juegan con ellos y siempre dejan *de garpe* a cualquiera que pretenda congelar una imagen estereotipada de ellos). Sin dejar de pensar en la estela abierta por el pensamiento deleuziano, estos textos hablan permanentemente de un mapeo de las fuerzas por donde pasan los pibes, una cartografía en acto que siga sus estrategias. Tal es la alianza siempre renovada, alianza con *lo silvestre* que en el último libro deja el indefinido “lo” y asume el significante más potente de la historia política argentina: el peronismo. Ese “peronismo silvestre que no vive en estructuras ni jerarquías” (p. 8), y que, sin saberlo ni quererlo, descubrió la pregunta clave de la filosofía política: “la pregunta política y vital por cómo queremos vivir y morir” (p. 123).

El “mero efecto de la acumulación de fuerzas silvestres” (p. 102) produce un “terror gediendo” que se opone al “terror gorrudo”. Allí es donde se introduce (ahora sí leído en el modo habitual) el concepto deleuziano de “máquina de guerra” como opción para pensar las resistencias (p. 102). Sin embargo, aquí el paralelo con la máquina de gorra falla y confunde. Si en la máquina de guerra de Deleuze y Guattari es relativamente clara la remisión a modos de vida menores que afirman con potencia su derecho a existir y proliferar (la vida silvestre), brilla por su ausencia la referencia a un modo de gobernabilidad correlativo. Por el contrario, la máquina de gorra pone en evidencia que la coronación de las fuerzas gorrudas fue lo que les dio potencia y consistencia durante el macrismo. Del mismo modo, la mera acumulación de fuerzas silvestres sólo podrá perseverar en la existencia si

se acompaña de modos de gobernabilidad que potencien su silvestrismo. A eso apunta el concepto de *aguante todo* con el que cierra el libro: “sacrificio, disciplina y ascetismo; fiesta, agite y gediendo; militantes de rostro serio y militantes de pura carcajada; cuerpos de pie y cuerpos acostados; vidas endeudadas y vidas sonadas; pibas a todo ritmo y doñas de vieja moral; economía popular, laburantes pillos y vagos inquietos” (p. 116). *Aguante todo* es, también, ocupar el Estado y meter gediendo alegre en el Palacio. ¿Habrà llegado la hora de pensar un *silvestrismo coronado*?

normas y políticas editoriales

Ideas¹³

¹³Revista de filosofía moderna y contemporánea

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

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

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse acompañadas de una Declaración de originalidad y carácter inédito del trabajo, completada y firmada por el/la autor/a. La Declaración puede descargarse [AQUÍ](#)

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
5. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
6. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
7. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
8. Bibliografía.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda "AUTOR".

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, centrado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, Cf. infra, "Modo de citar").

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

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

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

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *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

Se someten a arbitraje los textos publicados en las secciones “Artículos” y “Reseñas”. Estas contribuciones son sometidas en primer lugar a una evaluación preliminar por parte del Grupo Editor, donde se rechazan aquellas que no se ajustan a los parámetros formales y estilísticos, así como tampoco a los criterios globales necesarios para su publicación en la revista. A continuación, son sometidas a un doble referato ciego por parte de evaluadores externos a la revista y reconocidos especialistas en el área pertinente. La evaluación se realiza sobre la base de una grilla acorde a los estándares académicos vigentes. Cada contribución puede ser considerada: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones accesorias, publicable con modificaciones sustanciales o no publicable. En caso de que ambos dictámenes la consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes la consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen la considere no publicable, se envía el texto a un tercer evaluador cuyo dictamen definirá si es en efecto no publicable. En los otros casos, se solicita al autor que cumpla con las modificaciones de ambos evaluadores (o de uno sólo de ellos, en el caso de que un dictamen no considere necesarias modificaciones). En el caso de que las modificaciones fueran sustanciales, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones “Artículos” y “Reseñas” son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor [CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Vale

decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplágios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí donde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

